الحكمة في حدود الكلمة

الدكتورة سعاد الحكيم
أستاذة التصوف في الجامعة اللبنانية



دندرة
للطباعة والنشر

الطبعة الأولى
١٤٠١هـ - ١٩٨١م

توزيع
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أبي الروحي ، "سيدنا أبو العباس الدندراوي".
تقف حروفي على أعتاب صفاتك المحمدية ، يمنعها
من التشكل حياء التقصير .. فترتد عاجزة ، ويسفر
جمال كمالك فوق كل تعبير .

سعاد

شكر وتقدير

استهل كلامي بتقدير وشكر عميقين لاستاذي ، فقيدنا الغالي الاب الدكتور بولس نويا ، الذي جعل كل تجربته وخبرته ورصيده الفكري والثقافي ، مرآة مصقولة أمام تفتّح فكري وقلمي ، فلم يحجبني بايقاع تفكيره ، ولا سَعَى الى تكويني على ذلك الايقاع ، بل تركني ارى ذاتي تتحدد وتتبلور في صدق مرآته . فالتقينا وراء الحروف،وراء الكلمات .

واثنّي بشكر حار وتقدير صادق للدكتور عبد الكريم اليافي ، العضو في مجمع اللغة العربية بدمشق ، الذي اتسع قلبه لقراءة معظم مفردات هذا المعجم ، واطمعني كرمه بأن استقي من معين صوفيته الرائق ، عَذْبَ تجربته الخاصة ونظرته التي أرادَها بسيطة الى الكون ، فجاءَت الغنى كله .

كما اتقدم بالشكر الى السيد محمد رياض المالح الذي فتح لي ابواب المكتبات الخاصة والعامة ، أتزود من مخطوطاتها سطور هذا المعجم ، فلم يبخل بوقت او بجهد بل كان دائما في خدمة البحث والباحثين .

واخيرا . . . الى رفيق درب التعب هذا . . الى زوجي . . حسن شرف الدين ، اقدم صافي الشكر على قناعته الشخصية بجدية العمل الذي اقوم به ، فكان عزمه يشد عزمي في لحظات الفتور ، وتأتي ابتسامته لتضيء أحلك ليالي الجهد،تمدني بالصبر على اكمال الطريق .

سعاد

الرموز والاختزالات المستعملة في المعجم

ف رقم/ رقم	:	الفتوحات الرقم الاول يدل على الجزء . الرقم الثاني يدل على الصفحة . نشر دار صادر . مثلاً : ف ٤/٤٣ = الفتوحات الجزء الرابع ، الصفحة ٤٣ .
ف السفر رقم فقـ رقم	:	الفتوحات السفر رقمه ثم الفقرة رقمها ، نشر عثمان يحيي . الهيئة المصرية العامة للكتاب مثلاً : ف السفر ٣ فقـ ١٠٥ = الفتوحات السفر الثالث الفقرة ١٠٥ .
ط	:	طبعة
ع	:	عليه السلام
ق	:	ورقة
ق ق	:	من الورقة الى الورقة
ص ص	:	من الصفحة الى الصفحة

[ ] : النص داخل هذين القوسين ، اضافته المؤلفة زيادة في توضيح المتن .

* : هذه النجمة مهمتها ان تحدد معنى للمصطلح مميزاً عن المعنى السابق واللاحق .

اما بخصوص الاختزالات المستعملة حول اسماء الكتب تجنباً لتكرارها . فالرجاء مراجعة اسم الكتاب بنصه كاملاً ، في ثبت المراجع المخطوطة والمطبوعة ، في قسم الفهارس

تقديم

إن الكتابة في التصوف اليوم ، تتطلب رجوعاً جذرياً إلى منابع نصوصه نفسها ، بعيداً عن المؤلفات التي طالعنا بها العصر الحديث ، بعد الأربعينات . . مؤلفات أخذت في ظاهرها منهجية علمية ، أرادتها موضوعية فجاءت استشراقاً بعيداً عن الفهم لهذه التجربة الاسلامية . ولم تكتف بذلك بل توالدت ، تنقل عن بعضها البعض . فلا نكاد نحصل ـ الاّ نادراً ـ على كتاب حول تاريخ التصوف ورجاله الخ . . إلا ان يكون مبوباً تبويباً أضحى تقليدياً ، لا يكلف المؤلف نفسه عناء تمحيصه الموضوعي ، فجاء واحداً يشمل : نشأة التصوف ، سبب التسمية ، مصادر التصوّف الاسلامي . وهكذا . .

وبرع دارسو التصوف في كل علم ، فانطلقوا من هذا العلم في قراءة ايديولوجية للنصوص الصوفية ، وهم يتوهمون موضوعية ، سقطت امام أحدية الجانب الذي ينظرون منه الى هذه النصوص .

فالبحث الصوفي اليوم ، حتى يكون صوفياً ، عليه أن يَرْجع إلى الجذور ، رجوعاً يُحَقِّقُ فَصْلاً معيناً بين الباحث والمتصوف في علاقة من داخل ، تُفَتِّحُ أمامه : رؤية إسلامية تجريبية . تضمُّ إلى أبعادِها الكونية ـ الالهية ، بُعْداً باطنياً إنْسانياً .

وتطرح هذه العودة أمام الباحثين « شركاً » سقط فيه الكثير منهم ، فلم يميزوا بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها . فطابقوا بينهما ، مطابقة هي المسؤولة في إرجاعهم التصوف الاسلامي الى اصول تارة يونانية ، وهندية ، وأخرى فارسية . . الخ . .

فالتجربة الصوفية ، حيث تقف « ذات » المتصوف في مواجهة موضوع حبها أو معرفتها . هي تجربة جوانية تتحرك في اطار ذاتية مَعِيْشَة ، بعيداً عن الحروف ، والكلمات . . بعيداً عن « الآخرين » . وهي تجربة قرب وعرفان مجالها الحيوي : القرآن والسنة . تجربة اسلامية من نمط قرآني خاص :

« واتقوا الله ويعلمكم الله » [٢ / ٢٨٢] »

« ويتفكرون في خلق السموات والأرض »[1] [٣ / ١٩١] .

أما التعبير عن هذه التجربة ، فهو خروج من الذاتية والجوانية الى « الآخرين » ، هي عودة الصوفي من رحلته في « الأعماق » الى « الآفاق » .

وهنا تأخذ هذه الجوانية اشكالاً لدى التعبير عنها : تأخذ لغة « الآخرين » . وهذا منسجم تماماً مع السُنَّة ، « أمرنا ان نكلم الناس على قَدْر عقولهم » ، فالخطاب تنزّل من عوالم « الذات » في اطلاقها الى حدود الحرف . . الى افهام الآخرين . . الى « قَدْر العقول » .

وهنا على مستوى التعبير ، تدخل العبارات والاصطلاحات والمفاهيم السائدة في زمن الخطاب ، فيتناولها « الصوفي » ليعبر بها عن تجربته ، في محاولة تواصل مع « الآخرين » . فتظهر بالتالي مفردات نجد جذورها في فلسفات شرقية ويونانية ، تظهر على مستوى « التعبير » ، وهي المرحلة التي تلي صفاء ونقاء التجربة .

ولكن هل عبَّر المتصوفة عن تجربتهم بلغة الآخرين ؟

ـ وهنا تنتفي إمكانية معجم صوفي . وتظل دراستهم محصورة بالنظريات ـ ام خلقوا من تجربتهم لغة جديدة ؟

---

(١) ان القرآن يدفع الانسان الى التفكر في كل شيء ، في كل قضية ما عدا الذات الالهية ، يدفعه من كونه عاقلاً وليس مؤمناً فقط ، فظهر فعل التعقل في القرآن مخالفاً للعقل اليوناني او الاوروبي ـ الكانتي ، فهو فعل يقوم به الانسان بجملته ، انه نتاج الانسان ككل يمتزج فيه المعقول باللامعقول من حيث كونه واقعا . . حادثاً .

فالواقع يتخطى المعقول بامتزاجه بطاقات خفية يسعى الانسان للتوصل اليها ، حتى العلم الحديث نفسه يتجه الى الطاقات الخفية في الانسان ، والعلم الانساني الى اليوم محدود ، حتى العلم باقرب الاشياء الينا وهو جسدنا نحن الى اليوم نجهل عنه الكثير ، فكيف بارواحنا وانفسنا ؟ وما الى ذلك من كونياتنا المغيبة عن بصرنا ، الحاضرة في واقعنا .

لغة التصوف قبل ابن عربي يكاد يجمعها اساس واحد ، وهو انها لغة تعرب عن تأمل وتجربة متلازمين . ولهذا انحصرت مشكلة متصوفي تلك الفترة في التعبير، واشتركوا في الشكوى من حدود الحرف وعدم طاقته الاستيعابية لابعاد تجربة مطلقة . اذ ان الكلمة لا تستطيع ان تعبر بتطابق كلي عن الحال المعِيْشَة،فنرى المفردات تتعدد بتسلسل متدرج في محاولة يائسة ساعية نحو التطابق مع التجربة ، ويظهر الحرف والكلمة في كتاباتهم « غيراً » و« سوى » و« ثانياً » الى جانب المراد منه ، ويتضح عجزه عن التعبير عن ذات التجربة ، بل حتى عن اتحاده الحقيقي بمضمونه .

وربما رجع سبب هذا العجز الى انهم حاولوا التعبير عن تجربة خاصة،ذات طبيعة فردية بلغة عامة لم تخلقها تجربتهم . والأهم من ذلك ان محاولة التعبير هذه ، كانت من داخل التجربة نفسها ، يدل على ذلك ظهور عبارات قيلت تحت وطأة الشطح ، والسكر ، والفناء والبهللة . . الى آخر انواع الغيبات السلوكية .

لغة « تنظير » لتجربة من خلال مقدرة فذة على التعبير عن هذه التجربة :

كان ابن عربي من اوائل من انفصل من المتصوفة عن تجربته الصوفية ليحللها ، وينتقل بها من ميدان المواجيد والأحوال ، الى منطق العلم والنظريات . ولذلك يأخذُ بعضٌ عليه « برودته الصوفية » ، ويرى بعضٌ آخر فضله في ادخال الغرباء عن عالم التصوف ، الى محراب هذا العالم ، وذلك بتؤدة العلماء ، دون ان تزلزلهم صيحات الوجد ولا تغرقهم بحار الغيبة .

وقد كان يتحلى ، الى جانب تجربته الواسعة الغنية ، بملكة التعبير عنها إذ انه يمتلك اسلوب التعبير الصحيح بالوسائل « الكلاسيكية » جميعها ، فنراه يعبّر عن فكرته الواحدة بفنون من القول ، كما أن الكلمة لدنه تتحد بمضمونها لا لتعبّر عنه بل لتكونه ، وتنتقل الكلمة من كونها « سوى » يثنّي المضمون الى واحد هو عين المضمون ، ولا نجد عند شيخنا الأكبر تلك الشكوى ، من حدود الحرف وعجزه وتقصيره ، بل العكس يتحول الحرف الى ذات مضمونه . وبالتالي لا تتعدد لديه

المترادفات ، بل كل مفرد هو غير الآخر ، لأنه وان كان يرمز الى الحقيقة الواحدة ، الا ان نسبته اليها من وجه خاص ، لا يشترك فيه مع غيره . اذن انفردت الكلمة بمضمون وحيد ، لأنها استطاعت عند ابن عربي ان تكون المراد منها ، فلم يحتج الى التعداد .

وان اردنا التعبير بلغة الشيخ الأكبر ، نقول : ان التجربة الصوفية هي : الظاهر ، والتعبير هو : المظهر . فلا « تظهر » التجربة الا في « مظهرها » ، متحققة في كلمات .

وهذا التطابق بين التجربة واللغة لا يتحقق الا عند بلوغ التجربة مرحلة الاكتمال ـ فيتحول نشاطها الى الخارج للتعبير عن نفسها . وهذا ما نلمسه عند ابن عربي .

غير ان هذا التطابق لا ينفي وجود العالمين : عالم الذات في نقاوته أو جوانية التجربة ، وعالم الآخرين المتمثل في : المشاكل الفكرية المطروحة ـ في زمن التعبير عن التجربة ـ من جهة ، واللغة الحية آنذاك من جهة اخرى .

ولقد ظهرت مع ابن عربي في افق التصوف لغة جديدة ، هي لا شك وليدة نمط فكري جديد ، وتجربة اسلامية اكتملت خلال قرون ستة ، ونظرة شمولية الى الكون . . نظرة عبقري من النمط الفريد على المستوى العالمي وليس على المستوى الاسلامي فقط .

لقد استطاع ابن عربي ان يكون نهاية مرحلة ، بكل ما تحويه هذه الفكرة من ابعاد ، فكما اختتم « أرسطو » مرحلة في الفكر اليوناني ، و« كانت » وضع نهاية مرحلة في الفكر الانساني ، هكذا يجب ان ننظر الى ابن عربي الذي استوعبت كتبه التجربة الصوفية السابقة ، فاختصر قرون ستة سابقة وقضى على قرون ستة لاحقة . على مستوى هذه العبقريات الكبرى يجب ان ننظر الى ابن عربي ، الذي اعطى الديانة الاسلامية وافق افكارها وسعاً عالمياً كونياً ، وان لم يلمس العالم الغربي عن قرب هذه العبقرية [باستثناء طبعاً المهتمين بالاسلاميات والتصوف الاسلامي كماسينيون، وهنري كوربان] . فذلك انه لم يترجم ، علَّ عذرْه هو ضخامة نتاج ابن عربي وغموضه .

ومن هنا أهمية ابن عربي في كل عمل موسوعي يتناول التصوف . فهو من جهة يمثل قمة تفتح امكانات التجربة الصوفية عبر تطورها التاريخي . كما انه من جهة ثانية ، يتمتع بطاقة غريبة على خلق المفردات ، لكأني به يشعر بامتلاكه الشيء عند تسميته . فهو عندما يحاول ان يشرح للقارىء مثلاً : حالاً من الاحوال ، او عالماً من العوالم ، أو مرتبة من المراتب الكونية ، أو حكماً من الأحكام . . يوضح مظاهره ، والأهم من ذلك كله يعطيه : اسماً . وهذه الرغبة الملحة لديه في تسمية الأشياء لامتلاكها . خلقت لغة جديدة . لغة استطاعت ، ان تضع امام كل افكار التصوف السابقة وجزئياته : اسماء و« مفردات » .

كل ذلك يبرر ظهور « معجم صوفي » من جهة ، ويحتم نسبته الى الشيخ الأكبر من جهة ثانية . فهو « قطب » اللغة الصوفية ومفرداتها . وكل « مفرد » يطالعنا في نصوص أرباب الصوفية : اما انه يتجه الى التكامل عنده،أو عالة عليه .

ولكن هل تحققت هذه اللغة الجديدة باصطلاح فيه بعض من ثبوت اعطاها اسم اللغة ؟

نجيب عملياً عن هذا السؤال ، بنقاط نستخلصها من منهج ابن عربي في نظرته الى المفردات .

١ ــ افراغ الكلمة من اشارة مضمونها الذاتية :

لقد نقل ابن عربي مضمون بعض المفردات (كالتوكل والاستقامة . .) من وجود منطقي الى وجود واقعي . فالتوكل مثلاً في التصوف الكلاسيكي له اشارة ذاتية تميز صاحبها بصفة خاصة لا يتمتع بها غير المتوكل . على حين ان ابن عربي ، بعد بيانه معنى التوكل عند السابقين ، ينقلنا الى نظرته الخاصة فهو لم يميز المتوكل عن غيره ، فعلى صعيد الواقع Réalité **كل انسان هو متوكل شاء أم أبى**[1] ، لأن الفاعل الحقيقي لكل شيء وفي كل شيء هو الله .

---

(١) كذلك كل مخلوق ، مستقيم ، لانه يؤدي الدور الذي خلق من اجله .
راجع « استقامة » في هذا المعجم .

فقد أفرغ ابن عربي كلمة « توكل » وأمثالها من مقامات التصوف الكلاسيكي ومنازله ، من مضامينها الخاصة . ولكن جدليته لا تنتهي عند هذا النفي ، بل تعطي إثباتاً بديلاً ، يتميز المتوكل به عن المسمى في العادة غير متوكل ، **بالوعي** (prise de conscience) فالمتوكل هو من **وعي** هذا الواقع التوكلي الحادث .

وهكذا تخطى الشيخُ الأكبر كل المقامات الكلاسيكية التي تفترض إرادتين ووجودين ، الى وحدة هي غنى مثقل بالمفاهيم والنسب والاضافات ، استوعب الثنائية الكلاسيكية كحدي تحقق جدلي .

٢ ـ نقل مضمون الكلمة من مستوى الى مستوى :

نقل ابن عربي معظم المفردات ، ذات الدلالات النفسانية والعرفانية والاجتماعية والخلقية الى مستوى وجودي تنفصل فيه عن قيم الخير والجمال ، لتعبر عن وجود كياني . مثلاً : الكمال لم يعد يومىء الى تصور خلقي متعارف بل يفيد جمعاً صفاتياً في كينونة . فالانسان يعتبر كاملاً ، او يقترب من الكمال ، كلما جمع في كونه صفات مرتبته بغض النظر عن تقويمها عقلاً وشرعاً وعرفاً .

كذلك « الفناء والبقاء » نظر اليهما التصوف الكلاسيكي ، على أنهما حالان نفسيتان روحيتان معينتان . نقلهما الشيخ الأكبر في مرحلة ثانية ، الى صعيد الوجود . فأضحى الفناء والبقاء برأيه هما فناء الوجود وزواله ثم عودة الوجود لا بذاته بل بمثله (انظر كلمة « خلق جديد ») .

وهكذا انتقلت هاتان الكلمتان من ميدان الشعور والاحساس الى ميدان الوجود العيني .

٣ ـ تغير مضمون الكلمة في التعريف والتنكير تغيراً كلياً :

يستعمل ابن عربي بعض المفردات معرّفة ونكرّة ، وقد نشعر من استعماله لها بتضارب تناقضي ، ان لم ننتبه لاستنباط الاساس الذي اعتمده في انتقاله بين التعريف والتنكير، فالمصطلح **معرفاً** هو ذات محددة بشخص معين، **ومنكّراً** هو صفة ومرتبة تطلق على كل من حصّلها . ونضرب لذلك مثلاً :

القلم (معرفة) = القلم الأعلى = اول مخلوق في عالم التدوين والتسطير .

(القلم هنا واحد)

القلم (نكرة) = مرتبة الفعل او الذكورة في مقابل مرتبة الانفعال او الانوثة
(= لوح) (القلم هنا لا يحصى عدده) [راجع « قلم »]

وقد لا يقدّر القارىء البعيد عن اجواء الشيخ الأكبر هذه الاستنباطات الخاصة متأثراً ببساطة العرض ، ولكن العارف المطّلع على اسلوبه في تشتيت نظرياته وايرادها بشكل متشابك متبعثر ، يقوّم وصولنا الى لمس حركية فكره على اتساع مؤلفاته وانتشار مفرداته .

فقد يقول في نص ورد في أول فتوحاته مثلاً : إن أول مخلوق هو القلم الأعلى ثم لا يلبث بعد ان يملي مئات الصفحات في مواضيع مختلفة ، ان يقول عن اول مخلوق إنه لوح . هل يتناقض ؟ كلا . ففي الجملة الأولى استعمل القلم معرّفاً ، فعبّر به عن ذات واحدة متميزة . فالقلم الأعلى هو بمثابة « اسم علم » ، على حين انه في الجملة الثانية استعمل لفظة « لوح » نكرة . وبالتالي لا تعبر عن ذات مميزة واحدة هي : ثاني مخلوق ، بل هي هنا : مرتبة الانفعال ، اذن القلم الأعلى الذي هو اول مخلوق : منفعل عن الالوهية ، ومن هذه الناحية هو : لوح .

٤ ـ « معراج » الكلمة :

أنّى نجد معنى محدداً مصطلحاً في نظام فكري كل ما فيه يتحرك ، يعرج . فالكلمة لا ترتاح عنده في تحديد واحد وانما تتعدد في تيار يلونها بالوان متعددة ، كل لون هو مرحلة من مراحل التجربة .

نشبه حركة الكلمة عنده بالمعراج ، انسجاماً مع دراستنا الصوفية ، وان كان الأجدر ان نقول «جدلية» الكلمة . فالكلمة « تعرج » من مضمون ادنى الى مضمون ارقى ، ثم الى مضمون اعلى . . لا تستقر في مضمون بل تتركه دوماً الى مضمون اعلى دون ان تصل ابداً . . . كل ذلك بديناميكية جدلية خاصة ، تلتقط في كل مضمون ما يحمله في حناياه ، من بذور إلغائه . وهكذا الى ما لا نهاية لأنه : « ليس للترقي انتهاء » . ويشير ابن عربي الى موقفه هذا بانه يتكلم : « بلسان اعلى من لسان » . ونورد لذلك مثلاً بسيطاً ، نلمس فيه ديناميكية الكلمة في ترقيها بالمضامين ، ونختار كلمة لم تبتدعها عبقرية ابن عربي . وان كانت لغته قد دمغتها : الغربة .

حيث نلاحظ انها في معناها الأول تقارب المفهوم العادي لطائفة المتصوفة ، اما في معناها الثاني فقد لبست خلعة مقام ارقى . وفي المعنى الثالث تطوعت لتلائم تفكير ابن عربي في وحدة الوجود .

المعنى الأول : « مفارقة الوطن في طلب المقصود » (ف ٢/ ٥٢٧)
« يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله » (ف ٢/ ٥٢٨)

المعنى الثاني : « واما غربة العارفين . . . فهي مفارقتهم لإمكانهم ، فان الممكن وطنه : الأمكان » (ف ٢/ ٥٢٨) .
« موطن الممكن : العدم اولاً ، وهو وطنه الحقيقي ، فاذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه » (ف ٢/ ٥٢٩) .

المعنى الثالث : « اما العارفون المكملون فليس عندهم غربة اصلاً ، وانهم اعيان ثابتة في اماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم [الامكان] ، ولما كان الحق مرآة لهم ، ظهرت صورهم فيه ، ظهور الصور في المرآة . . . هم [العارفون المكملون] اهل شهود في وجود . . . فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال . . . والغربة عند العلماء بالحقائق . . . غير موجودة ولا واقعة . . . » (ف ٢/ ٥٢٩) .

٥ ـ خلق مصطلحات لينتقدها :

نجد لدى ابن عربي بعض مفردات لم تخلقها تجربته الشخصية بل كان فيها ناقداً ، مثلاً عبارات : إله المعتقدات الإله المجعول ، الإله المخلوق . . . لم تكن وليدة موقفه ، بل عملية « تسمية » فقط . فقد لاحظ ان كل متعبد لله ، لا بد من صورة يخلقها بفكره النظري طالباً الحق فيها وراجعاً فيها اليه . فيقرر انه : « ما ثمة إلا عابد وثنا » . . . انظر « اله المعتقدات » .

والمهم في الأمر هنا . أن الشيخ الأكبر لا ينبه الى موقفه الناقد بل يسرد بلغة شخصية يظن منها القارىء انه يقرر حقيقة يتبناها ، وهو في الواقع يعرضها ليرفضها .

وهكذا لا بد للباحث في ابن عربي من ان يتتبع مختلف اللهجات ، ويتفرغ بتفتح كلي لالتقاط تدرج لغته .

« التنظير » عند ابن عربي اساسه ديناميكية داخلية :

للاحاطة بنظريات الشيخ الاكبر لا تكفي آلاف الصفحات ، ولكن نستطيع بشكل مبسط علمي ان نختصر هذه الالاف من الصفحات، بوضع الأسس الديناميكية التي تتفاعل بشكل معين حيّ، لخلق التركيب النظري الذي يضعه بين ايدينا من خلال مؤلفاته .

ولعل القاسم المشترك بين جميع مواقفه هو الوحدة الوجودية ، التي ينتهي اليها دائما . ونستطيع ان نعبر خلالها الى نظرياته كلها لانها وحدة غنية ، هي في الواقع تركيب Synthèse للطريحة thèse والنقيضة antithèse بتأليف جدلي حيّ . ونأخذ عدة وجوه من هذه الوحدة ، تبين اسس الفكر الحاتمي الديناميكية .

١ - الحق والخلق :

تنشأ بين الحق والخلق في وحدة ابن عربي علاقة تعجز عن الوصول الى **فصل مطلق** او الى وحدة متجانسة ، ولكنها تجمعها في تركيب Synthèse حيّ وتسعى الى ان تفسر ، كيف ان « الخلق » قد استطاع ان يتداخل مع « الحق » . ويكون لحظة من هذا الحق المطلق[1] [من حيث انه مجلى] ، دون ان ينتفي عنه اسم الخلق . وقد كان هذا الموقف السبب الاول في خلق مصطلحات امثال : **حق خلق ، حق خالق** . . . راجع هذه المصطلحات .

ونرى كيف ان وحدة حكيم مرسية تؤلف الاضداد العينية ، في كلّ حيّ يجمعها دون ان يلغي احدها ، وتخلق هنا مفردات وكلمات جديدة ، امثال : **حق في خلق ، خلق في حق** [راجع هذه المصطلحات]، تعبر عن الوحدة التي انتهى اليها، والتي هي في الواقع تركيب جدلي حيّ ، ورؤية حركية لوحدة عينية ملموسة ، نتجت عن حركة جدلية من خلال اثنينية كلاسيكية .

---

(١) هنا تظهر كل لغته الجديدة في التجلي والخلق والظهور والفيض والفتح والمرايا والصور ، وما الى ذلك . فليراجع كل من هذه المفردات في اماكنها .

٢ ـ الوحدة والكثرة :

وكما ألّفت ديناميكية تفكيره بين الحق والخلق في كلٍّ واقعٍ حيّ ، نرى انها نفذت الى الوحدة والكثرة بشكل مماثل .

فقد نظر ابن عربي الى الكون في المرحلة الاولى ، نظرة نستطيع ان نصفها بانها فطرية ، لمس فيها كثرته . اذن **كثرة مشهودة** .

ثم لم يلبث في المرحلة الثانية ، ان دقق النظر والفكر في الكون فلمس وحدته المعقولة ، خلال كثرته المشهودة . اذن **وحدة معقولة** .

اما في المرحلة الثالثة ، فقد توصل الى تركيب جدلي حيّ استوعب النتيجتين السابقتين بتفاعل معين ، لا يلغي اياً منهما . وهكذا ظهرت مفردات امثال : وحدة في كثرة ، كثرة في وحدة ، الواحد الكثير ، والكثير الواحد [راجع كلا من هذه المصطلحات] .

٣ ـ التنزيه والتشبيه :

كل ثنائية كلاسيكية انقسم اليها الفكر قبل ابن عربي ، نرى انه يتبنّاها حديّ تركيب جدلي.وانطلاقا من هذه القاعدة ـ لا نقول انها عامة كي لا نخالف مبدأ التدقيق العلمي ، وان كانت كذلك ـ يستطيع القارىء ان يتكهن الكثير من نظرياته ومواقفه حتى التي لم يتسنّ له مطالعتها .

وبصدد التشبيه والتنزيه ، نظر ابن عربي في النصوص القرآنية والاحاديث الشريفة فرأى ، في المرحلة الاولى اشارات الى تشبيهه تعالى بالمخلوقات . **فقَبِلَ التشبيه** .

ثم في مرحلة ثانية ، تدخَّل الفكر ليقدس الحق ، وينزهه عما لا يليق به تعالى ، مما قد يستشف منه تشبيهاً بالمخلوقات . **فقالَ بالتنزيه** .

ثم في مرحلة ثالثة تفاعلت مقدماته بحركية أضحت معروفة ، ومن مميزات تفكيره الديناميكي الحيّ لتؤلف : تنزيهاً في تشبيه ، وتشبيهاً في تنزيه . ولكن هاتين العبارتين لا تشفان عن كنه رأيه ، الذي هو ليس جمعاً وتوفيقاً او تلفيقاً ، بل هو تركيب أصيل يبرز عند تعمق دراسة نظرياته وتفهمها .

وهكذا خلال هذه الامثلة البسيطـة ، نستـطيع ان نلمس الاسس المحـركة لتفكير الشيخ الاكبر ، دون ان نخوض في نظرياته بل نعرفه الى القـارىء بايجـاز يوضح غموضه ، ونضع بين يديه ، الى جانب ما جاء في المعجم من مفردات ـ الخيط الجامع حبات تفكيره الفذّ .

خطة بحث المفردات

ابتدرت بحث كل كلمة بمعناها اللغوي المستقى من احد المعجمات ، ليتسنى للقارىء ان يلمس مدى اقتراب ابن عربي وابتعاده في الوقـت نفسـه عن المعنـى اللغوي للكلمة . فقد جعلت المعنى اللغوي ، في بساطته المقصودة مرآة لاصطلاح الشيخ الاكبر .

وتحددت بمعجم واحد تقريبا هو معجم مقاييس اللغة ، لاحمد بن فارس لما يتمتع به من مزية منطقية ، إذ جمع الى ايجازه شمول كل الاصول التي يمـكن ان تتفرع اليها الكلمة .

ثم ثنّيت المعنى اللغوي بمعنى الكلمة في القرآن . وقد حاولت الا ارجع قدر الامكان الى كتب التفاسير الكثيرة وذلك على عمد ، لان كل من انبرى لمحاولة تفسير القرآن ، كان يراه بمرآته هو ، ومن خلال تجربته هو ، ويفسره بالفن الذي برع به . فنغرق اذ ذاك في بحث قرآني يخرجنا عن مقصودنا . لذلك بذلت جهدي حتى اورد معاني الكلمة من القرآن ايراداً بسيطاً صافياً ، لا تشوبه النظريات ولا يفرّع عملي الى مصطلحات جديدة تثنّي المصطلحات موضوع معجمنا .

واخيراً في القسم الثالث ، حاولت تحديد مضمون الكلمة عند ابن عربي ولم يكن ذلك ليحصل دون عناء ، لاسباب متعددة منها المادي ومنها الفنـي . ولعـل السبب المادي الاكبر ، هو غزارة نتاج متصوف مرسية ، اذ بلغ من ضخامة نتاجه ان افراد له عثمان يحي رسالة دكتوراة ظهرت في مجلدين تكلم فيهما على اعماله فقط .

اما الصعوبـات الفنية ، فاهمهـا اننـا لا نلمس منهجـاً منـطقياً في عرضـه لنظرياته ، وربما كان هذا المنهج مقصوداً لذاته ، كما اشار البعض [ابو العلا عفيفي .

مقدمة الفصوص] وقد يكون عدم ترابطه صورة عن الواقع الذي نشأ عنه ، اذ ان معظم كتبه كانت جوابات عن سؤالات سألها احد تلاميذه ، او جوابا عن رسالة ارسلها اليه احد اصحابه ، فهي اذن ، لم تكن مقصودة لذاتها ، وربما كان ابن عربي لم يدون بعضها . بل كان يمليه على اتباعه باستطراد الاحاديث العادية ، التي يتسامر بها جماعة في مجلس ما .

وقد تخطينا ما تقدم ، بعزل كل النصوص التي يرد فيها المصطلح موضوع البحث على حدة ، ثم قارنا بعض هذه النصوص ببعضها ، واستخلصنا من ذلك المراحل التي مرت بها مضامينها ، فقسمنا بالتالي مضمون المصطلح الى نقاط ، تتعدد بتعدد المراحل المذكورة .

وقد ابتدرنا كل نقطة بتعريف مختصر يبين معنى الكلمة ، وحرصنا ان يجمع هذا المعجم الكثير من نصوص الشيخ الاكبر ، ليستنى للقارىء ان يعيش مفاتن لغته الجديدة وينفذ الى عمق تعبيره عنها : فالحقنا كل تعريف بشاهد او عدة شواهد من نصوصه ، التي تدعم ما اوردناه مقتصرين في شروحنا لهذه النصوص على الغامض منها .

ولعل السبب الاهم في ايرادنا هذه الشواهد في كل نقطة ، هو ان الكلمة او المصطلح بحد ذاته لدى تعريفه يتحول الى معنى فارغ من كل مدلول بالذات . وهذا المعنى الفارغ لا يأخذ مدلوله بالذات الا في نص .

لذلك عددنا النصوص معيدين بذلك « المفرد » الى دلالاته ، الى طبيعته التي فقدها عند عزله وتحديده .

استيعاب الكلمات :

والآن نسأل ما نتيجة صبرنا خلال سنوات حاولنا فيها فك طلاسم شيخنا الاكبر ، وتتبع التجربة الصوفية في سلوكها ومفرداتها ؟

الواقع ان عملاً كهذا ، لا يعتبر كاملا ، وذلك نظراً لضخامة المشروع . فمعجم صوفي تنتقي مفرداته من قمة تفتح التجربة الصوفية واللغة الصوفية ، في اطلالتها على الفلسفة بانواعها والفلك والجفر و . . . يجعل عملاً كهذا في حكم

المشروع الانساني، يضاف الى ذلك غزارة نتاج الشيخ الاكبر اذ ان فتوحاته تزيد على ثلاثة آلاف صفحة فقط ، والوصول الى مرتبة كمالية في عمل مماثل ، يتطلب جهد جماعة من الباحثين لأنه عندئذ قد يستوعب عشرات المجلدات ، اذ انه لا يقل في شيء عن القديس توما الاكويني الذي استغرقت مفرداته اربعة وعشرين مجلداً، كل منها في حوالى سبعماية صفحة من القطع الكبير Index thomisticus . ولكن هذا المعجم وان لم يكن كاملاً ، الا انه يعتبر خطوة علمية موضوعية . وبدء طريق قد نترافق بها ، ونكمل الدرب ما اتسع لنا السير فيه .

واخيراً ، نضع صفحاتنا هذه بين يدي القارىء ينبض كل حرف فيها في صراحة، بتقديرنا وحبنا لهذه الشخصية الفذة التي تألقت عبر نضج تجربتها الصوفية باصالة عربية حقيقية ، والتي استطاعت بصدق نبراتها ان تسد مسام الثغرة التي تفصلنا عن القرن السادس الهجري ، وتمدنا بذاك التواصل الحقيقي مع تراثنا العربي وحضارتنا الشرقية .

لا نكاد نجد بين مفكري الاسلام ، من تفتح هذا الدين في دمه فكان تجسيدا لتعاليمه وتحقيقاً لجزئياته كهذا الانسان القادم من مرسية . الذي استحق لقبه « محي الدين » .

بسيطاً في انقياده ، راسخاً في رؤيته ، اعطى القرآن ذاته فانسكب حرفاً حرفاً في كيانه،ساتراً بالصفات المحمدية ما كان من صفاته .

فنرى الاسلام في كلماته حياً نابضاً يجري في عروق الكون ، ونتلمس النبوة كأنها الآن اطلت من الغيب بالتشريع الاسلامي .

فمن كان الاسلام منه في الصدر بهذا الموقع فهو لا يخشى الكلمة [كثيراً ما يخشاها المنافق ، لانها تفضح صدق اعماقه] . لذلك تأتي احياناً في الاذن الغريبة على عالمه وفكره ، البعيدة عن منطلقاته ، شاذة الوقع مُنكرة ، يجفل قارئها خوف ملامستها حدود الكفر .

وما بين بساطة اعماقه الراسخة ، وخصوصية دلالة مفرداته ، توالت التصانيف زاهية بين مدح وذم . وانقسم المشرق الاسلامي فريقين بين مؤيد له ومنكر عليه .

وفي فرصة قريبة ، سنعود الى دراسة هذا التيار الصوفي الفكري الحيّ ، ليس في جزئيات مفرداته ، بل في كليات نظرياته . ونعلن امام الفكر الانساني اجمع تحدي ابتكار الشيخ الاكبر ـ على الرغم من القرون التي تفصلنا ـ لحصيلة ثقافتنا الشرقية والغربية المعاصرة .

الدكتورة سعاد الحكيم
بيروت ١٩٨١

١ ـ ابراهيم

في اللغة :

« قال الجواليقي هو اسم قديم ليس بعربي[١] وقد تكلمت به العرب على وجوه اشهرها : ابراهيم وقالوا ابراهام وقرىء به في السبع وابراهُم بحذف الياء وابرَهَم[٢] وهو اسم سرياني[٣] معناه : اب رحيم وقيل مشتق من البرهمة وهي شدة النظر حكاه الكرماني في عجائبه . . . » (الاتقان في علوم القرآن . السيوطي ج ٢ ص ١٣٨)

« البُرْهَمَةُ : ادامة النظر وسكون الطرف » (لسان العرب مادة « برهم »)

في القرآن :

(أ) يمثل ابراهيم في القرآن الفكر الانساني في تطلعه الى الحقيقة المطلقة عبر مراحل نضجه ، فنراه يبحث عن معبوده في المحسوسات اولاً ثم يترقى من خلال صفة الثبوت، الى التجريد فتتجلى له الحقيقة . . . بعض المتكلمين يرجعون في طريقة برهانهم على وجود خالق، الى طريقة استنتاج ابراهيم ان الآفلات ليست بآلهة وذلك في النص القرآني المشهور .

« فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . . . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر . فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون » (الانعام من آية ٧٦ ـ ٧٩)

(ب) اشار القرآن الى مراتب الكمال التي تحقق بها ابراهيم عليه السلام[٤] ، فهو : صديق ، نبي ، رسول ، مام ، وخليل الحق[٥] .

(١) « واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقاً نبياً » (١٩ / ٤١)

(٢) « ولقد ارسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة » (٥٧ / ٢٦)

(٣) **وكما نص القرآن على خلافة داود فقد نص على امامة ابراهيم .**

« وقال اني جاعلك للناس اماماً » (٢ / ١٢٤)

(٤) **اما عن الصفة التي اضحت لقباً له فنقول : « ان كلاً من الانبياء العظام** يوصف بوصف خاص وينسب الى الله تعالى بلقب مخصوص ، فآدم (ع) صفيّه ،ونوح (ع) نجيّه . . . وكان موسى (ع) كليمه . . . وكان عيسى (ع) كلمته وروحه . . . واما ابراهيم (ع) فقد جعله الله تعالى لنفسه خليلاً . . . »[٦]

« واتخذ الله ابراهيم خليلاً » (٤ / ١٢٥)

(ج) **يتميز ابراهيم عليه السلام عن بقية انبياء القرآن بذاك النسب الذي يربط الاسلام به ،بل بالاحرى نسبين : نسب جسدي ونسب معنوي .**
النسب الجسدي يتلخص في انه عليه السلام هو جد رسول الله ﷺ[٧] . والنسب المعنوي ورد في التنزيل :
« ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً[٨] مسلماً وما كان من المشركين » (٣ / ٦٧)

« ملة ابيكم ابراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل » (٢٢ / ٧٨)

عند ابن عربي :

* **ابراهيم رمز لحقيقة الانسان الكامل التي من ناحية تجمع في كونها جميع الحقائق الالهية،ومن ناحية ثانية المحل والمجلى والمظهر الكامل للحق[٩] . يعتمد ابن عربي في بيان هذه المرتبة على كلمة « الخليل[١٠] » : فالحق يتخلل صورة ابراهيم،وابراهيم يتخلل جميع ما اتصفت به الذات الالهية ،فهناك تبادل في فعل التخلل والدليل عليه تبادل ظهور كل من الحق والخلق بصفات الاخر ، وليس المتخلِّل والمتخلَّل سوى الظاهر والباطن[١١] ،يقول :**
« . . . انما سمي الخليل خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية قال الشاعر[١٢] :

قد تخللت مسلك الروح مني   وبه سمي الخليل خليلا

كما يتخلل اللون المتلون . . . او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام . . . الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات . . . الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق . . . فالمتخلِّل محجوب بالمتخلَّل . . . فاسم المفعول هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور » . (فصوص ج ١ ص ص ٨٠-٨١) .

وهذا التبادل في الظهور بين الحق والخلق يؤدي في الواقع الى مقامي قرب النوافل وقرب الفرائض ،فعندما يتخلل الحق الخلق يظهر حكم مقام قرب النوافل . وعندما يتخلل الخلق الحق يظهر حكم مقام قرب الفرائض[١٣]. يقول :

« فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ،فيكون الخلق جميع اسماء الحق: سمعه وبصره (= مقام قرب الفرائض) . وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه (= مقام قرب النوافل) . . . » (فصوص ٨١/١) .

وهكذا تتخلل المحب الهيمان[١٤] صفات محبوبه ،وتوجد علاقة[١٥] منشؤها حبي وصورتها : تبادل الظهور بين المحب والمحبوب ،وهما هنا الحق والخلق . وقد اشاح الحاتمي في تعبيره عن هذه العلاقة الحقية الخلقية عن كل المفردات الموحية بالحلول ،واكتفى باشارات تمثيلية على ايحاءاتها المادية : التخلل ـ التغذية[١٦].والتغذية تصور فعل تخلل الظاهر الباطن ،والباطن الظاهر .

فعندما يتخلل الظاهر الباطن يغذيه بالاحكام[١٧] وعندما يتخلل الباطن الظاهر يغذيه بالوجود[١٨] ولا يجب ان نؤخذ بمادية تشبيه ابن عربي فنظن اثنينية بين المتخلِّل والمتخلَّل او المتغذِّي والمتغذَّى ،بل هي مجرد صور تشبيهية يحاول بها ان يشير الى نوعية معينة من العلاقة بين وجهي الحقيقة : الحق والخلق .

يقول :

« فانت غذاؤه بالاحكام ، وهو غذاؤك بالوجود . . .

لذاك الحق اوجدني فأعلمه فأوجده . . .

ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمى خليلاً لذلك سنّ القِرَى[١٩] وجعله ابن مَسَرّة مع ميكائيل للارزاق . . . فان الغذاء يسرى في جميع اجزاء المغتذى كلها وما هنالك اجزاء.فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها بالاسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا . . . » (فصوص ١ ص ص ٨٣/ ٨٤) .

* ان ابراهيم هو الاب الثاني للمسلمين[20] .

---

(١) قوله ليس بعربي يريد ان اللفظ ليس من اللغة التي كان يتكلم بها عرب الجاهلية ، ولكن هذا الاسم سامي عربي قديم معناه ابو الخصب او ابو الرهم ، لان الراء والهاء والميم اصل يدل على خصب ، كما جاء في معجم مقاييس اللغة .

(٢) الفيروزابادي في قاموسه يذكر لغة اخرى وهي ابراهوم وعلى الارجح انها لهجات في اللغة العربية القديمة .

(٣) تباينت الاراء في منشأ كلمة « ابراهيم » فأرجعها البعض الى اصل سرياني (السيوطي) او اعجمي (لسان العرب . الاصل « برهم ») ، وترجعها القواميس الانكليزية على وجه العموم الى اصل عبري (Webester «Abraham») والارجح انه سامي عربي قديم كما تقدم الكلام عليه .

(٤) من مراتب الكمال هذه ما هو عام بين جميع الانبياء : كالنبوة ، ومنها ما هو خاص : كالامامة والخلة . راجع « امامة » « خلة » في هذا المعجم .

(٥) يراجع فيما يتعلق بابراهيم كشخصية تاريخية ودينية :

- دائرة المعارف الاسلامية ، النسخة العربية مادة ابراهيم .
- الثعلبي قصص الانبياء ط . القاهرة ١٣١٢ هـ . ص : ٤٣ ، ٤٧ ، ٥٩ ، ٦٠
- الكسائي قصص الانبياء ص ١٢٨ ، ١٤٥ ، ١٥٣ .
- الطبري ج ١ ص : ٢٢٠ ، ٢٢٥ .
- ابن الاثير ج ١ ص ٦٧ ، ٩٨ .

اجتلت المراجع المتقدمة صورة النبي ابراهيم ببعديها الديني والتاريخي من القرآن الكريم ، فبرز من خلالها حنيفاً مسلماً وابا للمسلمين . مما يغري بالمقارنة مع صورته في الموسوعات الاجنبية والكتابات المسيحية .

راجع :

— Encyclopaedia Americana. International. ed. 1972. Art. Abraham

—Encyclopaedia Britannica 1972 Art. Abraham (Traditions about Abraham- in Genesis Figure of Abraham Elsewhere in the Old Testament- Abraham in Judaism and in the New testament- Abraham as a Historical Figure- Abraham's religious significace

—Encyclopedia Universales. Art. Abraham.

- Vocabulaire de théologie Biblique 3eme éd. 1974 Art. Abraham.

(٦) تواريخ الانبياء : تأليف حسن اللواساني ط . اولى بيروت ١٩٦٤ ص ٦٥ .

(٧) تواريخ الانبياء ص ٦٥ .

(٨) لقد اورد المرجع السابق ان الحنيفية ملة ابراهيم وهي السنن العشر التي امره الله تعالى وامته باتباعها . فليراجع ص ٦٦ .

(٩) ان ابراهيم اتم مجلى من حيث انه الانسان الكامل في زمنه ، والانسان الكامل يترقى في مراتب الخلافة ، فلا يلزم من كمال الانسان كمال خلافته . يقول ابن عربي :

« ان معنى الانسانية هو الخلافة عن الله وان الخلافة عن الله مرتبة تشمل : الولاية والنبوة والرسالة والامامة والامر والملك . . . وجمع [الله] لابراهيم الولاية والنبوة والرسالة وابتدا الامامة . . . » (بلغة الغواص ق ٥٤)

انظر « خليفة » « خلافة » .

(١٠) يقول ابو العلا عفيفي في تعليقه على اشتقاق كلمة خليل : « والخليل اذا أُخذت لاعلى انها من الخلة اي الصداقة ، بل على انها من التخلل وهو السريان ـ وهذا بالضبط مايفعله المؤلف ـ فهمنا لِمَ اعتبر ابراهيم مثالاً اعلى من امثلة الانسان الكامل . . . » (فصوص ٢ / ٥٧)

على ان الملاحظ ان ابن عربي لا يحيد عن الخلة الى التخلل . فالخلة والتخلل اصل واحد وهذا مما تؤيده اللغة العربية يقول احمد بن فارس : « خل : الخاء واللام اصل واحد يتقارب فروعه . . . فاما الخليل الذي يُخالّك ، فمن هذا ايضاً كأنكما قد تخاللتما . . . »

(معجم مقاييس اللغة)

كما تؤيده تفاسير القرآن للآية الكريمة « واتخذ الله ابراهيم خليلاً » يقول البيضاوي في شرحها :

« والخلة من الخلال فانه ود تخلل النفس وخالطها . . . » (انوار التنزيل ج ١ ص ١٠٣)

(المرجع نفسه ج ١ ص ٥٦ تفسير الخلة) .

ويتضح موقف ابن عربي في الخلة والتخلل من جملته في الفتوحات :

. وقال : « ما ثَمَّ الا اسماؤه وليست سواه وما هي دلائل عليه بل هي عينه ، وقد تخللها المتخلق الكامل فهو الخليل . . . وقد نال محمد ﷺ الخلة والوسيلة بدعاء امته . . . » (ج ٤ ص ٤٠٤)

راجع معنى « خلة » عند ابن عربي .

(١١) ان ابراهيم يمثل كمال التخلل الالهي للصورة الانسانية ، وهذا لا يعني انه انفرد بالتخلل الالهي . فان الحق يتخلل كل صور الموجودات ويظهر في كل فرد من الممكنات ، الا ان كمال ظهوره وتجليه وتخلله في صورة ابراهيم عليه السلام .

راجع « ظاهر ـ باطن » .

(١٢) الشاعر هو بشار :

« وقال : ثعلب : انما سمي الخليل خليلا لان محبته تتخلل القلب فلا تدع فيه خللا الا ملأته وأنشد الرياشي قول بشار :

قد تخللت مسلك . . . » (ادب الدنيا والدين الماوردي مطبعة السعادة ١٩٢١ ص : ٢١)

(١٣) راجع « مقام مقرب الفرائض » و « مقام قرب النوافل » .

(١٤) ان الخلة والتخلل صفة المحب المفرط في محبته « ولذلك جعل شيخنا الاكبر عنوان الفص الابراهيمي : « فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية » .

كما يراجع : Corbin L'imagination creatice p. 231—

(١٥) يرى كركيغارد في كتابه «Crainte et tremblement» انه في بعض اللحظات يحدث اتصال بين البطل وبين الله ، وفي هذه الاحيان تبطل القواعد الخلقية . وفي ضوء هذا الفكر تكلم في مسألة ابراهيم وذبح ابنه . على حين نجد ابن عربي يستعين بنظريته في « عالم الخيال » ورموزه واوهامه التي تحتاج الى تعبير . يقول : « . . . قال [ابراهيم (ع)] لابنه « اني ارى في المنام اني اذبحك » [٣٧ / ٢ .] والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها . . . فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة »
(فصوص ١ / ٨٥)

(١٦) انظر بخصوص التغذية وعلاقتها بالحب والخلة :

— Corbin: L'imagination p 99 et suiv.

(١٧) من حيث ان عين الممكن هي التي تجعل الحق بمألوهيتها الهاً .

(١٨) لا يقوم الممكن الا بالحق . فالوجود الحقيقي لله فقط ، راجع « خلق جديد » و« وجود » .

(١٩) الضيافة . راجع كتاب «تواريخ الانبياء» السنن العشر التي سنها ابراهيم (ع) ص ٦٥ .

(٢٠) راجع « الاب الثاني » المعنى « الرابع » .

٢ ـ الأبُ

في اللغة :

« الهمزة والباء والواو تدل على التربية والغذو . . . وبذلك سمي الاب أبا . . . قال الخليل : الاب معروف والجمع آباء وأبوه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « ابو »)

في القرآن :

لقد وردت كلمة أب في القرآن مضافة الى الانسان فقط « اباكم » « ابانا » « أباه » « ابت » «ابوهم» . . . وفي جميع اضافاتها لم تخرج عن معنى الوالد .

عند ابن عربي :

* الاب هو الاول[1] ،فيكون اول شخص من كل نوع « أبا » لجميع افراده مثلا : آدم اول البشر يكنى بأبي البشر . يقول ابن عربي :

« كما كانت كنية آدم ابو[2] البشر ، فالاول . . . أب . . . كآدم لسائر البشر . . . » (ف ٤ / ٢٩٨) .

***

* الاب هو الوالد مطلقا ،وهو صفة ونسبة تلحق الشخص من وجه ولا تستغرقه ،بحيث ان يكون الشخص نفسه والداً لولد هو ابن له من وجه آخر ونسبة اخرى . يقول :

« . . . فكل من له عليك ولادة من اي نوع وفي اي صورة كان ، فهو ابوك ، وكل من لك عليه ولادة من اي نوع كان وفي اي صورة كان . . فهو ابنك ، فقد يكون ابنك . . . عين ابيك ، فيكون له عليك ولادة ولك عليه ولادة . . . » (ف ٤ / ١٥٦)

« . . . ان الابوة والبنوة من الاضافات والنسب، فالاب ابن لأب هو ابن له، والابن اب لابن هو أب له . . . » (ف ١ / ١٤٣) .

***

* الاب هو المؤثِر والمُحِيل في مقابل المؤثَر فيه والمستحيل (أمّ) ،والصفة العالمة في مقابل الصفة العاملة (امّ) ،والفاعل بالنسبة للقابل (امّ)[3] .

يقول الشيخ الاكبر ،

« فكل مؤثر أب . . . » (ف ١ / ١٣٨) .

« فالمحيل أب والمستحيل أمّ ، والاستحالة نكاح ، والذي استحال اليها ابن » (ف ١ / ١٣٩) .

« فالصفة العلامة [العالمة] أب فانها المؤثِرة فيها . . . » (ف ١ / ١٤٠) .

***

* الاب هو الاصل العقلي الروحي الذي ينتسب اليه الولد في مقابل الاصل الجسمي الطبيعي (أمّ)[4] .

كل اثر او « ولد » هو نتيجة ،ولا يكون الا عن مقدمتين ،هما الاصلان المشار

اليهما أعلاه .

« فلا يكون أمر الا عن امرين ولا نتيجة الا عن مقدمتين »

(الفتوحات السفر الاول فقـ ٣٠) .

يقول ابن عربي :

« ولهذا كان العالم على صورة الحق ، فمن غلب عليه **طبعه** كان شبهه بأمه اقوى من شبهه بأبيه ، ومن غلب عليه **عقله** كان شبهه بأبيه اقوى من شبهه بأمه . . . » (ف ٤ / ١٥١) .

« فهذا كله من حقوق الام التي هي طبيعة الانسان ، وابوه هو الروح الالهي . . . » (ف ٣ / ٣٢٠) .

***

*** الاب هو المُمِد للولد(٥) ولكن امداده لا يستغرق الولد ككل ، لذلك نجد الولد ينسب جزئياً اليه من الوجه المناسب للامداد ، فيكون شخص مثلاً ابا لشخص آخر بالعلم أو بالمال أو . . . يقول :**

« فرق بين ولد الطين وولد الدين في الميراث ، الدين للعلم والطين للمال . . . ابوك من انفق عليك ، فان انفقت على ابيك فأنت ابوه . . . »

(كتاب التراجم ص ٣٥) .

---

(١) راجع « أول »

(٢) ينبغي ان يكون اللفظ ابا البشر (اي خبر كان) ولكن لما وردت على هذا الشكل يمكن اعتبار اسم كان مضمراً اي القضية او القصة او الرواية وهو وارد مثله في الادب .

(٣) راجع المعنى الثالث لكلمة « أمّ »

(٤) راجع المعنى الرابع لكلمة « أمّ »

(٥) راجع « ابو الورثة »

٣ ـ آباؤنا

عندما يتكلم ابن عربي على الآباء وينسبها الى الضمير المتصل ، يقصد جملة المسلمين المؤمنين ، وبخاصة الاولياء اخوانه :

(أ) فأول أب لهذا الولي المسلم المؤمن هو محمد ﷺ من حيث انه أبو الارواح والاصل الروحي الذي صدر عنه هذا الولي .

(ب) والاب الثاني لهذا الولي هو آدم عليه السلام ،من حيث أنه ابو الاجساد والاصل الجسمي الذي صدر عنه هذا الولي .

(ج) والاب الثالث هو نوح عليه السلام ،من حيث انه اول رسول أرسل ، ويستدل شيخنا الاكبر على كون نوح اول رسول وكل من سبقه كان نبياً لا رسولاً : ان كل الانبياء السابقين كانت رسالتهم في ،بينما نوح الى[1] .

« وما ارسلنا في قرية من نبي . . . » (٧/ ٩٤)

« لقد ارسلنا نوحا الى قومه . . . » (٧/ ٥٩) .

(د) الاب الرابع هو ابراهيم عليه السلام ،فهو ابو الاسلام ،وهو الذي سمّانا مسلمين وهو ابونا بنص القرآن [انظر «« الاب الثاني » المعنى « الرابع »] .

والنص التالي لابن عربي يثبت ما ذهبنا اليه في آبائنا الاربعة :

« ان اصل أرواحنا روح محمد ﷺ ، فهو أول الآباء روحاً ، وآدم أول الآباء جسماً ، ونوح اول رسول أرسل ، ومن كان قبله انما كانوا انبياء كل واحد على شريعة من ربه ، فمن شاء دخل في شرعه معه ومن شاء لم يدخل . . . « وان من أمة الا خلا **فيها** نذير » (٣٥/ ٢٤) ليس بنص في الرسالة، وانما هو نص في أن في كل امة عالماً بالله وبأمور الاخرة وذلك هو النبي لا الرسول ، ولو كان الرسول لقال **اليها** ولم يقل فيها[2] . . . فأول شخص استفتحت به الرسالة نوح عليه السلام ، واول روح انساني وجد روح محمد ﷺ واول جسم انساني وجد جسم آدم . . . فهؤلاء الاباء الثلاثة هم آباؤنا فيما ذكرنا ، والاب الرابع هو ابراهيم عليه السلام ، وهو ابونا في الاسلام وهو الذي سمّانا مسلمين . . . فانظر من كانت هذه مقدماته وهو **محمد** وآدم **ونوح وابراهيم** عليهم السلام ومن كان ابوه هؤلاء المذكورين فلا أسعد منه وهو ارفع الاولياء . . . » (ف ٣/ ٥٠)

---

(١) نلاحظ ان التنزيل العزيز لم يتقص ربط النبوة بالحرف «في» والرسالة بالحرف «الى»:
- « كما ارسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا » (٢/ ١٥١)
منكم = من العرب . تفسير النسفي ج ١ ص ٨٣ ،

- « هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم » (٦٢ / ٢)

في الاميين = في العرب . تفسير ابن عباس ص ٤٧٠ ،

(٢) اشارة الى الآية « وما ارسلنا في قرية . . . » (٧ / ٩٤)

٤ - الأبُ الأول

مرادف : **اول الآباء .**

الاب الاول هو اول أصل يتولد عنه الاثر او المولود ، وهذا المصطلح عند ابن عربي لا يعبر عن ذات واحدة مميزة يمكن تسميتها بالاب الاول بل هي مرتبة كونية تطلق على كل من يشغلها : مثلاً ، اذا أخذنا اجسام اشخاص الجنس البشري نجد ان اول أصل تولدت عنه هو آدم ، اذن آدم : الاب الاول لاجسام اشخاص الجنس البشري . . ولكن في الروحانيات نجد ان « حقيقة محمد » ﷺ هي الاب الاول وهي ابو آدم وأبو العالم ، ويمكن حصر مضمون الاب الاول عند ابن عربي في شقين رئيسين :

***

*** الاب الاول هو آدم (= أبونا ، والدنا)**[1]

يظهر من خلال ما تقدم ان الاب الاول لاجسام اشخاص الجنس البشري هو آدم ، اذ انه اول جسم ظهرت عنه الاجسام . يقول ابن عربي :

« . . . فأول موجود ظهر من الاجسام الانسانية كان آدم عليه السلام، وهو الاب الاول من هذا الجنس . . . وهو أول من ظهر بحكم الله من هذا الجنس ، ان الفضل بيد الله ، وان ذلك الامر ما اقتضاه الاب الاول لذاته . . . »

(ف ١ / ١٣٦) .

وفي جملة ابن عربي الاخيرة « ان الفضل . . . لذاته » تثبت بوضوح كلامنا في ان مصطلح الاب الاول لا يعبر عن ذات واحدة مميزة بل هي مرتبة كونية . يقول

« . . . فلنتكلم على سَفَر [= يقصد سفر آدم في هبوطه الى الارض] الاب الجسمي [آدم] وهو ابو محمد ﷺ وابو بني آدم كلهم خاصة . . . »

(كتاب الاسفار ص ٢٣) .

« آدم اول الآباء جسماً . . . » (ف ٣ / ٥٠) .

***

* الاب الاول هو الروح الكلي[2]

مرادف : اول الآباء[3] ، الاب الاكبر

في الروحانيات نجد ان جميع الارواح صدرت عن « روح واحدة » ، هذه الروح الواحدة هي ما يعبر عنها احياناً ابن عربي بالروح الكلي وحقيقة محمد ﷺ والعقل الاول والعقل الاكبر . . . وهذه الروح الواحدة بفعل صدور جميع الارواح عنها كانت « الاب الاول »

يقول الحاتمي :

« . . . فانه أول ما خلق الله العقل وهو الذي ظهرت منه هذه العقول . . . فهو أول الآباء ، وسمّاه الله في كتابه العزيز الروح واضافه اليه . . . « فاذا سويّته ونفخت فيه من روحي» (٢٩/ ١٥ - ٧٢/ ٣٨) وهو هذا العقل الاكبر . . . » (ف ٢ / ٦٧)

« . . . ذلك ان النفوس خلقت من معدن واحد كما قال تعالى : « خلقكم من نفس واحدة » [٣٩/ ٦] وقال بعد استعداد خلق الجسد « ونفخت فيه من روحي » [٢٩/ ١٥] فمن **روح واحدة** صح السر المنفوخ في المنفوخ فيه وهو النفس . . . فلما كان اصل هذه النفوس الجزئية الطهارة من حيث ابيها[4] . . . » (ف ٢ / ٢٧٢)

« **الاب الاول في الروحانيات** ، وهو ابو آدم وأبو العالم ، وهو حقيقة محمد ﷺ وروحه[5] . . . » (كتاب الاسفار ص ٢٣) .

« اعلم ايدك الله ، ان اصل ارواحنا روح محمد ﷺ **فهو اول الآباء روحاً** . . . » (ف ٣ / ٥٠)

---

(١) كثيراً ما ترد كلمة « ابينا » او « **والدنا** » عند ابن عربي مضافة ، دون بيان ، الى ضمير الجمع المتصل ويقصد بهذا الضمير المتصل البشر ، فيكون أبونا او والدنا هو ابا البشر : آدم .
« بها قد استخلف الرحمن والدنا . . . [اشارة الى الآية : اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة « ٢/ ٣٠ »] » (ف ٤/ ٣٦) .
« الاملاك . . . وهم تلامذة اول الاباء . . . فالبنون ما عندهم من العلم الا ما نقل اليهم

الملأ الاعلى مما استفاده من ابيهم [اشارة الى الآيتين « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » ٢ / ٣١ « قال يا آدم انبئهم باسمائهم ، فلما انباءهم باسمائهم » ٢ / ٣٢] . . . فالملأ الاعلى وسائط بيننا وبين ابينا . . . » (ف ٤ / ٣٦١) .

(٢) راجع « ابو الارواح »

(٣) راجع « اب علوي » المعنى « الثاني » .

(٤) هكذا في الاصل ، ومن المعلوم ان « حيث » تضاف الى الجملة لا الى اللفظ على انه مبتدأ وعليه ينبغي ان يكون الاسم الوارد بعدها مرفوعاً على انه مبتدأ فقد وردت اضافتها نادراً الى المفرد .

(٥) راجع « الحقيقة المحمدية »

٥ ـ الأبُ الثاني

الاب الثاني هو المقدمة الثانية التي تبعث على ظهور النتيجة.فالاثر او الولد لا يكون الا عن مقدمتين او أصلين « فلا يكون أمر الا عن امرين ،ولا نتيجة الا عن مقدمتين » (ف ١ / ٥٠) . المقدمة الاولى هي بمثابة الاب الاول[١] ، والمقدمة الثانية بمثابة الاب الثاني (كما يسميها ابن عربي احيانا « أمّا » من حيث انها ثانية ،وتحتفظ المقدمة الاولى بصفة « الاب ») .

وهكذا يتغير اسم المقدمة ومضمونها بتغير شخص الاثر او « الولد » موضوع البحث ،بحيث يكون المضمون نفسه أباً أولاً لأثر ،وأباً ثانياً بالنسبة لآخر . مثلاً : آدم هو أب أول للاجسام ،واب ثان كما سيأتي ذكره .

ويمكن ايضاح جملة المقصود بالاب الثاني عند ابن عربي كالآتي :

***

*** الاب الثاني هو النفس الكلية ،أو « حواء »[٢] كما يصورها ابن عربي . ان العالم هو الاثر المولود من تداخل مقدمتين هما : العقل الاول والنفس الكلية . ويحتفظ العقل الاول بلقب الاب الاول عند ابن عربي اما النفس الكلية (او حواء) فهي :**

(١) أمّ من حيث انها منفعلة ومؤثر فيها والعقل فاعل مؤثِّر .

(٢) أب ثان[٣] من حيث انها المقدمة الثانية او الاصل الثاني المؤثِّر في بروز العالم ،والعقل أصل أول .

يقول ابن عربي :

(١) « والنفس الكلية هي . . . محل القاء القلم الالهي . . . وكل ما دونها فهو من عالـم التولـد ، العقـل [= العقـل الاول ، القلـم الاعلى] أبـوه والنفس امه . . . » (ف ٢ / ٤٢٩) .

(٢) « . . . للأب الثاني الذي هو النفس الكلية . . . » (ف ١ / ١٤١) .

« ثم فصّل عنه [عن الاب الاول = آدم] أباً ثانياً سماه أمّاً ، فصح لهذا الأب الاول ، الدرجة عليها [= حواء = الام = الاب الثاني] لكونه اصلاً لها . . . » (ف ١/١٣٦) .

***

*** الاب الثاني هو الطبيعة .**

(١) الاباء العلويات للعالم في معناها الثاني اربعة [راجع « الاب العلوي »] :
العقل الاول ، النفس الكلية ، الطبيعة ، الهباء .
اما العقل الاول فمهما اختلفت الاعتبارات نراه دائماً أول الاباء .

في حين ان النفس الكلية يمكن اعتبارهـا أمّـاً من حيث انفعالهـا للقلـم الاعلى ، فتترك مكانتها الثانية للطبيعة التي هي بدورها فاعلة مؤثرة في الهباء . فهكذا تكون الطبيعة الابالثاني ، اي الفاعل المؤثر الثاني بعد العقل الاول .

اذن هذه الاباء الاربعة ليست اصولاً منفصلة للعالم بل متداخلة تتوالـد فيما بينها ، وكونها اباء للعالم لا يمنع ان تكون امهات فيما بينها .

(١) اذا اعتبرنا معنى : أب = مؤثِر

العقل الاول ← أب اول
النفس الكلية ← أم
الطبيعة ← أب ثان
الهباء ← أم

(٢) اذا اعتبرنا معنى : أب = اصل

العقل الاول ← اب اول
النفس الكلية ← اب ثان
الطبيعة ← اب ثالث
الهباء ← اب رابع

يقول ابن عربي :

« وبعد ان عرفت الاب الثاني [النفس الكلية] من الممكنات، وانه أمّ ثانية للقلم الاعلى . . . فكان اول أم ولدت توأمين . فأول ما ألقت الطبيعة ثم تبعتها

بالهباء . . . فانكح الطبيعة الهباء فولد بينهما صورة الجسم الكلي وهو اول جسم ظهر ، فكان الطبيعة الاب ، فان لها الاثر ، وكان الهباء الام فان فيها ظهر الاثر . . . » (ف ١/ ١٤٠) .

(٢) يظهر مما تقدم ان الطبيعة هي الاب الثاني من حيث تأثيرها في الهباء وترتيبها بعد العقل الاول ، اما هنا فان الطبيعة تعتبر أباً ثانياً من حيث انها الاصل الثاني او المقدمة الثانية لوجود العالم، وان كانت في مضمونها أماً من حيث انفعالها للحق [راجع « الام العالية الكبرى للعالم »] .

يقول الشيخ الاكبر :

« وليست الا الطبيعة في هذه الدار فانها محل الانفعال . . . لانها للحق بمنزلة الانثى للذكر . . . » (ف ٤/ ١٥٠) .

« فلما كان اصل هذه النفوس الجزئية الطهارة من حيث ابيها[٤] [الاب الاول = الروح الكلي] ولم يظهر لها عين الا بوجود هذا الجسد الطبيعي فكانت الطبيعة الاب الثاني . . . » (ف ٢/ ٢٧٢) .

***

*** الاب الثاني هو آدم .**

راجع كلمة « آباؤنا » في هذا المعجم .

***

*** الاب الثاني هو « ابراهيم » عليه السلام[٥] .**

عندما يذكر ابن عربي آباءنا [راجع هذا المصطلح] يصل الى أربعة ، اما الان فنجد ان ابن عربي يحصر نسبنا في أبوين ، والمقصود بالاضافة هنا « الانسان المسلم » فيكون عدد آباء الشخص المسلم اثنين[٦] ، ينسب اولاً الى اقرب أب وهو الاب الاول له ، محمد ﷺ . ثم يأتي بعده أب ابعد قليلا ينسب اليه كذلك وهو ابراهيم عليه السلام . اما كون ابراهيم أبا للمسلمين فان القرآن قد أثبت ذلك . يقول ابن عربي :

« الاب الثاني الذي سمّانا مسلمين[٧] » (ف ١/ ٥)

---

(١) راجع « اب اول »

(٢) راجع « انثي »
(٣) راجع « الاب العلوي » في هذا المعجم ، لأن « الآباء العلويات » في المعنى (الثاني) اربعة ، ثانيها النفس الكلية .
(٤) في النص «ابيها» انظر الحاشية رقم (٤) مفرد « الاب الاول »
(٥) راجع « ابراهيم »
(٦) ينظر ابن عربي هنا الى الاب كأصل روحي ديني .
(٧) اشارة الى الآية « ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل . . . » (٢٢ / ٧٨) .

٦ – أبٌ عُلويّ

ان كلمة « اب علوي » تقابل عند ابن عربي « أما سفلية » . ولذلك تخضع في شرحها لنظرية الخلق نفسها في مرحلتي فيضها : الاقدس والمقدس[١] ويكون بالتالي مضمون الأب العلوي :

***

*** الاباء العلوية هي الاسماء الالهية .**

ان الاسماء الالهية هي أول مؤثِّر وباعث على وجود الخلق[٢] ،لان المشيئة[٣] التي ارادت اظهار الخلق ترجع الى الحضرة الالهية من حيث الاسماء ، لا الذات . فالاسماء هي التي توجهت على الاعيان الثابتة لاظهارها[٤] .

وهكذا يكون : اول باعث توّجه الى اظهار عين الخلق هو في مرتبة الاب العلوي للخلق . يقول ابن عربي :

« . . . فلو رأيت . . . توجهات هذه الاسماء الالهية الاعلام لرأيت امراً عظيماً . . . وبعد ان أشرت الى فهمك الثاقب ونظرك الصائب بالاب الاول الساري وهو الاسم الجامع[٥] الاعظم الذي تتبعه جميع الاسماء . . . »
(ف ١ / ١٣٩) .

***

*** الاباء العلويات اربعة[٦] : العقل الاول – النفس الكلية – الطبيعة الكلية – الهباء .**

ان المضمون الثاني للآباء العلويات ، اي العقل الاول والنفس الكلية والطبيعة الكلية والهباء هي اسباب موضوعة بالوضع الالهي ، بخلاف المضمون الاول [= الاسماء الالهية] .

يقول ابن عربي :

« فلنشرع [الان بعد الكلام على الاسماء] في الآباء الذين هم اسباب موضوعة بالوضع الالهي » (ف ١/ ١٣٩) .

ان هذه الاباء العلويات بمضمونها الثاني اسباب موضوعه في رأي ابن عربي ولذلك فصلها عن الحضرة الالهية جاعلاً اياها « العالم العلوي[٧] » .

يقول :

« ولما انشأ الله اجرام العالم كله . . . وجعل من مقعّر فلك السماء الدنيا الى آخر الافلاك بمنزلة الاب . . . » (ف ١/ ١٤١)

وبتوجه هذا العالم العلوي المتضمن الاباء العلويات الاربعة على الاركان الاربعة من عالم الطبيعة ،يوجد الله ما يتولد فيها .

« كذلك الاركان من عالم الطبيعة اربعة وبنكاح العالم العلوي لهذه الاربعة [الاركان] يوجد الله[٨] ما يتولد فيها » (ف ١/١٣٨) .

ويظهر من خلال النصوص التالية لابن عربي ،تضمين الآباء العلويات معاني : العقل الاول ،النفس الكلية ،الطبيعة الكلية ،الهباء[٩] .

يقول :

« . . . وبعد ان عرفت الاب الثاني من الممكنات وانه ام ثانية للقلم الاعلى [= اب أول] »(ف ١/ ١٤٠) .

« للأب الثاني الذي هو النفس الكلية » (١/١٤١) .

« كان مما ألقى اليها من الالقاء الاقدس الروحاني : الطبيعة والهباء . . . فالطبيعة والهباء أخ وأخت لاب واحد وام واحدة ، فانكح الطبيعة الهباء فولد بينهما صورة الجسم الكلي وهو اول جسم ظهر . . . ثم نزل التوالد في العالم الى التراب » (ف ١/ ١٤٠) .

---

(١) راجع الالفاظ التالية : « ام سفلية » « فيض اقدس » « فيض مقدس »

(٢) يقول ابن عربي في الفصوص : « لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماؤه الحسنى . . . ان يرى اعينها . . . » (ج ١ ص ٤٨) .

يراجع بهذا الموضوع : الفص الاول ج ١ ص ص ٤٨ ـ ٥٠ ، مع شرح عفيفي ج ٢ ص ص ٦ ـ ١٠ ،
ـ كما يراجع « اسم الهي »
(٣) راجع « مشيئة »
(٤) يبين ابن عربي في هذا النص كيف تكون اولى الامهات السفليات شيئية المعدوم الممكن ، واول الاباء العلويات الاسماء الالهية ، من حيث توجهها على الاعيان الثابتة لايجاد عينها :
« فأول الاباء العلوية معلوم واول الامهات السفلية شيئية المعدوم الممكن ، واول نكاح القصد بالامر واول ابن وجود عين تلك الشيئية . » (ف ١ / ١٣٩) [راجع « ام سفلية »]
(٥) الاسم الجامع = الله .
انظر « الاسم الجامع » .
(٦) يصف ابن عربي الآباء « بالعلويات » حين تكون اربعة [هذا المعنى « الثاني »] و« بالعلوية » حين يكون المراد بها الأسماء الحسنى وهي كثيرة [المعنى « الاول »] والتفريق في الوصف هذا متناسق تماماً مع التعبير العميق في اللغة العربية .
جاء في درة الغواص : « وكذلك اختاروا [العرب] ان الحقوا بصفة الجمع الكثير الهاء . فقالوا اعطيته دراهم كثيرةً واقمت اياماً معدودة ، والحقوا بصفة الجمع القليل الالف والتاء فقالوا : اقمت اياماً معدودات ، وكسوته اثواباً رفيعات . وعلى هذا جاء في التنزيل في سورة البقرة « لن تمسنا النار الا ايام معدودة » وفي سورة آل عمران « الا اياماً معدودات » كأنهم قالوا اولاً بطول المدة التي تمسهم فيها النار ثم تراجعوا عنه فقصروا تلك المدة » .

راجع : ـ الحريري . درة الغواص في اوهام الخواص . الطبعة الاولى . قسطنطينية سنة ١٢٩٩ ص ١١٧
ـ شرح درة الغواص . احمد شهاب الدين الخفاجي ص ١١٧ .
(٧) يشير ابن عربي احياناً الى الآباء العلويات الاربعة بالعالم العلوي او بالارواح . يقول :
« وبنكاح العالم العلوي . . . » (ف ١ / ١٣٨) .
« فالارواح كلها اباء » (ف ١ / ١٣٨) .

« أنا ابن آباء ارواح مطهرة » . (ف ١ / ١٣٨) .
(٨) ان ابن عربي لا يجعل الآباء العلويات سبباً في ايجاد الخلق ، بل سببا يوجد عنده الخلق ، فالفاعل الحقيقي هو الله .
« فانه [تعالى] قال « ان اشكر لي » [الآية ١٤/٣١] فقدم نفسه ، ليعرفك انه السبب الاول والاولى . ثم عطف وقال « ولوالديك » [الآية ١٤/٣١] وهي الاسباب التي اوجدك الله عندها . . . » (ف ١ / ١٤٢) .
(٩) لزيادة معرفة الاباء العلويات راجع الفتوحات ج ١ ص ص ١٣٨ ـ ١٤٣ .

٧ ـ أبو الأجسام الإنسانية

ابو الاجسام الانسانية ،هو الاب الاول الجسمي [راجع « الاب الاول » المعنى « الاول »] او الاصل الجسمي الذي عنه صدرت جميع الاجسام : آدم .

يقول شيخنا الاكبر :

« . . . وآدم اول الآباء جسماً . . . » (ف ٣ / ٥٠)

« فآدم ابو الاجسام الانسانية . . . » (ف ٣ / ٤٥٧)

ويشير ابن عربي احياناً الى آدم بالاب الثاني [راجع « الاب الثاني »] .

٨ ـ أبو الأرواح

ان ابا الارواح هو الاب الاول في الروحانيات [راجع « الاب الاول » المعنى « ٢ »] ويرجع السبب في تسمية « روح محمد » ابا الارواح الى انها اصل جميع الارواح ،واول روح ظهرت[1] .

يقول ابن عربي :

« اعلم ايدك الله ان اصل ارواحنا روح محمد ﷺ فهو أول الآباء روحاً . . . وأول روح انساني وجد روح محمد ﷺ . . . » (ف ٣ / ٥٠) .

« فأنت [محمد ﷺ] أب لنا في الروحانية . . . » (ف ١ / ٥) .

---

(١) هذا المعنى شائع عند المتصوفة يستمدونه عن جابر بن عبد الله حين سأل النبي ﷺ عن اول شيء خلقه الله ، فقال : هو نور نبيك يا جابر : راجع فهرس الاحاديث حديث رقم (١) .

٩ ـ أبو العالم

أبو العالم هو الاب الاول في الروحانيات [راجع « الاب الاول »] أي حقيقة محمد ﷺ فهو أصل العالم من حيث كونه أصل آدم كذلك الذي هو أبو الاجسام الانسانية .

يقول ابن عربي:

« الاب الاول في الروحانيات . وهو ابو آدم وأبو العالم ، وهو حقيقة محمد ﷺ وروحه . . . » (كتاب الاسفار ص ٢٣)

١٠ - أبُو الوَرَثَةِ

يرتبط هذا المصطلح في مضمونه « بالاب الاول » و « أبي الارواح » [راجع هذين المصطلحين في هذا المعجم] ، حيث يتضح ان ابن عربي يفرّع الوجود الروحي من نقطة وجودية واحدة هي « روح محمد » ﷺ ، فأول موجود بالروح هو محمد ﷺ وأول نبي في الوجود [لا في الظهور] هو محمد ﷺ [١]

وانطلاقاً من كون محمد ﷺ اول نبي ، فكل نبي ظهر بعد ذلك من آدم الى زمن محمد ﷺ هو وارث للعلم المحمدي[٢] ، وبالتالي كل ولي وارث كذلك للعلم المحمدي . فيكون « روح محمد » هو ابا الورثة ، والممد بعلمه لكل وارث له[٣] ، [راجع « اب » المعنى « الخامس »] .

يقول الشيخ الاكبر :

« . . . فآدم ومن دونه انما هو وارث محمد ﷺ لانه كان نبياً وآدم بين الماء والطين[٤] ، لم يكن بعد موجوداً ، فالنبوة لمحمد ﷺ ولا آدم[٥] . . . ومحمد ﷺ ابو الورثة من آدم الى خاتم الامر من الورثة ، فكل شرع ظهر وكل علم انما هو ميراث محمدي في كل زمان ورسول ونبي من آدم الى يوم القيامة ، ولهذا أوتي جوامع الكلم[٦] ومنها علم الله آدم الاسماء كلها[٧] . . . » (ف ٣ / ٤٥٦ - ٤٥٧) .

---

(١) راجع « وجود » و « ثبوت »

(٢) راجع « انسان كامل » و « الحقيقة المحمدية » .

(٣) راجع « الحقيقة المحمدية » .

(٤) اشارة الى الحديث « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢)

(٥) راجع « الحقيقة المحمدية » .
(٦) اشارة الى الحديث « بعثت بجوامع الكلم » انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٣)
(٧) اشارة الى الآية « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة . . . » (٢ / ٣١) .

---

١١ ـ الأثَر ـ المؤثّر ـ المؤثرفيه

في اللغة :

« الهمزة والثاء والراء له ثلاثة اصول : تقديم الشيء ، وذكر الشيء ، ورسم الشيء الباقي »[1].

في القرآن :

لقد ورد في التنزيل العزيز لفظ « أثر » :

١ ـ من اصل آثر تفيد تقديم الشيء لاهميته وتفضيله كما ورد في الاصل الاول لمعنى الاثر في اللغة .

« وآثر الحياة الدنيا » (٧٩ / ٣٨) .

٢ ـ بمعنى الاقتفاء والاقتداء :

« قال هم اولاء على اثري وعجلت اليك رب لترضى » (٢٠ / ٨٤)

« انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (٤٣ / ٢٣)

٣ ـ كما عرّفت اللغة الاصل الثالث اي رسم الشيء الباقي .

« فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها » (٣٠ / ٥٠)

عند ابن عربي :

الاثر هو النتيجة الحاصلة من الحركة بين المؤَثِر والمؤثَر[2] فيه اي بين الفاعل والمنفعل او بين العلة والمعلول .

لقد أرجع ابن عربي الاثر الى مقولتي : الفعل والانفعال .

***

※ المؤثِر هو العلة او الفاعل . وفي تركيب ابن عربي الفكري المشبع بالوحدة تتوحد المؤثرات في مؤثر واحد . وتنتظم الافعال في فاعل واحد حقيقي تصدر

عنه كل الافعال اذن : المؤثر على كل حال وبكل وجه وفي كل حضرة هو الله[٣] .
ينتج مما تقدم وحدة المؤثر التي ستظهر في وجهين :
١ ـ الوضوح : اي يتضح بجلاء ان المؤَثِر هو الله .
٢ ـ التضمين : اي ان الظاهر يوحي بان الفعل والتأثير ممكن بين موجودين وهذا مناف لتفكير الشيخ الاكبر ، فالموجود لا يؤثر مطلقا لانه خَلْق وقد يؤثر بالمرتبة لا بالذات في موجود غيره ، ولكن الفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله . [فالمؤثر هو الحق ، او نسبة عدمية يفعل من خلالها الحق[٤]] .

***

* المؤَثَر فيه على كل حال وبكل وجه وفي كل حضرة هو العالم اي الخلق . وكل تأثير يظهر من ممكن ينافي اصله[٥] فيجب التدقيق في هذا التأثير واعادته الى حضرته اي الى الحق لانه الفاعل الحقيقي والمؤَثِر الواحد .

على ان اثنينية المؤَثِر والمؤَثَر فيه ليست سوى ثنوية صفات لحقيقة واحدة لا انقسام فيها ، وليست بحال من الاحوال ثنوية جوهرية تفترض وجود جوهرين متمايزين : جوهر فاعل وآخر منفعل ، وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود ان يقول بثنوية الصفات في الحقيقة الوجودية الواحدة . كما قال سبينوزا بوصفي الامتداد والعقل في الجوهر الواحد الذي هو اصل جميع الموجودات[٦] .

يقول شيخنا الاكبر :

(١) « ان الامر ينقسم الى مؤَثِر ومؤَثَر فيه وهما عبارتان : فالمؤثِر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله . والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم[٧] . . . » (فصوص ١ / ١٨٣)

« والمؤَثِر واحد والتأثير مختلف بحسب القوابل » (بلغة الغواص ص ٣٥)

(٢) « فعلى الحقيقة لا أثر لموجود في موجود وانما الاثر للمعدوم[٨] في الموجود وفي المعدوم ، لان الاثر للنسب كله وليست النسب الا امورا عدمية يظهر ذلك بالبديهة في احكام المراتب : كمرتبة السلطنة . . . فيحكم السلطان في السوقة بما تريد رتبة السلطنة وليس للسلطنة وجود عيني . . . » (ف ٣ / ٤٥٢) .

« فانه لا تأثير له [للعالم] من ذاته ، وانما الحق سبحانه جعل لكل شيء منه مرتبة في التأثير والتأثر على حد معلوم . . . ومكن سبحانه كل ذي مرتبة من مرتبته . . . تمكيناً يبقيه عليهم ما شاء ويعزلهم عنه اذا شاء ، وعبر سبحانه عن

هذا التمكين بالاذن[٩] . . . فبيّن سبحانه انه لا تأثير للعالم دونه على سبيل الاستقلال، وانه **المؤَثر خلف حجاب الوسائط لا بالوسائط** »

(بلغة الغواص ص ص ٨١ ـ ٨٢) .

« ان الاسباب[١٠] كلها معدات[١١] لا مؤثرات، والمؤثِر انما هو الحق تعالى بقدرته عند الاسباب . » (مراتب التقوى ق ١٧٥ أ) .

---

(١) انظر تفصيل ذلك في معجم مقاييس اللغة . احمد بن فارس مادة « اثر » .

(٢) فالاثر هو نتيجة للمؤثر والمؤثر فيه . اذا كان المؤثر صفة (قدرة ـ علم) يكون الاثر عين الصفة ، وفي الوقت نفسه يظهر استعداد القابل .
يقول ابن عربي :
« ومن ادعى العلم ولا يؤثر فيه ما هو عالم . . . ان العلم له اثر في العالم » (ف ٣/ ٢١٦)
« فان الاثر ما يظهر عن النظر [في اللوح المحفوظ] بل عن استعداد القابل » (ف ٣/ ٣٢٢)
يراجع النفري : المواقف والمخاطبات طبع اربري القاهرة ١٩٣٤ . فهرس المصطلحات الفنية كلمة « اثر » .

(٣) ان الفاعل هو الله وليس الذات الالهية الخالية من النسب والصفات، بل الله بكل النسب والصفات والاضافات التي تغني مفهوم الالوهية . ولذلك عندما يقول ابن عربي امر عدمي يقصد به كذلك من الحضرة الالهية : الصفات والنسب التي هي امور عدمية وهذا سبقه اليه الغزالي [راجع في معجم الغزالي الاب فريد جبر كلمة « اثر »] .
ويستقيم عندها هذا التناقض الذي يخيل للانسان من تضارب المؤَثر عند ابن عربي فحينا امر عدمي واحيانا الله : فيكون الله من حيث الصفة التي هي امر عدمي . او الخلق من حيث نسبة او مرتبة او صفة هي أمر عدمي يفعل عنده الحق حقيقة .
راجع : « الله » « اسم الهي » « الصفة » .

(٤) يبين ابن عربي في الفصوص ان الفاعل الحقيقي والمؤثر في كل حال وبكل وجه هو الله ، بينما في الفتوحات يؤكد ان المؤثر هو امر عدمي او نسبة وانه لا تأثير لموجود قط ، وقد اظهرنا كيف ان الامر العدمي اي المعقول هو في الواقع علة ظاهرة يفعل من خلالها الحق حقيقة ، وهذه الفكرة لا ينفرد بها ابن عربي بل نجدها عند من تقدمه من فلاسفة ومتصوفي الاسلام وخاصة الغزالي الذي يلخص نظرية السببية عند السنة .

(٥) من حيث ان الممكن له الافتقار الدائم والثبوت في العدم . فهو في اصله « لا يفعل » ولذلك يرى الشيخ الاكبر ان صيغة الامر الذي اعطاه الحق لآدم: لا تقرب الشجرة . هو بمثابة قوله : لا تفارق اصلك في مقابل أمره لابليس : اسجد لآدم . الذي هو بمثابة قوله : فارق اصلك .

راجع : « عين ثابتة » « ابليس » .

(٦) ابو العلا عفيفي الفصوص ج ٢ ص ٢٦٢ .

(٧) راجع شروحات ابي العلا عفيفي لهذا الفص ج ٢ ص ص ٢٦٢ - ٢٦٧ .

(٨) راجع « عدم » .

(٩) راجع « اذن الهي »

(١٠) يميز ابن عربي بين السبب والعلة ، ويعطي لذلك مثلاً : الداء والدواء والشفاء . فالدواء سبب والشفاء علة . اذن العلة هي مسبب السبب . يقول : « . . . فالعلة اثبات السبب والحق عين السبب . . . وهو مسبب الاسباب فخلق الداء والدواء ، وما جعل الشفاء الا له خاصة . فالشفاء علة لازالة المرض وما كل علة شفاء فكل مسبب سبب وما كل سبب مسبب » . (ف ٢/ ٤٩٠) .

(١١) « معدات » تعني : الاستعداد والقابلية فهي المعدات لحصول الاثر ، فان الفعل لا يظهر الا بعد استعداد المؤثَر فيه .

١٢ ـ الأيثَار[١]

لم يخرج ابن عربي بمفهوم الايثار عن معناه اللغـوي ،كما انـه لم يضف جديداً على نتاج الصوفية قبله[٢] على انه يتفرد بمقدرته الفذة على التمييز بين الكلمات المتشابهة المترادفة .

يقول :

« **الوهب في العطاء** : هو لمجرد الانعام وهو الذي لا يقترن به طلب معاوضة « انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً » (٧٦/ ٩) **والكرم** : عطاء بعد سؤال . **والجود** : عطاء قبل السؤال . **والسخاء** : عطاء بقدر الحاجة . **والايثار** : عطاؤك ما انت محتاج اليه في الحال وهو الافضل ـ وفي الاستقبال ـ وهو دون المعطى في الحال . . . ولكل عطاء اسم الهي الا الايثار . فالله تعالى : وهّاب كريم جواد سخي ولا يقال فيه عز وجل مؤثر[٣] . . . » (ف ٤/ ٢٦٣) .

رغم ان ابن عربي لم يغن مفهوم الكلمة كمصطلح ،الا انه بوأها في نظريته مكانا مميزا . فالايثار يوصل الى الخلة ،لان الايثار عطاء شامل كما سنّ الخليل القرى[٤] ، يقول :

« **فالجـود** : عطاؤك ابتداء قبل السؤال ، **والكرم** : عطاؤك بعد السؤال عن طيب نفس لا عن حياء . . . **والسخاء** : عطاؤك قدر الحاجة للمعطى اليه لا غير ، **والايثار** : عطاؤك ما انت محتاج اليه . واعلم ان بالعطاء صحة **الخلة** على ما قيل لابراهيم عليه السلام . وذلك ان الله تعالى ارسل اليه جبريل على صورة شخص فقال : يا ابراهيم اراك تعطي الاوداء والاعداء فقال : تعلمت الكرم من ربي رأيته لا يضيعهم فانا لا اضيعهم ، فاوصى الله تعالى اليه ان : يا ابراهيم انت خليلي حقاً . . . » (مواقع النجوم ص ص ٩٧-٩٨) .

---

(١) بالنسبة لمعناها اللغوي والقرآني راجع كلمة « اثر » .

(٢) يراجع فيما يتعلق بالايثار :

- التمكين في شرح منازل السائرين . تأليف محمود المنوفي ط . دار النهضة القاهرة باب الايثار ص ص ١٣٧ - ١٤٠ .
- الرسالة القشيرية ، باب الجود والسخاء ص ص ١١٢- ١١٥ ، السخاء والكرم والايثار .
- طبقات الصوفية . السلمي . تحقيق نور الدين شريبة ص ص ١٢٠ - ١٢٢ ،
- شفاء السائل لتهذيب المسائل . ابن خلدون نشر الاب عبده خليفة ص ٤٤ .
- لطائف الاعلام ق ق ٣٧ ب - ٣٩ أ ، حيث يتكلم على الايثار وانواعه واضافاته مثل : ايثار الشريعة ، ايثار الحقيقة ، ايثار الايثار ، ايثار الملامتيه ، ايثار المتقين . . .

(٣) طبعا لا يجوز على الجناب الالهي الايثار لانه كيف يعطي ما يحتاج اليه . وهل يحتاج عز وجل الى شيء ؟!

(٤) راجع « الخلة » عند ابن عربي .

١٣ - أَجِيرٌ

ليس لمفرد أجير معنى اصطلاحياً عند ابن عربي ولكنه يأخذ قيمته من مقارنته بالعبد ، فالأجير هو الذي يطلب المعاوضة في حال القيام بالخدمة على حين ان العبد لا ينتظر معاوضة . فإذا كان هذا المفرد يعبر عن موقف المخلوق تجاه الخالق فبالتالي يتميز الاجير من العبد ويكون ادنى منه رتبة لانه ينتظر بدلا عن عبادته .

يقول ابن عربي :

« . . . فما سبق مقصّـر مجداً كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً . . » (فصوص ١ / ١١٢)

١٤ ـ آدَم

في اللغة :

« (آدم) ابو البشر ذكر قوم انه أفعل : وصف مشتق من الادمة ولـذا منـع الصرف . قال الجواليقـي اسماء الانبياء كلهـا اعجمية الا أربعـة : آدم وصالـح وشعيب ومحمد ، واخرج ابن ابي حاتم من طريق ابي الضحى عن ابن عباس قال : انما سمى آدم لانه خلق من اديم الارض ، وقال الثعلبي التراب بالعبرانية آدم فسمي آدم به[1] . . . » (الاتقان في علوم القرآن . جلال الدين السيوطي ج ٢ ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨) .

« الهمزة والدال والميم اصل واحد ، وهو الموافقـة والملاءمة[2] . . . فان قال قائل : فعلى اي شيء تحمل الادمة وهي باطن الجلد ؟ قيل له :الادمة أحسن ملاءمة للّـحم من البشرة ، ولذلك سمي آدم عليه السلام لانه اخذ من أدمة الارض ويقال هي الطبقة الرابعة . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « آدم ») .

في القرآن :

آدم في القرآن شخصية تاريخية معروفة ،فهو أول افراد الجنس البشري خلقه الله بيديه ،عاش في الجنة ،عصى ربه ،فهبط الى الارض ،خليفة[3] .

« وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا » (٢ / ٣٥)

« فقلنا يا آدم ان هذا عدّو لك ولزوجك فلا يخرجنكما » (٢٠ / ١١٧)

« وعصى آدم ربه فغوى » (٢٠ / ١٢١)

« وقلنا اهبطوا[4] بعضكم لبعض عدو » (٢ / ٣٦)

ولما كان آدم اول افـراد الجنس البشري ،كان جميع البشر ابنـاءه ولـذلك عندما يتوجه الحق عز وجل الى البشر كثيرا ما يخاطبهم بنسبهم .

« يا بني آدم . . . » (الاعراق الآيات ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٥)

عند ابن عربي[٥]:

* ان « آدم » عند ابن عربي هو تلك الشخصية[٦] التي سبق الكلام عليها في القرآن[٧] . ولكنه يفارق شخصه المحدد في زمان ومكان معينين لينفرد بانه رمز للحقيقة الانسانية[٨] وللانسان الكامل[٩] الذي جمع في حقيقته كل الحقائق المنتشرة في الاكوان فهو الكون الجامع[١٠] ،وهو روح العالم[١١] وهو خليفة[١٢] الله في الارض – وهو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني .

يقول ابن عربي :

(١) « لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماؤه الحسنى[١٣] التي لا يبلغها الاحصاء[١٤] ان يرى اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه في كون جامع[١٥] يحصر الامر كله . . . أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة . . . فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح[١٦] تلك الصورة . . .فسمى هذا المذكور [آدم] انساناً وخليفة » (فصوص ج ١ ص ص ٤٨ ـ ٥٠) .

« فأوجد الله العالم جسداً مسوى ، وجعل روحه آدم عليه السلام ، واعني بآدم وجود العالم الانساني . . . » (نقش الفصوص ص ١) .

« ثم خصّ [الله] آدم ، الذي هو الانسان بالقوة المصورة والمفكرة والعاقلة ، فتميز [الانسان بها] عن الحيوان . . . » (ف السفر الثاني فقـ ٣٦٢) .

(٢) « ولما كوّن الله ملكوته . . . خلق آدم بيديه من الاركان وجعل اعظم جزء فيه التراب لبرده ويبسه وانزله خليفة في ارضه التي خلق منها » (ف ٣ / ٤٣٨) .

(٣) « فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني وهو قوله تعالى : « يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء [٤ / ١] » (فصوص الحكم ج ١ ص ٥٦) .

***

* ادم هو صفة الذكورية الفاعلة في مقابل الانثى المنفعلة[١٧] (حواء) ، ومحل الاجمال بالنسبة لمحل التفصيل (حواء) .

يقول ابن عربي :

(١) « فأن هذا الباب مخصوص بابتداء الجسوم الانسانية ، وهي اربعة انواع : جسم آدم ، وجسم حواء ، وجسم عيسى ، واجسام بني آدم ، وكل جسم من هذه الاربعة ، نشؤه يخالف نشء [الجسم] الاخر في السببية ، مع الاجتماع في الصورة الجسمانية والروحانية . . . وينطلق على كل واحد من هؤلاء اسم الانسان بالحد والحقيقة . . . فكان نشء جسم آدم في صورته ، كنشء الفاخوري فيما ينشئه من الطين والطبخ . وكان نشء جسم حواء نشء النجار فيما ينحته من الصور في الخشب . فلما نحتها في الضلع ، واقام صورتها ، وسواها ، وعدّلها . . . فقامت (حواء) حية ناطقة ، **انثى** ليجعلها محلا للزراعة والحرث لوجود الانبات الذي هو التناسل . . . »

(ف السفر الثاني فقـ فقـ ٣٦٤ـ٣٦٨) .

(٢) « فآدم ، لجميع الصفات ، وحواء لتفريق الذوات ، اذ هي محل الفعل والبذر . . . » (ف السفر الاول فقرة ٥٣٤) .

***

*** في حين يتبوأ « آدم » في المعنى السابق مرتبة الاجمال في مقابل « حواء » (= مرتبة التفصيل) ،نرى هنا انه يظهر في مرتبة التفصيل في مقابل « محمد » ﷺ الذي له الجمع .**

(١) يأخذ « آدم » مرتبة الاجمال بالنسبة لحواء : لان الموجودات المجملة فيه تظهر من خلال فعله مفصلة فيها .

(٢) محمد ﷺ هو اول بالقصد (= مرتبة اجمال)[١٨] وان كان آخرا في الظهور . ومن حيث ان آدم هو اول مظهر جمع كل حقائق الاكوان فهو تفصيل في مقابل محمد ﷺ[١٩] . يقول ابن عربي :

« فمحمد ﷺ للجمع ، وآدم للتفريق » (ف السفر الثاني فقـ ٢٣٧) .

كما يفرد الشيخ الاكبر الصفحات في كلامه على البسملة . ليبين كيف انها تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد ﷺ فآدم بداية الامر ومحمد نهايته[٢٠] .

يقول ابن عربي :

« فالرحيم » هو محمد ﷺ و « بسم » هو ابونا آدم ، واعني في مقام ابتداء الامر

ونهايته » (ف السفر الثاني فقرة ٢٢٩) .

وواضح من كلمة ابتداء الامر ونهايته : ان آدم هو اول « ظاهر » بمجموع الحقائق ، ومحمد خاتم « الظاهرين » بمجموع الحقائق[٢١] .

---

(١) ان دائرة المعارف «universalis» افردت بحثاً عن آدم ترى فيه ان آدم في العبرية هو اسم جنس وليس اسم علم ، يستعمل دائماً مفرداً بمعنى « رجل » كنوع وليس كجنس مذكر .
وان تقريب التوراة كلمة آدم من كلمة « ادمة » اي الارض هو في الواقع تقريب لفظي لا اشتقاق حقيقي .
راجع : Ency. Universalis. T 1 Art. ADAM.

- وتزيد موسوعة «Britannica» الى مقالة الموسوعة المتقدم ذكرها ، بان آدم تستعمل في سفر التكوين لتعيين الانسان الاول ابو الجنس البشري وان الكلمتين « ادمة » (= التربة) و« آدم » في العبرية قد يرجعان الى جذر يشير الى الاحمرار .
انظر : Ency. Britannica. Art. ADAM. .

(٢) يقول الدكتور عبد الكريم اليافي :
« ارى ان آدم لفظ يدل على النوع البشري او المجتمع الانساني لانه لم يعرف انسان منفرداً وانما عرف مجتمعاً مع غيره . وعلى هذا يكون الاشتقاق من معنى الموافقة والملاءمة ، وعلى هذا ايضاً يمكن شرح لفظ الانسان مشتقاً من الانس ، وقد ورد ايضاً الايسان في اللغة العربية بمعنى الانسان ، وعندئذ يكون اشتقاقه من ايس بمعنى وجد فهو الموجود لان وجوده يختلف عن كون الكائنات الاخرى » .

(٣) ان خلافة آدم في الارض سابقة لعصيانه ربه ، لذلك فالهبوط الذي تبع المعصية ، هو من ناحية نتيجة لهذه المعصية . ومن ناحية ثانية تحقيق لقول الله عز وجل :
« وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة » (٢ / ٣٠)

(٤) لا يجب ان نربط « الهبوط » بمفهوم « العقاب » لانه ورد في التنزيل العزيز مرتبطاً بالسلام والبركات .

« قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك » (١١ / ٤٨) . اما جملة « بعضكم لبعض عدو » فليس المقصود فيها البشر بعضهم لبعض ، بل بني آدم من ناحية والشيطان من ناحية اخرى لانه شمله الهبوط ، وهو عدو للانسان بالسند القرآني .
« فقلنا يا آدم انه هذا عدو . . . . » (٢٠ / ١١٧)
كما ان ابن عربي يربط الهبوط هنا بالمكان لا بالمكانة والرتبة : راجع خليفة (المعنى الثاني)

(٥) V: « Islam, le combat mystique. Jean During pp 209- 212 (Adam)

(٦) ينوه شيخنا الاكبر بوجود مائة الف آدم ، وان كانت الفكرة غير جلية الا اننا من خلال نصين سنوردهما نستطيع ان نتبين مراده من وجود مائة الف آدم وعلاقة ذلك بالخلق ، فان الله لم يزل ولا يزال خالقاً، والآجال في المخلوق لا في الخلق . . . يقول :

« ولقد أراني الحق تعالى فيما يراه النائم وانا طائف بالكعبة مع قوم من الناس لا اعرفهم بوجوههم . . . فقال لي واحد منهم وتسمى لي باسم لا اعرف ذلك الاسم ثم قال لي : أنا من اجدادك قلت له : كم لك منذ . فقال : لي بضع واربعون الف سنة . فقلت له : فما لآدم هذا القدر من السنين . فقال لي : عن اي آدم تقول عن هذا الاقرب اليك او عن غيره ؟ فتذكرت حديثاً عن رسول الله ﷺ : ان الله خلق مائة الف آدم . . . » (ف ٣ / ٥٤٩) .

كما يروي ابن عربي هذه الرؤيا للنبي ادريس عليه السلام في معراجه يقول :

« قلت [ابن عربي للنبي ادريس] : رأيت في واقعتي : . . . شخصاً بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمي لي نفسه فسألته عن زمان موته فقال لي : اربعون الف سنة ، فسألته عن آدم لما تقرر عندنا في التاريخ لمدته . فقال لي : عن اي آدم تسأل عن آدم الاقرب .

فقال [ادريس عليه السلام] : صدق ، اني نبي الله ولا أعلم للعالم مدة نقف عندها بجملتها ، الا انه بالجملة لم يزل خالقاً ولا يزال دنيا وآخرة ، والاجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق . . . قلت : فعرفني بشرط من شروط اقترابها [الساعة] فقال : وجود آدم من شروط الساعة » (ف ٣ / ٣٤٨) .

- ان وجود عدة شخصيات تسمى آدم قبل آدمنا الذي ننتسب اليه وارد في الحضارة العربية الاسلامية .

جاء في لزوميات المعري

جائز ان يكون آدم هذا   قبله آدم على اثر آدم

وشبيه الاقوام مثلي اعمى   فهلموا في حندس نتصادم

بخصوص الحديث الوارد « ان الله خلق مائة الف آدم » انظر فهرس الاحاديث: حديث رقم ٤

(٧) يظهر « آدم » كشخص محدد في كثير من النصوص عند ابن عربي ، نكتفي بان نشير الى التالية :

- ف ٢ / ٢٩٣ - ف السفر الثاني فقرة ٣٤٨ - ف ٣ / ٣٤١ ، ٣٤٦ - ف ٤ / ١١١

(٨) « وللحقيقة الانسانية مظاهر في جميع العوالم : فمظهره الاول في **عالم الجبروت** هو الروح الكلي المسمى بالعقل الاول فهو آدم وحواء النفس الكلية . . . في **عالم الملكوت** هو النفس الكلية التي يولد منها النفوس الجزئية الملكوتية وحوّاه الطبيعة . . . وفي **عالم الملك** هو آدم ابو البشر . . . » (شرح فصوص الحكم للقيصري ص ٤٥) .

(٩) راجع « الانسان الكامل »

(١٠) راجع « الكون الجامع »

كما يشير الغزالي الى كون آدم الجامع فيقول :

« ثم انعم [تعالى] على آدم فاعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في العالم ، وهو نسخة من العالم مختصرة . وصورة آدم - اعني هذه الصورة - مكتوبة بخط الله . فهو **الخط الالهي** الذي ليس برقم حروف . . . » (مشكاة الانوار ص ٧١) .

(١١) راجع « روح العالم »

(١٢) راجع « خليفة »

(١٣) راجع « اسم الهي »

(١٤) راجع « اسماء الاحصاء » .

(١٥) يقول القيصري في شرحه لهذا المقطع من الفصوص « والكون الجامع هو الانسان الكامل المسمى بآدم وغيره ليس له هذه القابلية والاستعداد » . (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم ص ١٤)

راجع كلمة « كون جامع » .

(١٦) راجع كلمة « روح العالم »

(١٧) راجع « انثى »

(١٨) يقول ابو العلا عفيفي :

« فاذا كان آدم هو الانسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صور افراده ، محمد ﷺ هو الانسان الباطن المتعين في العالم المعقول . » (فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٣٢٣ - ٣٢٤) .

وننقل هذا المقطع من كتاب تذكرة الخواص لشيخنا الاكبر يقول :

« . . . لما خلق الله تعالى آدم الذي هو انموذج نوع البشر في الوجود الظاهر على الصورة المعنوية والشجرة المحمدية بثّ فيه سر حروف الاسماء لانهن ظروف المعاني . . . فظهر . . . ان حروف الشجرة المحمدية ناسوت معناه وحجب مسمّاه . لان لسان عقل الاسم لفظدال على المسمى وان شئت قل : الاسم روح والمسمى حامله لانه قالب المعنى وخليفة ظاهر الباطنية [الباطن] المستخلف في الوجود . . . » (ص ص ٣٨ - ٣٩) .

كما يراجع : « الاسم » « الخلافة » .

(١٩) كما ان الانسان الكامل في الوجود واحد وهو محمد ﷺ في الاصل ، ويظهر في صورة كامل الوقت : فلذلك يكون اول مظهر له [آدم] تفصيل . انظر « الانسان الكامل »

(٢٠) يراجع الفتوحات السفر الثاني ص ص ١٧١ - ١٨٣ ،

(٢١) يحاول ابن عربي ان يضع حقيقة آدم (عليه السلام) في مقابل حقيقة محمد ﷺ فدورة فلك

الملك ابتدأت بآدم وانتهت بمحمد ﷺ . وهذا يذكرنا بأن آدم في القرآن كانت رحلته من السماء الى الارض ، فبعد المعصية « هبط » في حين ان محمد ﷺ « عرج » من الارض الى السماء . فاكتملت الدورة بنزول « آدم » وعروج « محمد » ﷺ .

١٥ - آدم الأرواح

استعمل ابن عربي عبارة « آدم الارواح » بترادف كلي مع عبارة « ابو الارواح » .

يقول :

« فهو ﷺ آدم الارواح ويعسوبها ، كما ان آدم ابو الاجساد وسببها »

(تذكرة الخواص فقرة ٥٢)

انظر « ابو الارواح »

١٦ - آدم الزمان

يقول ابن عربي :

« . . . هو العارف بالله تعالى المحقق صاحب هذا المقام ، **الوارث**[١] **القَدَم المحمدي**[٢] الذي يأتي على رأس كل قرن يعلمّ الناس امور دينهم ،لقوله عليه الصلاة والسلام : يأتي على رأس كل قرن رجل من امتي . . الخ الحديث[٣] **فهو آدم زمانه ، وخليفة الله في ارضه** ، رحم الله به الوجود . . »

(رسالة شق الجيوب ق ق ٢٨ - ٢٩) .

يتضح من النص ان آدم الزمان هو شخص واحد فقط في الزمان الواحد ، وقد يكون هو ما يسميه الصوفية وابن عربي « القطب » ،الا ان ثمة فارقاً يميزه عن القطب وهو القَدَمية المحمدية . فقد يكون القطب في الزمان مثلاً « عيسوياً » او « موسوياً » ،اما آدم الزمان او آدم زمانه فهو محمدي المقام .

فالانسان الكامل في الوجود هو محمد ﷺ ويظهر في صورة كامل الوقت ، لذلك يرى ابن عربي ان آدم هو اول تفصيل[٤] ،وأول مظهر لجمعية محمد ﷺ ، من هنا مفرد آدم الزمان ،اي التفصيلات الزمانية الظاهر فيها بالتوالي الانسان الكامل .

هذا الى جانب ما في كلمة آدم من اشارات الى مفهوم « الخلافة »[٥]

---

(١) راجع « ارث »
(٢) راجع « محمدي »
(٣) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٥) .
(٤) راجع « آدم »
(٥) راجع « الخلافة »

١٧ ـ الإذن الإلٰهيّ

في اللغة :

« الهمزة والذال والنون اصلان متقاربان في المعنى[١] متباعدان في اللفظ ، احدهما آذن كل ذي اذن ، والاخر العلم وعنهما يتفرع الباب كله . . . والاصل الاخر العلم والاعلام تقول العرب : قد اذنت بهذا الامر اي علمت . . . والمصدر الاذن والايذان وفعله باذني اي بعلمي ويجوز بأمري ، وهو قريب من ذلك . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « اذن ») .

في القرآن :

(١) وردت كلمة الاذن في القرآن بمعنى الامر الالهي ، او التيسير الالهي المنبه الى الفاعل الحقيقي ، الذي هو الله .

« وما هم بضارين به من احد الا باذن الله[٢] » (٢ / ١٠٢)

« وابرىء الاكمة والابرص واحيي الموتى باذن الله[٣] » (٣ / ٤٩)

« ما قطعتم من لينة اوتركتموها قائمة على اصولها فباذن الله[٤] » (٥٩ / ٥)

(٢) بمعنى العلم والاعلام :

(أ) « فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله[٥] » (٢ / ٢٧٩)

(ب) « واذّن[٦] في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر » (٢٢ / ٢٧)

« فان تولوا فقل آذنتكم[٧] على سواء » (٢١ / ١٠٩)

* **الاذن الالهي : هو التمكين الالهي الذي يحفظ على المحل المرتبة او الصفة الفاعلة ، او تمكين المؤثر من التأثير في مرتبته. فالعلة لا تستقل بالفعل بل يمكنها الله من الفعل ، وهذا التمكين يعبر عنه بالاذن الالهي .**

فالاذن الالهي مرتبط ارتباطاً مباشراً بمفهوم السبب وفعاليته ، فالسبب او العلة ليسا كافيين لوجود المسبب اوالمعلول ، بل ان الله يخلق الفعل عندهما ، فيخيل للناظر ان السبب هو الذي فعل فعله بالمسبّب ، وفي الواقع ان الله هو الفاعل عند وجود السبب(٨)

فالمشاهد يُؤخذ بالتوالي شبه الحتمي للمسبّب عن السبب ، فيظن ان الاثر للسبب ، وما هذا التوالي الذي يحفظه الله للسبب سوى :الاذن الالهي .

يقول ابن عربي :

« واعلم ان العالم . . . لا تأثير له من ذاته ، انما الحق سبحانه جعل لكل شيء منه مرتبة في التأثير والتأثر على حد معلوم . . . ومكّن سبحانه كل ذي مرتبة من مرتبته وجعلهم فيها على مقامات معلومة ، تمكيناً يبقيه عليهم ما شاء ويعزلهم عنه اذا شاء ، **وعبر سبحانه عن هذا التمكين بالاذن** وعن عدم التمكين بالاذن . . . **فمعنى الاذن تمكين المؤثر من التأثير في مرتبته ، لا الاباحة والتخيير** ، ولو كان معناه التخيير لما قال « وما هم بضارين به من احد الا باذن الله » [٢ / ١٠٢] . . . فتبين بما ذكرناه ان افعال الخلق كلها باذنه ، الذي هو تمكينه لهم وابقاء مرتبة التأثير عليهم . . . انه لا فاعل الا الله وان تأثير الاكوان من حيث ابقاؤه عليها مرتبة التأثير التي وهبها لها . . . » (بلغة الغواص ص ص ٨١ / ٨٣) .

***

* **الاذن الالهي : هو الامر الالهي الظاهر بالاستعداد في المسبّب وهو صنو المشيئة في تكوين القدر .**

(١) **يستعمل ابن عربي كلمة الاذن الالهي مرادفاً للامر ، وهو مشابه للمعنى الاول ، لان الامر هو تمكين الهي يؤثر من خلاله المؤثر في المؤثَر فيه .**

يقول في تفسيره للآية :

« ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله » [٥٩ / ٥]

والاذن : الامر الالهي .امر بعض الشجر ان تقوم فقامت ، وامر بعض الشجر ان

تنقطع فانقطعت باذن الله لا بقطعهم . . . **فان اذن الله لها في هذه الصورة كالاستعداد** في الشيء ، فالشجرة مستعدة للقطع فقبلته من القاطع فقوله : فباذن الله،يعني للشجرة كقوله « فيكون طائراً باذني . . . » (ف ٢ / ١٤٢-١٤٣) .

« فيقوم [الطائر] حيّاً بالاذن الالهي ، الساري في تلك النفخة [نفخة عيسى] وفي ذلك الهواء . ولولا سريان الاذن الالهي ، ما حصلت حياة في صورة اصلاً »
(الفتوحات السفر الثالث فقـ ٤٤-١) .

(٢) كما ان الشيخ الاكبر يجعل القدر وجهين : مشيئة واذن ،فالقدر هو ما شاء الله واذن به فكان . يقول :

« حذّر ﷺ ان تهلك امته كما هلكت الامم قبلها بنسيان **القدر الذي هو المشيئة والاذن**[١] ، اذ النفوس شديدة التعلق والانس بالاسباب . . . »
(بلغة الغواص ص ٨٥) .

---

(١) لبيان تقارب الأُذن والاذِن لا بد لنا من ان نشير عرضاً الى بلاغة اللغة العربية حين اشتقت عضو السمع وهو الأُذن من لفظ الإِذن ، بمعنى العلم من اصل واحد ، اذ تكشف البحوث السيكولوجية عن هذه العلاقة الوثيقة ، فحاسة السمع عقلية ولها اهمية كبيرة في تلقي العلم لمزاياها الموضوعية المتعددة .

(٢) راجع البيضاوي شرح الآيتين ٢ / ٩٧ و ٢ / ١٠٢ حيث يجد ان الاذن هو الامر الالهي او التيسير (انوار التنزيل ج ١ ص ص ٣٢-٣٣)

(٣) قال البيضاوي في شرحه للآية ٤٩ من سورة آل عمران ما يلي : « فيصير [الطير] حياً بامر الله نبه به على ان احياءه من الله تعالى لا منه [عيسى] . . . كرر باذن الله دفعا لتوهم الالوهية فان الاحياء ليس من جنس الافعال البشرية » (انوار التنزيل ج ١ ص ٦٧)

(٤) انظر انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٥٥

(٥) انظر انوار التنزيل ج ١ ص ٦٠

(٦) اذن = اعلم . ومن هنا كان الآذان [في وقت الصلاة] هو الاعلام .

(٧) آذنتكم : اعلمتكم

(٨) راجع « اثر »

(٩) يعرف الحاتمي القدر قائلاً :
« والقدر : توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها من غير مزيد » (فصوص ١ / ١٣١) وفي هذا التعريف اشارة الى المشيئة والاذن . من حيث ان المشيئة هي : ما هي عليه الاشياء في عينها . والاذن : هو التوقيت . راجع « مشيئة » .

١٨ ـ أَرْض

في اللغة :

« فكل شيء يسفل ويقابل السماء [هـو ارض] يقـال لأعلى الفـرس سماء ولقوائمه ارض ، قال :

وأحمر كالديبــاج اما سمــاؤه   فريّا واما ارضــه فمحــول

سماؤه : أعـاليه ، وارضه : قوائمه والأرض : التي نحن عليها »
(معجم مقاييس اللغة مادة ارض) .

« والارض ايضـاً اسفـل قوائـم الدابـة وكل ما استقـر عليه قدمـاك وكل ما سفل . . . » (محيط المحيط . بطرس البستاني) .

في القرآن :

لقد وردت كلمة ارض في القرآن دائماً مفردة ، فلم تجمع وان كانـت قد اضيفت الى لفظ الجلالة والى « ضمير متصل » .

« ارض الله » « ارضي » « ارضكم » « ارضنا » « ارضهم » .

وفي اكثر الاحيان نجد « الارض » في مقابل « السماء » ، وهي لم تخرج عن كونها تشير الى الارض التي يعيش عليها الانسان .

عند ابن عربي :

لقد وردت كلمة « ارض » عند ابن عربي في صيغة المفـرد والجمـع[١] ، واتخذت عدة معان :

***

*** الارض هي صفات الخلق في مقابل صفات الحق (سماء) ، والسفل[٢] في مقابل العلو (سماء) ، وعالم الفساد في مقابل عالم الصلاح (سماء) .**

يقول :

(١) « فان كنت سماء مع بقاء ارضيتك عليك في مقامها ، وذلك هو الكمال ، فانه من رجال الله من يفني عينها [عين ارضه] لقوله تعالى : « كل من عليها فان » [٥٥ / ٢٦] فالعارف انتقل من ظهرها الى بطنها ،فما فني عنها بل تحقق بها ، كذلك فليكن [فلتكن] » ف ٤/٤٣٣) .

يظهر من هذا النص كيف ان ارض العارف هي : صفات الخلق فيه المقابلة لصفات الحق فيه ،ويريد ابن عربي ان ينفي فناء الانسان عن صفاته ويوجب التحقق بها . (انظر « فناء ») .

(٢) « كما قال الله تعالى[٣] انه ما خلق « السموات » وهو كل عالـم علوي، « والارض » وهو كل عالم سفلي ، السماء من عالم الصـلاح والارض من عالم الفساد،ومنه اشتقت اسم الأرضَة لما تفسده في الثياب والورق والخشب، ويسمى ايضاً السوس والعث . « وما بينهما الا بالحق . . . » (ف ٢ / ٢٨٥)

« ولله يسجد من في السموات ومن في الارض طوعاً وكرهاً[٤] ولست اعني بالسماء هذه المشهودة المعلومة فهي اشارة الى الرفع ، والارض [اشارة] الى الخفض . . . فقد يكون في السماء من هو من اهل الارض . . . وقد يكون في الارض من هو من أهل السماء » (ف ٤ / ٤٣٨ - ٤٣٩) .

***

*** الارض هي العالم الذي نعيش على سطحه[٥] مع بدن الانسان المخلوق منه - وهي محل ظهور[٦] الرزق .**

ففي حين ان الارض هي العالم[٧] الذي نعيش عليه ،لا يغفل ابن عربي لحظة اننا خلقنا من تراب هذه الارض ،واننا منها وفيها وبالتالي نحن هي . فبدن الانسان او نشأته البدنية هي « الارض »[٨] التي يعيش فيهـا ،ويكون بذلك كوكب الارض وبدن الانسان مضمونا واحداً لكلمـة « ارض » ،ويظهر هذا المضمون من كلام ابن عربي على الارض بانها محل لظهـور الارزاق . ومحـل الظهور هذا ليس الا العالم وبدن الانسان ،يقول :

« الارض بما فيها من القبول والتكوين للارزاق فانها محل **ظهور الارزاق** »

(ف ٤ / ١١٥) .

« **فاذا نظر الانسان الى نشأته البدنية قامت معه الارض التي خلق منها وجعل منها** غذاءه ، وما به صلاح نشأته ، لم يرزقه الله في **العـادة** من غيرهـا »

(ف ٣ / ٢٤٩) .

***

*** الارض هي الخلق في مقابل زينتها (الحق) .**

يقول :

« انا جعلنا ما على الارض زينة لها[9] ، وليس الارض في الاعتبار سوى المسمى **خلقاً**، وليس زينتها[10] سوى المسمى **حقاً** » (ف ٤ / ٢٥٠) .

---

(١) لقد جمع ابن عربي « ارض » : « ارضون » (انظر الفتوحات ج ٣ الرسم في ص ٤٢٤) وهو بهذا منسجم مع التعبير العربي السليم . يقول الحريري : « يقولون في جمع ارض : اراضي ، فيخطئون فيه لان الارض ثلاثية ، والثلاثي لا يجمع على افاعل والصواب ان يقال في جمعها ارضون بفتح الراء . . . » (درة الغواص في اوهام الخواص ص ٢٩) .
والنحويون يدعون هذا الجمع ملحقاً بجمع المذكر السالم .

(٢) ان « السفل » عند ابن عربي يتخطى المفهوم المكاني الى صفة الانفعال ، فكل « سفلي » « منفعل » ، راجع « ام سفلية » . وهكذا تأخذ الارض مفهوم القابل والمنفعل ، وهذا ورد عند السهروردي واتضح بتوسع عند صدر الدين الشيرازي .
يقول هنري كوربان :

«La terre est · celle qui reçoit» comme réceptacle des influx et effets des sphères célestes, elle assume le rôle du **féminin** a l'égard du masculin.

C'est un des thèmes que développera encore, au cours de ses leçons professées à Shirâz le profond commentateur de Sahrawardi, Saddrodîn Shîrazi». P 104. Terre céleste et corps de Résurrection Collection la Barque du soleil, Edition Buchet— Chastel- 1960.

(٣) الآية : « وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق » (١٥ / ٨٥) .

(٤) « ولله يسجد من في السموات والارض طوعاً وكرهاً . » (١٣ / ١٥) .

(٥) ننقل هنا نصاً للحكيم الترمذي من كتاب سلوة العارفين وبستان الموحدين ، يظهر بصورة تمثيلية وطأة وجود الارض كحي عاقل يقول :

« عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال : ان الارض لتنادي كل يوم سبعين مرة يا بني آدم كلوا ما شئتم واشتهيتم فوالله لاكلن لحومكم وجلودكم . هذا نداء متسخط فيه وعيد . . . فاما الانبياء والاولياء عليهم السلام فلا تسخط الارض عليهم بل تفرح بكونهم على ظهرها . . . فاذا وجدتهم في بطنها ضمتهم ضمة الوالدة الوالهة بولدها . . . فالارض اذل واقل من ان تجترىء عليه . . . فاذا كانت النار تخمد لمرعبد [ابراهيم عليه السلام] فكيف تجترىء الارض على اكله . . . » (ص ٢٢٧ طبع استانبول) .

(٦) ان الارض هي محل **ظهور** الرزق ، نشدد على كلمة ظهور ، لان الرزق لا ينحصر بما تعطيه الارض من خيرات بل يتعداها الى ما تتقوم به نشأة الانسان وهو الله . فيكون العالم او الارض او بدن الانسان محلاً **للظهور** .

راجع كلمة « رزق » .

(٧) يقول ابو العلا عفيفي في تعليقه على الفص الخامس والعشرين : « فالارض وما يخرج منها من الوان النبات رمز للعالم » (فصوص ٢ / ٢٩٨) .

(٨) ان بدن الانسان هو الارض التي يعيش فيها ، ولكن لا نستطيع ان نقول انها ارضه [انظر « أرض الانسان »] ، لانها ارض الله [انظر « الارض الالهية الواسعة »]

(٩) الآية : « انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملاً » (١٨ / ٧)

- يرى ابن عباس ان زينة الارض هي من عليها من الرجال والنساء ، او النبات والشجر والدواب : « (انا جعلنا ما على الارض) من الرجال والنساء (زينة لها) زهرة للارض . . . ويقال : (انا جعلنا ما على الارض) من النبات والشجر والدواب والنعيم (زينة لها) زهرة للارض . . . » (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ـ المكتبة الشعبية ـ بيروت ص ٢٤٤) .

- اما النسفي فيجد ان زينة الارض هي الصالح من زخرفها : « (انا جعلنا ما على الارض زينة لها) اي ما يصلح ان يكون زينة لها ولاهلها من زخارف الدنيا وما يستحسن منها » . (تفسير النسفي ـ نشر دار الكتاب العربي بيروت ج ٣ ص ٣) .

- اما اللغة فتعرف الزينة : « الزاء والياء والنون اصل صحيح يدل على حسن الشيء وتحسينه . . . وأزينت الارض وازينت وازدانت اذا حسّنها عشبها » .

(معجم مقاييس اللغة . احمد بن فارس) .

- وابن عربي لم يخرج في مفهومه للزينة عن هذا النهج ، يقول في بيان معنى « اعفاء اللحية » في الحديث الشريف « احفوا الشارب واعفوا اللحى » :

« فمن فهم من هذا الحكم طلب الزينة الالهية في قوله « قل من حرم زينة الله » [٧ / ٣٢] نظر في لحيته ، فان كانت الزينة في توفيرها وان لا يأخذ منها شيئاً تركها ، وان كانت الزينة

اظهر في ان يأخذ منها قليلاً حتى تكون معتدلة تليق بالوجه وتزينه اخذ منها . . . »
(ف ٤/ ٣٠٣) .

(١٠) ان كلمة زينة وردت في القرآن مفردة ، ومضافة ، وموصوفة بالجار والمجرور الذي هو ضمير يرجع الى الارض . اضيفت الى لفظ الجلالة (٧/ ٣٢) والى الحياة الدنيا (١٨ / ٢٨ - ١٨ / ٤٦ - ٣٧ / ٦) والى القوم (٢٠ / ٨٧) والى الضمائر : زينتهن (٢٤ / ٣١) زينتكم (٧ / ٣١) اما الى الارض فانها وردت موصوفة بالجار والمجرور الذي هو ضمير يرجع الى الارض . ولم ترد سوى مرة واحدة . وهي الآية التي اشرنا اليها في الحاشية السابقة .

١٩ - الأرضُ الإلهيّةالواسِعَة

المترادفات : ارض الله - الارض الواسعة - الارض الالهية - ارض العبادة[١] .

الارض الالهية الواسعة هي ارض معنوية معقولة غير محسوسة ولا محدودة ، تتجلى فيها الربوبية[٢] فلا يعمرها من العباد الا الذين تحققوا بالعبودية المحضة لله[٣] - وهي ارض بدن العبد المحض .
يقول ابن عربي :

(١) « الارض الالهية الواسعة التي تسع الحدوث والقدم ، فتلك ارض الله مَنْ سكن فيها تحقق بعبادة الله واضافة الحق اليه ، قال تعالى : يا عبادي ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون[٤] ، يعني فيها[٥] [في الارض] . . . ولهذه الارض البقاء ما هي الارض التي تقبل التبديل . . . وهي ارض **معنوية معقولة غير محسوسة** وان ظهرت في الحسّ فكظهور تجلي الحق في الصور وتجلي المعاني في المحسوسات . . . اهل العناية . . . يعمرون هذه الارض الواسعة **التي لا نهاية لها** ، وكل ارض سواها فمحدودة . . . وهي مجلى الربوبية . . . »
(ف ٣ / ٢٢٤) .

(٢) « ان ارض بدنك هي الارض الحقيقية الواسعة التي امرك الحق ان تعبده فيها[٦] ، وذلك لانه ما امرك ان تعبده في ارضه الا ما دام روحك يسكن ارض بدنك ، فاذا فارقها اسقط عنك هذا التكليف مع وجود بدنك في الارض مدفونا فيها ، فتعلم ان الارض ليست سوى بدنك وجعلها واسعة : لما وسعته من القوى

والمعاني التي لا توجد الا في هذه الارض البدنية الانسانية(٧). واماقوله فتها جروا فيها(٨) فانها محل للهوى ومحل للعقل فتهاجروا من ارض الهوى منها الى ارض العقل منها.وانت في هذا كله فيها ما خرجت عنها . . . » (ف ٣ / ٢٤٩-٢٥٠) .

يظهر من خلال النصين السابقين ان :

الارض = بدن الانسان (راجع المعنى الثاني لكلمة ارض)

الالهية = هذه الارض مضافة الى الله ،من حيث انها مجلى للربوبية .

الواسعة = لما وسعته من القوى والمعاني . . .

اذن الارض الالهية الواسعة(٩) : هي بدن العبد المحض .

---

(١) ان « ارض العبادة » هي « الارض الالهية الواسعة » يظهر ذلك من عنوان الباب الخامس والخمسين وثلثمإية في الفتوحات ج ٣ ص ٢٤٧ : في معرفة . . . وارض العبادة واتساعها وقوله تعالى « يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون » .
(اشارة الى الآية ٢٩ / ٥٦)

(٢) راجع « ربوبية »

(٣) لابن عربي نص في كتاب التراجم ، يقسم فيه الارض ارضين : **ارض عبادة وارض نعمة** وهذا ينسجم تماما مع الخطين الرئيسين للعطاء والرحمة بنظره وهما : الاستحقاق والمنة . فكل عطاء او جزاء او رحمة اما يستحق للعبد ويكون من باب الوجوب ، واما ان ينعم الله عليه به ويكون من عين المنة .
« الارض ارضان ارض عبادة ، وأرض نعمة . . . ارض العبادة التي يرثها الصالحون من عباد الله تعالى . . . يرثها في العامة . . . ومنها من عين المنة . . . »
(كتاب التراجم - نشر حيدر اباد ص ٤٣)
كما يراجع : « المنة والاستحقاق » في هذا المعجم .

(٤) « يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون » (٢٩ / ٥٦) .

(٥) يضيف ابن عربي في النص انه في هذه الارض منذ سنة ٥٩٠ هـ حتى تاريخ كتابته هذا النص يقول : « ولي منذ عبدت الله فيها من سنة تسعين وخمسإية وانا اليوم في سنة خمس وثلاثين وستمإية » (ف ٣ / ٢٢٤) .

(٦) اشارة الى الآية « يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون » (٢٩/ ٥٦) .

(٧) اشارة الى كون الانسان « نسخة جامعة » ، و« كونا جامعا » و « صورة » فليراجع كل من الكلمات الواردة في اماكنها .

(٨) اشارة الى الآية « قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها » (٤ / ٩٧) .

(٩) هناك باب خاص في الفتوحات بهذا الموضوع بالتفصيل فلتراجع (ف ٣ / ص ٢٤٧) وما بعد

٢٠ ـ أرضُ الحقيقة

المرادفات: **مسرح عيون العارفين ، الارض المخلوقـة من بقية طينـة آدم .**

لقد افرد الشيخ الاكبر كتاباً خاصاً ،للكلام على هذه الارض[1] كما افرد لها باباً في الفتوحات : الباب الثامن ،ننقل منه نصاً طويلاً يبين ماهية هذه الارض وما تحويه من الغرائب ،ومن معطيات النص نستطيع ان نستخلص تحديداً لارض الحقيقة عند الشيخ الاكبر

يقول :

« اعلم ان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام الذي هو اول جسم انساني تكوّن ، وجعله اصلاً لوجود الاجسام الانسانية وفضلة من خميرة طينته فضلة خلق منها النخلة[2] فهي اخت لآدم عليه السلام وهي لنا عمّـة[3] . . . **وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة** في الخفاء، فمدّالله في تلك الفضلة أرضاً واسعة الفضاء ، اذ جعل : العرش وما حواه والكرسي والسموات والارضون وما تحت الثرى والجنات كلها والنار في هذه الارض . كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الارض. وفيها [فضلة طينة آدم] من العجائب والغرائـب ما لا يقـدر قدره. . .وفي هذه الارض ظهرت **عظمة**الله. وعَظُمت عند المشاهد لها قدرتـه [تعالى] وكثير من **المحالات العقلية** ، التي قام الـدليل الصـحيح العقلي على احالتها ، هي موجودة في هذه الارض .

وهي **مسرح عيون العارفين** . . . واذا دخلها العارفون انما يدخلونها بارواحهم لا باجسامهم فيتركون هياكلهم في هذه الارض الدنيا ويتجردون . . . وتعطي هذه الارض بالخاصية لكل من دخلها الفهـم بجميع ما فيهـا من الألسنـة . . . ودخلتُ في هذه الارض: ارضاً من الذهـب الاحمـر اللين، فيهـا اشجـار كلهـا ذهب . . . ودخلتُ فيها ارضاً من فضة بيضاء في الصورة ذات شجر وانهار وثمر شهي كل ذلك فضة . . . ودخلت فيها ارضاً من الكافـور الابيض . . . وكل ارض من هذه الارضين التي هي اماكن في هذه الارض الكبيرة لو جعلت السماء فيها لكانت حلقة في فلاة بالنسبة اليها . . . وخلْقها [سـكان ارض الحقيقـة]

ينبتون فيها كسائر النباتات من غير تناسل بل يتكونون من ارضها . . . وسرعة مشيهم في البر والبحر اسرع من ادراك البصر للمبصر . . . ورأيت في هذه الارض بحراً من تراب يجري مثل ما يجري الماء، ورأيت حجاراً صغاراً وكباراً يجري بعضها الى بعض كما يجري الحديد الى المغناطيس فتتألف هذه الحجارة . . . فاذا التأمت السفينة من تلك الحجارة رموا [سكان ارض الحقيقة] . . . بها في بحر التراب وركبوا فيها وسافروا حيث يشتهون . . . ومدائنها [مدائن ارض الحقيقة] لا تحصى كثرة . . . وجميع من يملكها من الملوك ثمانية عشر سلطاناً . . . واهل هذه الارض أعرف الناس بالله ، وكل ما أحاله العقل بدليله عندنا وجدناه في هذه الارض ممكناً قد وقع . . . فعلمنا ان العقول قاصرة وان الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين وقيام العرض بنفسه وانتقاله . . . وكل جسد يتشكل فيه الروحاني من ملك وجن وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم فمن اجساد هذه الارض . . . »

(ف ج ١ ص ص ١٢٦ ـ ١٣٠)

نستخلص من النص السابق ما يلي :

(١) ان هذه الارض فضلة من طينة آدم عليه السلام ،وهذا يجعلها مغايرة لكل المخلوقات ،لانها اكتسبت الصفات التي منحها الله جسم آدم الجامع لحقائق العالم[٤] ، ومعلوم ان نشأة جسم آدم من طين سوّاه الحق عز وجل بيديه[٥] فتكون هذه الارض بتلك الصفة اكتسبت كل الاسرار والغموض والعجائب التي يتفنن في وصفها وايرادها الشيخ الاكبر ومن اتبعه[٦] .

(٢) ان هذه الارض تجمع الاضداد حتى المُحَالات العقلية في واقعها : فهي من ناحية قدر السمسمة في الخفاء ومن ناحية ثانية العرش وما حواه والكرسي والسموات والارضون كلها فيها كحلقة في فلاة . كما ان الداخل اليها يرى الكثير من المحالات العقلية ممكنا قد وقع كوجود جسم في مكانين . . .

وهذا الجمع للاضداد هو من مظاهر قدرة[٧] الله وعظمته . كما يظهر من جملة : « وفي هذه الارض ظهرت عظمة الله وعظمت عند المشاهد لها قدرته . . . »

(٣) ان هذه الارض بايجاز هي عالم الخيال الذي ندخله بالروح ،عالم الخيال كما يفهمه ابن عربي[٨] ،ويظهر ذلك من الجملة التي وردت في النص : « واذا دخلها [ارض الحقيقة] العارفون ،انما يدخلونها بارواحهم لا باجسامهم » .

اذن هي ليست ارضاً محسوسة ،بل هي مسرح عيون العارفين ،انها عالم الخيال ،ويظهر ارتباطها بعالم الخيال من هذه النصوص لابن عربي . يقول :

« وهذا القدر كاف فيما ذهبنا اليه من علم الخيال . وقد تقدم . . . معرفة الارض التي خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام . . . فالعلم بتلك الارض جزء من هذه المسئلة » . (ف ٢/ ٣١٣)

« فالعالم كله في صور مثل منصوبة ، فالحضرة الوجودية ، انما هي حضرة الخيال ثم تقسم ما تراه من الصور الى محسوس ومتخيل والكل متخيل . . . ومن علم ما قررناه عَلِمَ علم الارض المخلوقة من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام، وعلم ان **العالم بأسره لا بل الموجودات هم عمّار تلك الارض** وما خلص منها الا الحق تعالى . . . » (ف ٣/٥٢٥) .

« فلما قرعا [الناظر بحكم العقل والمقلد التابع للرسول] السماء الثالثة فتحت فصعدا فيها، فتلقى التابع يوسف عليه السلام ، وتلقى صاحب النظر كوكب الزهرة . . . فجاء كوكب الزهرة الى يوسف عليه السلام وعنده نزيله وهو [نزيله] التابع ، وهو [يوسف] يلقي اليه ما خصه الله به من العلوم المتعلقة بصور التمثل والخيال . . . فاحضر الله بين يديه الارض التي خلقها الله من بقية طينة آدم عليه السلام . . . » (ف ٢/ ٢٧٥)

بعد هذه الملاحظات نستطيع ان نحدد ارض الحقيقة بانها :

أرض بقدر السمسمة تتسع لكل العوالم بقيت من طينة آدم ،كل المحالات العقلية واقعة فيها ممكنة لانها مظهر لتجلي صفة « القدرة » ــ وهي من « عالم الخيال » مسرح لعيون العارفين يدخلونها بارواحهم .

---

(١) يقول في كتابه عنقاء مغرب ص ٧٤ :

« واما النبي محمد عليه السلام فانه اجتمع به [بختم الولاية] في الارض التي خلق منها آدم عليه السلام ، وفي هذه الارض من العجائب ما يعظم سماعه . . . وقد ذكرت هذه الارض وما فيها من العجائب ، وما تحويه من الغرائب في كتاب افردته لها سميته بكتاب الاعلام بما خلق الله من العجائب في الارض التي خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام . »

اذن الكتاب الذي افرده للكلام على ارض الحقيقة عنوانه : « الاعلام بما خلق الله من العجائب في الارض التي خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام » .

يراجع بشأنه عثمان يحي : Hist. et class. T1 p 309 R.G. 281 a.

(٢) يرى هنري كوربان ان « النخلة » هي رمز للارض السماوية يقول :

«A la limite du règne végètal et du règne animal, le palmier a particulièrement retenu l'attention des philosophes en Islam, comme une créature exceptionnelle. La terre céleste étant le secret le plus intime de l'homme, quelque chose comme son Eve mystique, le secret des termes dans lesquels le poète s'adresse au palmier qui en est le symbole se laisse à son tour pressentir. comme symbole de cette terre secrète le palmier «la sœur d'Adam...» (terre céleste p 213)

كما يشير الى اهمية النخلة ، ويقارن بين « نخلة مريم » التي ولدت عيسى تحتها كما ورد في القرآن ، وبين النخلة التي هي « اخت آدم » . راجع النص الفرنسي :

Terre céleste p 214

(٣) اشارة الى الحديث .

« اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من فضلة طينة ابيكم آدم، وليس من الشجر شجرة اكرم على الله تعالى من شجرة ولدت تحتها مريم بنت عمران فاطعموا نساءكم الوُلّد الرطب فان لم يكن رطب فتمر . »

انظر فهرس الاحاديث ، حديث رقم (٦)

(٤) يراجع كتاب ابن عربي « شجرة الكون » حيث يقيم مقابلة تامة بين جسم الانسان وعالم الملك . ص ص ٩ - ١١ طبع مصر - مكتبة الشمرلي .

(٥) يقول ابن عربي في الفتوحات السفر الثاني فقرة ٣٤٨ :

« ورد في الخبر ان الله - عز وجـــل - « خلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » . وخلق ادم ، **الذي هو الانسان** ، بيده فقال - تعالى - لابليس ، على جهة التشريف لآدم - عليه السـلام - (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيديّ ؟) (٣٨ / ٧٥)

راجع بشأن الحديث فهرس الاحاديث حديث رقم : (٧)

(٦) لقد وضع هنري كوربان كتاباً بعنوان : « Terre Céleste et corps de Résurrection »

رجع في كتابه هذا الى الجذور الايرانية القديمة لفكرة الارض السماوية ، وتتابعها في النصوص الاسلامية ابتداء من شهـاب الـدين السهـروردي.ت ٥٨٧ هـ . الى الشيخ عبـد القاسـم ابراهيمي ولد سنة ١٣١٤ هـ . وقد افرد القسم الثاني من الكتاب لترجمة نصوص عربية قيمة الى اللغة الفرنسية منها :

١ - الباب الثامن من الفتوحات المكية افرده ابن عربي لارض الحقيقة. Terre Céleste pp. 213 - 223.

٢ - الفصل السادس من مقدمة شرح فصوص الحكم لداود القيصري (ت ٧٥١ هـ) حيث يتكلم فيها على العالم المثالي : Terre Céleste pp. 227 - 231

- فصل من كتاب الانسان الكامل لعبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥ هـ) (ج ٢ ص ص ٢٧ -

٢٨ طبعة القاهرة ١٣٠٤ هـ .بعنوان : « في الخيال وانه هيولى جميع العوالم »)
Terre Céleste pp. 237-246.

(٧) يتكلم الجيلي على تجليات الصفات الالهية في الانسان الكامل الباب الرابع عشر ، وعندما يصل الى صفة القدرة يسهب في شرح تجلياتها ، ويجد ان من تجلياتها : عالم الخيال . . . وعجائب السمسمة الباقية من طينة آدم . . . يقول :

« . . . ومن هذا التجلي [تجلي صفة القدرة] عالم الخيال وما يتصور فيه من غرائب عجائب المخترعات . . . ومن هذا التجلي عجائب السمسمة الباقية من طينة آدم الذي ذكرها ابن عربي في كتابه . . . » (الانسان الكامل ج ١ ص ٤١) .

(٨) راجع « عالم الخيال » ، كما يقول الجيلي في تعريفها : « انها اللطيفة التي لا تفنى على الدوام والمحل الذي لا تمر عليه الليالي والايام خلقها الله من هذه الطينة [طينة آدم] . . . وجعلها حاكمة على الجميع . . . يجور فيها المحال **ويشهد فيها بالحس صورة الخيال** . . . فقلت [روح = الجيلي] : وهل أجد سبيلاً الى هذا المحل العجيب [ارض الحقيقة] والعالم الغريب . فقال [رجل عزيز السلطان يسمى روح الخيال] : نعم . اذا كمل **وهمك وتمّ** ، فاتسعتَ لجواز المحال وتمكنتَ بمشاهدة الحس لمعاني الخيال . . . »
(الانسان الكامل - الجيلي ج ٢ ص ٢٧) .

٢١ - مَخاضُ الأرض

في اللغة :

« الميم والخاء والضاد اصل صحيح يدل على اضطراب شيء في وعائه مائعٍ ، ثم يستعار . . . . والماخِضُ : الحامل اذا ضرَبها الطَّلْق . وهذا ايضاً على معنى التشبيه كأن الذي في جوفها شيء مائع يتمخّض . . . »

(معجم مقاييس اللغة . مادة « مخض » .) .

في القرآن :

ورد لفظ « المخاض » في المعنى اللغوي السابق ، الرامي الى بيان حالة الحامل في اثناء وضعها : « فاجاءها المخاض الى جذع النخلة » (١٩ / ٢٣) .

عند ابن عربي :

لقد استعار ابن عربي صورة مخاض المرأة ليضيفها على الارض ، فاذا به يرسم في كلمتين فقط (مخاض الارض) اجمل وأبلغ تعبير عن القيامة كما تصورها

اديان البعث . بل لا نجد عند مفكر آخر هذا النبض الدافىء الذي يغمر الكيان انساً في أحرج ساعات البشرية .

يقول :

« ... ولم أر ... من يقول ببقاء السبب مع نفي ترتيبه الزماني فانه علم عزيز ... فما يكون عن سبب في مدة طويلة يكون عن ذلك السبب في لمح البصر ... وقد ظهر ذلك فيما نقل في تكوين عيسى عليه السلام . وفي تكوين خلق عيسى الطائر ، وفي احياء الميت من قبره قبل ان يأتي المخاض للارض في ابراز هذه المولدات ليوم القيامة وهو يوم ولادتها [الارض] ... »
(فتوحات ٢ / ٢٧٥) .

٢٢ ـ أَصْلُ الجَوهَرِ الفَرْد

أصل الجوهر الفرد = الانسان الكامل

انظر « الانسان الكامل »

٢٣ ـ أَصْلُ العَالَم

أصل العالم = الانسان الكامل

انظر « انسان كامل »

٢٤ ـ إِكْسِيرُ العَارِفِين

اكسير العارفين عبارة استفادها ابن عربي من الكيمياء ، ليطلقها على خاصية بالذات في الكيمياء الطبيعية . ونستشف من خلال مفرداته رؤيته للطبيعة تلك الرؤية الحركية التي لم تخرج لحظة عن تقيدها « بالخلق الجديد »[1] .

فالكيمياء دليل على التبديل والاستحالة . وكل تبديل غايته « الذهبية » : اي درجة الكمال في الاشياء . وهي علم ينسحب على كل ما هو طبيعي او روحاني او الهي . والاكسير هو الذي يقوم بالتبديل لذلك كانت الكيمياء هي : العلم بالاكسير .

ويظهر اكسير العارفين وهو العلم بـ : وجه الحق في الاشياء او الوجه الالهي الخاص الذي لكل موجود .

يقول ابن عربي :

« ان الاكاسير برهان يدل على ما في الوجود من التبديل والغير ... الكيمياء عبارة عن العلم الذي يختص بالمقادير والاوزان في كل ما يدخله المقدار والوزن من **الاجسام والمعاني** محسوسا ومعقولاً ، وسلطانها [الكيمياء] في **الاستحالات** اعني تغير الاحوال على العير الواحدة، فهو **علم طبيعي روحاني الهي** ... **فعلم الكيمياء**: العلم بالاكسير ... فاعلم ان المعادن كلها ترجع الى اصل واحد وذلك الاصل يطلب بذاته ان يلحق بدرجة الكمال وهي: **الذهبية** ... » (ف ٢ / ٢٧٠) .

ويفصل ابن عربي معراج الارواح في السماء الاولى ،يقول :

« **يقف** [المقلد] **من علم آدم على الوجه الالهي الخاص الذي لكل موجود سوى الله الذي يحجبه عن الوقوف مع سببه وعلته ، وصاحب النظر**[2] **لا علم له بذلك الوجه اصلاً ، والعلم بذلك الوجه هو العلم بالاكسير في الكيمياء الطبيعية . فهذا هو اكسير العارفين ...** » (ف ٢ / ٢٧٣) .

وغني عن البيان ان معرفة هذا الاكسير الذي هو اكسير العارفين يدخل في كيمياء السعادة ،كما يحلو لابن عربي ان يسميها . وهذا بحق لانها بنظره الكيمياء الموصلة الى السعادة ،لا بد .

انظر الفتوحات الباب السابع والستون ومائة . في معرفة كيمياء السعادة .

ج ٢ ص ص ٢٧٠ - ٢٧٢ .

---

(١) انظر « خلق جديد »

(٢) يميز ابن عربي بين صاحب النظر والمقلد . فصاحب النظر دون المقلد في الرتبة، لان المقلد تام الايمان يستقي علمه من النبي مباشرة .

٢٥ ـ الألِف[1]

مرادف : **قيوم الحروف**[2]

يقول الشيخ الاكبر :

« ان الحروف أمة من الامم مخاطبون ومكلفون ،وفيهم رسل من جنسهم ولهم اسماء من حيث هم ولا يعرف هذا الا اهل الكشف من طريقنا ،وعالم الحروف افصح العالم لساناً واوضحه بياناً وهم على اقسام كأقسام العالم المعروف في العرف : فمنهم عالم الجبروت . . . ومنهم العالم الاعلى . . . ومنهم العالم الوسط . . . ومنهم العالم الاسفل وهو عالم الملك والشهادة . . . ولكل عالم رسول من جنسهم ولهم شريعة تعبدوا لها . . . وفيهم عامة وخاصة وخاصة الخاصة وصفا خلاصة خاصة الخاصة . . . » (ف ج ١ ص ٥٨) .

لقد اوردنا هذا المقطع من الفتوحات ،لاعطاء فكرة عن عالم الحروف وتشعبه واستحالة الخوض فيه في بحثنا هذا الذي يقتصر على شرح المصطلحات الصوفية ـ العرفانية عند الشيخ الاكبر . والحروف عالم بذاته يتطلب تخصصا مستقلا . ولكن من الممكن ان نشير بايجاز الى ما يرمز اليه « الالف » ،والى مكانته بنصوص نختار منها ما يتفق بوضوحه مع ما التزمناه . فلا نسهب في الشرح ،ولا نخوض فيما لا نستطيع استيفاءه[3] . يقول ابن عربي :

« الالف ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق ، ولكن قد سمته العامة حرفاً ، فاذا قال المحقق : انه حرف ، فانما يقول ذلك على سبيل التجوّز في العبارة ، ومقام الالف مقام الجمع[4] ، وله من الاسماء اسم الله وله من الصفات القيومية . . . وله من المراتب كلها . . . وله مجموع عالم الحروف ومراتبها . . . » (ف ١/ ٦٥) .

« **الالف يسرى في مخارج الحروف كلها**[5] سريان الواحد[6] في مراتب الاعداد . . . وهو قيوم الحروف . . . فكل شيء يتعلق به ولا يتعلق هو بشيء، فاشبه الواحد لان وجود اعيان الاعداد يتعلق به ولا يتعلق الواحد بها ، فيظهرها ولا تظهره . . . ان الواحد لا يتقيد بمرتبة دون غيرها . . . كذلك الالف لا يتقيد

بمرتبة ويخفي اسمه في جميع المراتب فيكون الاسم هناك للباء والجيم والحاء وجميع الحروف والمعنى: للالف »[٧]. (كتاب الالف ط. حيدراباد ص ص ١٢-١٣).

« فان الالف تعطي الذات » (ف ١/ ١٠٢).

نستخلص من النصوص السابقة :

ان الالف ليس حرفاً بل هو قيوم الحروف ،يسرى فيها جميعاً خافياً اسمه في اسمها لا تقيده مرتبة ـ ويشار به الى الذات .

---

(١) ـ يعرف القاشاني « الالف » في اصطلاحات الصوفية مخطوط رقم ٦٨٥ الاوقاف حلب ؛
« الالف » يشار به الى الذات الاحدية اي الحق من حيث هو اول الاشياء في ازل الآزال . »
ـ التعريف نفسه حرفياً نجده عند الكمشخانوي في جامع الاصول ص ٥٤ .
ـ كما يراجع تعريف عز الدين عبد السلام بن غانم المقدسي ؛ رسالة اصطلاحات الصوفية مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٢٤ ص ٧٦ أ .
ـ اما كتب التعريفات الصوفية الاخرى فلم يرد فيها تعريف للألف مثلاً : تعريفات الجرجاني ـ الكشاف للتهانوي ـ لطائف الاعلام (للقونوي على الارجح) .

(٢) يقول ابن عربي في اشارات القرآن ص ٦٠ أ ، « الالف : قيوم الحروف » .

(٣) من يبغي الاستزادة من هذا الموضوع فليراجع :
ـ كتاب الالف . طبع حيدراباد ،
ـ كتاب « الحروف » وقد اشار عثمان يحي في كتابه Hist. et cla R.G 250 الى ان الموضوع نفسه تتضمنه الفتوحات ج ١ ص ص ٥١-٩١ ، وهذه الصفحات الاربعون مهمة في معرفة الحروف ومراتبها .
ـ كما ننقل عن مجلة المشرق سنة ١٩٦٧ عدد تموز ـ تشرين ص ٤٤٨ . فصول « كتاب الالف » لعبد الكريم الجيلي حيث تظهر رمزية الالف من الوجهة الباطنية :

١) حقيقة الالف وسريانه في سائر الحروف ، ـ ٢) مرتبة الالف وما يناسبه من العالم الكبير ، ـ ٣) عدد الالف وبسائطه ، ـ ٤) الاسماء الظاهرة والباطنة في الالف ، ـ ٥) طبيعة الالف ، ـ ٦) اطوار الالف ، ـ ٧) ما يناسب الالف من الملائكة المقربين ، ـ ٨) خصوصية الالف وعموميته ، ـ ٩) ما يناسب هذا الحرف من الانسان . . . ، ـ ١٠) صورة الالف في العالم العلوي . .

وقد وقع بايدينا على هامش شرح الوسيلة الابواب الثلاثة الاخيرة من كتاب الالف هذا . انظر المخطوط المذكور ق ق ١٠ أ ـ ١٣ ب .

(٤)راجع « جمع »

(٥) يقول ابن عربي بالمعنى نفسه في كتابه « المقنع في ايضاح السهل الممتنع » . مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٧٠ ص ١٤٣ ب :
« فكما اسرى [الله] الاسم في الاسماء على اختلافها كذلك سرت الالفات في الحروف على تباين الفاظها » .
(٦) راجع « واحد » .
(٧) يستحسن الرجوع هنا الى الجفر كما يمارسه الاسماعيليون او الشيعة عامة . انظر
- Massignon. Passion T 2 pp 103- 110
- Nwyia. Exégèse coranique pp. 164- 168.

٢٦ ـ اللَّه

في القرآن :

ان كلمة « الله » في القرآن يطلق على الحقيقة الفاعلة الجامعة لحقائق الاسماء والصفات الحسنى جميعاً .

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أيّاما تدعوا فله الاسماء الحسنى » (١٧ / ١١٠)

اما كتب التفاسير فقد توغلت في مفاوز هذه الكلمة واسهبت في شرح وجوهها ومتعلقاتها ، وافردت لها الصفحات لتشرحها من الناحية اللغوية والكلامية والصوفية مما لا يتسع المجال لتعدادها[١] . وقد اوردت هذه الكتب شرح لفظ الجلالة بعد شرحها « الاسم » لان كل سورة في القرآن تبدأ « بسم الله الرحمن الرحيم » . فأي كتاب تفسير تناولنا نجد فيه مطلوبنا . فليراجع :

ـ تفسير الفخر الرازي ج ١ ص ص ١٥٦ ـ ١٦٤ المطبعة البهية .
ـ الالوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ج ١ ص ص ٥٤ ـ ٥٨

عند ابن عربي[٢] :

المترادفات : الاسم الجامع ـ الاله المطلق[٣] ـ الاله الحق[٤] ـ الاله المجهول[٥]

*

* الله : هو اسم علَم ذاتي لمرتبة الالوهية الجامعة لحقائق الاسماء كلها ؛ فهو الاسم الكامل المحيط الجامع لجميع الاسماء ـ المتقابلة وغير المتقابلة ـ فما ثَم من يقبل الاضداد في وصفه الا الله .

يقول ابن عربي :

(١) « كالله فانه علَم على الذات ، وان قيل انه مشتق فليس مقصوداً »

(رسالة القواعد الكلية في معرفة تجلي الاسماء الالهية . ق ١٤) .

« ثم ان الله تعالى قد عصم هذا الاسم العلَم ان يسمى به احد غير ذات الحق جل جلاله[٦] . . . وما بايدينا اسم مخلص علَم للذات سوى هذا الاسم الله ، فالاسم الله يدل على الذات بحكم المطابقة كالاسماء الاعلام على مسمياتها . » (ف ٤ / ١٩٧) .

« فان الاسم الله دلالة على الرتبة » (ف ٤ / ١٤٩)

« فالاسم الله هو عين الذات والوجود لكن من حيث المرتبة التي هي الالوهية » . (مراتب التقوى ق ١٦٦ ب . مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٧٠) .

« اسمه الذاتي العلي الاحدى الجمعي الذي هو احدية جمع جمعيات الاسماء الحسنى . . . وهو اربعة احرف ظاهرة في اللفظ .هي : الالف واللام الاولى واللام الثانية والهاء » (رسالة شق الجيوب . ص ٦٢)

(٢) « فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الامور الوجودية والنسب العدمية . بحيث لا يمكن ان يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً او مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً[٧] وليس ذلك الا لمسمى الله تعالى خاصة » (فصوص ١ / ٧٩)

« فان لهذين الاسمين اللذين هما الله والرحمن مرتبة الاحاطة والكمال بالنسبة الى ما سواهما من الاسماء » (بلغة الغواص ص ١٧) .

« الاسم الاكبر الجامع هو : الله » (رسالة شق الجيوب ص ١٨)

« والاله من له جميع الاسماء وليست الا لعين واحدة وهي : مسمى الله »

(ف ٤ / ٤٤٨) .

« الله فهو مجموع حقائق الاسماء الالهية كلها » (ف ٣ / ٣١٧)

« اسم الله . . . وهو الاسم المحيط بجميع الاسماء تحت حيطته ، وهو لها كالذات لما تحمله من المعاني » . (المقصد الاتم في الاشارات ـ ق ١٥٢ أ) .

(٣) « فان الله هو الجامع للاسماء المتقابلة وغير المتقابلة . . . » (ف ٣ / ٤١١)

« فما ثمّ من يقبل الاضداد في وصفه الا الله » (ف ٢ / ٤١٧)

***

* **الله : ـ كما رأينا في المضمون الاول ـ هو الاسم الجامع للاسماء المتقابلة وغير المتقابلة [جلال جمال]. ولكنه بجمعه لها يتحكم بتجلياتها : يولّي الاسم ـ الذي هو « الرب » على المحل الخاص بظهور حكمه ـ أو يعزله. وله التنوع بالاسماء [كل يوم هو في شأن] في مقابل الرب أو الاسم الالهي الذي له الثبوت .**

(أ) ان كل موجود ليس له من الله الا نسبة خاصة ، اي اسم الهي ، العبد مظهراً له ومجلى ، وهذا الاسم هو في الحقيقة : ربه[٨] . فالاسماء الالهية هي ارباب لمظاهرها ومجاليها . اما « الله » فهو رب جميع الموجودات .

يقول ابن عربي :

« ان ارتباط الموجودات الى الوجود الواحد الحق لا يكون الا من حيث تعيناته التي هي اسماؤه . فكل موجود مرتبط باسم من الاسماء . . . فكان ذلك الاسم ربه في الحقيقة . . . والاسم الله رب جميع الموجودات من جهة جمعيته »
(مراتب التقوى ق ١٦٦ ب ـ ١٦٧ أ) .

« اعلم ان مسمى الله: أحدي بالذات كلٌ بالاسماء[٩] . وكل **موجود فما له من الله الا ربه خاصة** يستحيل ان يكون له الكل . . . والسعيد من كان عند ربه مرضياً . وما ثمّ الا من هو مرضيّ عند ربه لانه الذي يبقي عليه ربوبيته . . . ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضياً . . . **ان يكون مرضياً عند رب عبد** آخر لانه ما اخذ الربوبية الا من كل لا من واحد . فما تعين له من الكل الا ما يناسبه ، فهو ربه[١٠] . . . » (فصوص ١ / ٩٠ ـ ٩١)

« فما من اسم الهي الا وهو يخشى الله لعلمه بما عنده من الاسماء التي تقابل هذا الاسم الوالي في الحال صاحب الحكم ، فيقول : كما ولاني ولم اكن والياً على هذا المحل الخاص الذي ظهر فيه حكمي ، قد يعزلني عن **ذلك** بوال آخر يعني بحكم اسم آخر الهي ، فلا أعلم من الاسماء الالهية ، فلا أخشى **منها الله** . . . كقول ايوب عليه السلام اذ نادى ربه اني مسني الضر[١١] يطلب : عزل الاسم الضار وازالة حكمه . . . » (ف ٤ / ١٣٠) .

(ب) يميز الشيخ الاكبر بين الالوهية الدائمة التلوين ،لان الله دائم التجلي في الصور . وبين الربوبية التي لكل اسم من الاسماء الالهية ،وهي ثابتة له لا تتغير . يقول :

« فان الرب له الثبوت والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم في شأن[١٢] »[١٣]

(فصوص ١ / ٧٣) .

***

*** الله : هو الجامع للنسب [الاسماء والصفات] في مقابل الذات المعـراة عن كل نسبة ،فلا يُعرف الله الا بالعالم،اي لا يعرف الإله الا بالمألوه .**

يقول ابن عربي :

« ثم ان الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً . وهذه النسب أحدثتها اعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهـاً ، فلا يُعـرف حتـى نعرف . . . فان بعض الحكماء . . . ادّعوا انه يُعْرَف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط . نعم تُعرف ذات قديمة ازلية لا يعرف انها إله حتى يعرف المألوه . فهو الدليل عليه . ثم . . . يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . وان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، وانه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الاعيان واحوالها[١٤] . » (فصوص ١ / ٨١)

كما يقول :

« فاثبتني لنثبتكم الهاً ولا تنفي الأنا ، فيزول انتا » (ف ٤ / ٤٠) .

***

*** الله : هو مظهر تجلي الهو .**

في التعريف الاول نجد لفظ الجلالة اسم علَمَ للذات ،في حين ان ابن عربي هنا يضع بينهما الهو : الذات تتجلى وتظهر في الهو ،الذي يتجلى ويظهر في الاسم الجامع اي الله ،الذي يتجلى ويظهر في الاسماء كلها .

فمرتبة الهوية تفصل بين الذات المطلقة عن كل نسبـة وقيد ،وبين مرتبـة الالوهية التي ترتبط بالمألوه[١٥] . يقول الحاتمي :

« فالذات للهو كالذات للصفات وهو لها كالصفات للذات . والهو للاسم الجامع كالذات للصفات وهو له كالصفات للذات . والاسـم الجامـع لسائـر الاسماء

كالذات للصفات وهم له كالصفات للذات : فالذات مهيمنة على الهو ، والهو مهيمن على الاسم الجامع ، والاسم الجامع مهيمن على سائر الاسماء ، اذ هي تتعلق به وهو يتعلق بالهو والهو يتعلق بالذات، اذهو مظهر تجليها والاسم الجامع مظهر تجليه والاسماء كلها تجليات الاسم الجامع » (رسالة شق الجيوب ص ٧٠) .

***

* الله : **هو المؤثر على الاطلاق في مقابل العالم المتأثر على الاطلاق**(١٦) .
يقول ابن عربي :

« فالمؤَثِر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرةهو: الله . والمؤَثَر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو: العالم » (فصوص ١ / ١٨٣) .

***

* الله : **هو الاله الحق ، المطلق ، المجهول ، الذي لا يكون بالاتخاذ والجعل فلا تضبطه الحدود ، في مقابل الاله المخلوق او المجعول**(١٧) : **اله المعتقد الذي تحده العقائد وتنسحب عليه عملية التنزيه . يقول ابن عربي :**

(١) « **والاله الحق** . لا يكون بالاتخاذ والجعل اذ الوهيته محققة في نفس الامر . . . » (وسائل السائل ص ٣)

« فكل صاحب نظر ما عبد ولا اعتقد الا ما اوجده في محله . وما وجد في محله وقلبه الا **مخلوق** وليس هو **الاله الحق** . . . » (ف ٤ / ٢١١) .

(٢) « فاله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الاله الذي وسعه قلب عبده . فان **الاله المطلق** لا يسعه شيء لأنه عين الاشياء وعين نفسه . . . » (فصوص ١ / ٢٢٦)

« فلا تصح العبودية المحضة(١٨) التي لا يشوبها ربوبية أصلاً الا للانسان الكامل وحده.ولا تصح ربوبية لا تشوبها عبودة بوجه من الوجوه الا الله تعالى . . . فهو [الانسان] المألوه المطلق ، والحق سبحانه هو **الاله المطلق** » (ف ٢ / ٦٠٣)

(٣) « فاعبد ربك . . . في كل اضافة(١٩) حتى يأتيك اليقين . . . ما عبد احد **الاله المطلق** عن الاضافة فانه **الاله المجهول** . . . » (ف ٤ / ٤١٧)

خاتمة : لقد أخرنا المضمون السادس للفظ الجلالة ، لانه في الواقع يلغي كل ما تقدم ذكره ، فلو حاولنا تطبيقياً ان نتبع الشيخ الاكبر في تفكيره ونعرّف

« الله » في نظره لصَمَتْنا . فالصمت تعريف ما لا تحده الحدود ، ولكن العقل يرفض الا ان يحدد حتى اللا محدود . ولذلك تجاوزنا الـكلمات في محاولـة تحديد مرتبيه حتى لا يصبح « الله » في سطورنا الهـاً آخـر جديداً من آلهـة المعتقدات [راجع « اله المعتقدات »] . فكيف نحدد « الله » وهو كما يقول الشيخ الاكبر :

« فلا شاهد ولا مشهود الا الله » (رسالة القواعد الكلية ق ١٦ أ) .

---

(١) فليراجع :

كتاب شرح الجلالة . ص **٤٢** لعبد الرحمن الكردي سنة **١١٩٥** هـ . وهو تلميذ عبد الغني النابلسي ، مخطوط من مكتبة السيد مطيع الحافظ الخاصة وهي نسخة قيمة لعلها بخط المؤلف . هذا الكتاب قد افرد للفظ الجلالة : « الله » وما يحويه من المعاني وما يرمز اليه من الحقائق والحضرات على منهج الشيخ الاكبر .

- تفسير اسماء الله الحسنى الزجاج ص **٢٥** .
- شرح جوهرة التوحيد ص ١٠ نشر محمد محي الدين عبد الحميد .
- كتاب الارشاد الجويني ص ص **١٤٤** مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠ م .
- احمد الغزالي : التجريد في كلمة التوحيد ص **١٧** .

(٢) يباين ابن عربي بين الاشتقاقات الثلاثة للاصل أله : إله ـ الإله ـ الله ، وهو بذلك يوافق علماء اللغة والمفسرين .

إله : كل ما عبد من صورة أو بشر أو شجر أو صنم . . .

الاله : كل ما عبد ، ولكن قد يكون المعبود الحقيقي . ولذلك يستعملها احيانا بمعنى « الله » فيقول : الاله الحق او الاله المطلق كما ورد في مترادفات لفظ الجلالة . واحيانا اخرى بمعنى « اله » فيقول : الاله المخلوق الاله المجهول كما سنرى في مرادفات كلمة « اله المعتقدات » فلتراجع .

الله : هو المعبود الحقيقي الذي سنفصّل مضامينه .

يقول ابن عربي في معرض الكلام على « لا اله الا الله » :

« لا اله الا الله . . . وتوجه النفي على النكرة وهو اله ، وتوجه الاثبات على المعرفة وهو : الله . وانما توجه النفي على النكرة وهو : اله ، لان تحتها كل شيء ، وما من شيء الا وله نصيب في الالوهة يدّعيه ، فلهذا توجه عليه النفي لان الاله من لا يتعين له نصيب ، فله الانصباء كلها . ولما عرف ان **الاله حاز الانصباء كلها عرفوا انه مسمى الله** » (ف ٤ / ٨٩) .

كما يراجع ـ شرحه للجملة نفسها في الفتوحات ج ٢ ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .
ـ انوار التنزيل البيضاوي ص ٢ .

- Islam. Jean During. éd. Robert laffont pp 194- 195 :(Le nom «Allah» selon Ibn Arabi).

(٣) في مقابل **الاله المقيد** في المعتقدات ،
(٤) في مقابل **الاله المخلوق** في نظر النظار ،
(٥) في مقابل **الاله المعلوم المعروف في المعتقد** .
« وهو [الله] المعروف في كل عقد وان اختلفت العقائد . . . » (ف ٤ / ٤١٦) .
(٦) قارن هذا الكلام بما يقوله القيصري في « تأويلات القرآن » مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ ق ١٦٧ أ و ق ١٧٠ أ ،
(٧) يضع ابن عربي مسمى الله هنا في مرتبة الكمال الذي يستغرق جميع النسب المحمودة والمذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً ، انه **الإله المطلق** في مقابل **إله المعتقدات** الذي يخضع للتنزيه .
(٨) راجع « رب » لان ابن عربي يعطي معنى خاصاً للربوبية في مقابل الالوهية .
(٩) من حيث ان وحدته لها جمعية الاسماء ، لذلك اتى بكلمة « كل » .
(١٠) راجع شرح هذا المقطع في الفصوص ج ٢ ص ص ٨٥ ـ ٨٩ ،
(١١) اشارة الى الآية :
« وايوب اذ نادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين . » (٢١ / ٢٨٣)
(١٢) راجع « شأن »
(١٣) راجع شرح هذه الجملة في الفصوص ج ٢ ص ص ٤١ ـ ٤٢
(١٤) انظر شرح ابو العلا عفيفي على هذا المقطع . الفصوص ج ٢ ص ص ٦٠ ـ ٦١ ، كما تراجع الفتوحات ج ٤ ص ٤٢٣ ،
(١٥) راجع « الوهية » .
(١٦) راجع « مؤثر » و « مؤثر فيه » .
(١٧) راجع « اله المعتقدات » .
(١٨) انظر « عبد محض »
(١٩) الاضافة هنا بمعنى : ما أضاف الحق نفسه اليه مثلاً : الحكم . . . ربنا . . . وعبادة الاضافة:هي ان تعبد الله في اضافته وكأنك انت المقصود بها .

٢٧ ـ الإلٰهُ المُطلق

انظر « الله » المعنى « السادس »

٢٨ ـ الإلٰهُ الحَق

انظر « الله » المعنى « السادس »

٢٩ - الإله المجهول

انظر « الله » المعنى « السادس » .

٣٠ - الألوهيّة أو الألوهة[١]

يفرق الشيخ الاكبر بين : الوهي - الهي - إلّـي .
الالوهي كل نسبة مضافة الى الله . والالهي كل اسم الهي مضاف الى البشر اما الاليّ فهو كل اسم الهي مضاف الى ملك او روحاني[٢] .
لبيان معنى الألوهية في فلسفة ابن عربي لا يسعنا ان نزيد على ما ذكرناه في شرح كلمتي : « الله » « واله المعتقدات »[٣] الا نقطتين هما :

***

* الالوهية مرتبة للـذات لا يستحقهـا سوى الله ، تفـارق الـذات الغنية عن العالمين ، كما تفارق الربوبية المسؤولة عن العالم - وهي مع كونهـا حكماً من احكام الذات الا ان لها احكاماً تتجلى في صورها ، من خلال تجلياتهـا يصـل العقل الى معرفة الالوهية . يقول ابن عربي :

(١) « الالوهة مرتبة للذات لا يستحقها الا الله فطلبت مستحقها [الله] ، ما هو طلبها . والمألوه يطلبها وهي تطلبه والذات غنية عن كل شيء[٤] »
(ف ١ / ٤٢) .

« فالالوهية ليست غير ذاته تعالى ، ومعقول الالوهة خلاف معقـول كونـه ذاتاً ، فثنت الالوهة ذات الحق وليست سوى عينها » (ف ٣ / ٣١٤) .

« نسبة الالوهة التي بها تسمى الله : الله » (ف ٣ / ٣٢٢) .

كما يظهر عند ابن عربي ان الالوهية هي طائفة الاسماء الالهية التي يتصف بها الحق من حيث كونه الهاً - اي معبوداً - (قدوس - سبّوح . . .) اما الربوبية فهي الطائفة الثانية من الاسماء الالهية التي يتصف بها الحق من حيث كونه مدبراً للوجود ومتصرفاً فيه (الخالق - المدبّر . . .). فالالوهيه مرتبة الـذات من حيث كونها الهاً يُعبد ويقدس في مقابل الربوبية المسؤولة عن المربوب[٥] . يقول :

(٢) « ان للالوهة احكامـاً ، وان كانـت حكماً . وفي صور هذه الاحـكام يقـع التجلي في الـدار الآخـرة[٦] حيث كان فانـه قد اختلف في رؤية النبـي ﷺ

ربه . . . » (ف ١ / ٤١) .
« للعقل نور يدرك به امور مخصوصة . . . فبنور **العقل** تصل الى معرفة الالوهة وما يجب لها ، ويستحيل . وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب[٧] . . . »

***

*** الالوهية هي برزخ بين الذات والخلق ـ انها الاسماء الحسنى السارية في الخلق جميعاً . يقول الحاتمي :**

« ان الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنا عن العالمين ، فالالوهة في الجبروت[٨] البرزخي[٩] فتقابل الخلق بذاتها وتقابل الذات بذاتها . ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل ، فلها الى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق ولها الى الذات وجه به تظهر للذات ، **فلا يعلم المخلوق الذات الا من وراء هذا البرزخ وهو الالوهة** ، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق الا بهذا البرزخ وهو الالوهة . وتحققناها فما وجدناها سوى ما ندعو به من الاسماء الحسنى[١٠] » (ف ٤ / ٢٠٨-٢٠٩) .

« فلا تسبّ المعبودات ، فان سريان الالوهية في الموجودات ، ولولا ذلك ما قامت ، ولولا قيوميتها ما دامت » (اشارات القرآن ص ٥٦) .

« وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلاً ، فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان [للجسد الانساني] اذا كان حياً[١١] » (فصوص ١ / ٦٩)

---

(١) يستعمل ابن عربي كلمتي الالوهية والالوهة على الترادف وسنورد نصين يتكلم فيهما على مرتبة اله المعتقدات ويطلق عليها : الالوهة والالوهية ، يقول :
« والالوهية مرتبة تخيل العابد له انها مرتبة معبودة ، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص . » (فصوص ١ / ١٩٥) .
« ان للالوهة احكاماً . . . وفي صور هذه الاحكام يقع التجلي في الدار الاخرة » (ف ١ / ٤١) .
راجع « اله المعتقدات »

(٢) راجع اصطلاحات ابن عربي طبع مكتبة لبنان ص ٢٩٥ .

(٣) راجع « الله » و« اله المعتقدات » لان الالوهية نسبة الى الله ، تتمتع بما له من هيمنة على صفات واسماء وتفارق مثله الذات والربوبية بما له من احكام .

(٤) لقد سبق ان بينا في كلامنا على « الله » ان الذات غنية عن العالمين بينما الالوهية مفتقرة الى المألوه . فلتراجع .
(٥) راجع « ربوبية » والمضمون الثاني لكلمة « الله » . كما يراجع النص الثالث حيث قال نوح : « رب » ما قال « الهي » . مع شرحه الفصوص ج ٢ ص ص ٤١ - ٤٢ .
(٦) اشارة الى الحديث الذي يثبت تجلي الحق في الآخرة في صورة الاعتقادات راجع « اله المعتقدات »
(٧) راجع « اله المعتقدات » حيث يضع ابن عربي العقل في مواجهة القلب ، الاول للحدود والقيود والثاني للتقلب مع التجليات . فالالوهة عند ابن عربي تأخذ في اكثر الاحيان مرتبة « اله المعتقدات» . اما التهانوي فيعرّف الالوهية في الكشاف ج ١ ص ص ١٠٣ - ١٠٤ ننقل منها : « الالوهية . . . اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها . . . والله اسم لرب هذه المرتبة . . . » فليراجع .
(٨) «الجبروت عندابي طالب المكي عالم العظمة يريد به عالم الاسماء والصفات الالهية وعند الاكثرين عالم الاوسط . وهو البرزخ المحيط بالامريّات الجمّة » .

(تعريفات الجرجاني . ط مكتبة لبنان ص ٧٧) .

(٩) راجع « برزخ » .
(١٠) راجع « اسم »
(١١) راجع شرح المقطع هذا في الفصوص ج ٢ ص ٣٤ - ٣٥ .

٣١ - إله المُعتَقَدات[١]

المترادفات : **الاله المخلوق - الاله المجعول - الحق الاعتقادي او الحق المعتقد في القلب - الحق المخلوق او الحق المخلوق في المعتقد .**

اله المعتقدات هو صورة (Représentation) او فكرة الله التي يخلقها عقل العبد او تقليده ،فيسعها قلبه[٢] ،انها صورة صفاتية لله ،يسعها كل انسان على قدر طاقته وعلمه .

ان فكرة « اله المعتقدات » ليست استنباطاً جديداً وانما هي في الواقع عملية عزل وتسمية :

لقد لاحظ ابن عربي انه لا بد لكل انسان من عقيدة في ر به يرجع بها اليه ويطلبه فيها . كما لاحظ تعدد هذه العقائد بعدد معتقديها . اذن لا يمكن ان يتعدد « الله » حقيقة بعدد عبيده . فليس للعبد منه الا صورة . وهكذا بعدما

عزل عملية خلق الانسان لصورة إلهـه الذي يعبده . سمّـي هذا « الالـه » او بالاحرى هذه الصورة ،بـ « اله المعتقدات » .

فالله حقيقة لا يصل الى اعتـاب اطلاقه مخلوق ، فهو المجهول[٣] ، ولا يزيد نصيب العبد منه عن صورة مخلوقة ،فالانسان في الحقيقة لم يَعْبد سوى نفسه لان الصورة من خلقه هو . فما ثمة الا عابد وثناً[٤] .

ويؤكد ما ذهب اليه بهذا الحديث الشريف الذي يردده في اكثر من نص : « ان الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة منكرة ،فيقول : انا ربكم الاعلى ، فيقولون : نعوذ بالله منك ،فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له[٥] . »

ولكن ابن عربي لا يترك المخلوق امام هذه النتيجة ،يدور في حلقة ذاته لا يخرج منها بفعل الايمان الى الخالق . والا قضى على الانسان بعزلـة أبـدية . بل نجده بما أوتي من عبقرية في قمة البعد بين الحق والخلق يخرج من مأزق الفصل هذا بجانب من جوانب نظريته في وحدة الوجود . اذ ان « اله المعتقـدات » هو مخلوق من جملة المخلوقات : اذن تجل من جملة التجليات الالهية التي رحمها الله أي أوجدها[٦] .

واذن ،كل صورة او معبود عُبِدَ ،هو مجلى من المجالي الالهية ، عَلِمَ العابد ذلك ام لم يعلمه ،فلا يخرج شيء عن الدائرة : فما ثمة الا ذات وتجلياتها . فكل من عبد شجرة أو نجماً أو صنماً فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله في مجلى من مجاليه . وهكذا يفسر ابن عربي الآية « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه[٧] »(١٧ / ٢٣)

ولكن ابن عربي ليس من عداد الذين يكتفون بصـورة او مجلى من مجـالي الالوهية يتعبدون الله فيه ،بل يحاول من خلال تجربته الخاصة ومراقبته لما توصل اليه السالكون الى الحق ،ان يضع يده على العقبات ،ويطرح حلولا مناسبة .

فأبرز خطأ وقع به عَبَدَة الإله المخلوق هو انهم اصحاب عقل : فالعقـل للحصر والتقييد ليس من طاقته ان يتقلب في انـواع الصـور ،اي يتقلـب مع تجليات الحق . على حين ان القلب يتقلب مع تجليات الحق[٨] . وبذلك يخالف ابن عربي كل من سبقه من المتصوفة الذين يثبتون ان : الحق يتجلى لقلب العبـد بقدر طاقته واستعداده . فالقلب عنده هو الذي يتقلب مع تجليات الحق[٩] .

اذن الخطوة الاولى هي في استبدال القلب بالعقل[١٠] ،والوصول به الى مرتبة الكمال ،اي « القابلية المحضة » كما يشير الى ذلك قائلاً :

« لقد صار قلبي **قابلا** كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان »

(ترجمان الاشواق ص ٤٣)

وعندما يصل القلب الى مرتبة الكمال لا يتقيد بعقد مخصوص ، بل يصبح هيولي لصور المعتقدات كلها[١١] .

ونورد فيما يلي نصوص ابن عربي التي تثبت تعريف « الـه المعتقـدات » الذي ابتدرنا به كلامنا :

(١) « فان الناظر في الله خالق في نفسه بنظره ما يعتقده ، فما عبد الا **إلها خلقه** بنظره . وقال له كن فكان ، ولهذا امرنا الناس ان يعبدوا الله الذي جاء به الرسول ونطق به الكتاب ، فانك اذا عبدت ذلك الاله : عبدت ما لم تخلق بل عبـدت خالقـك . . . فان العلـم بالله لا يصـح ان يكون علما الا عن تقليد . . . » (ف ٤ / ١٤٣) .

« . . . فقال كل صاحب نظر بما اداه اليه نظره ، فتقرر عنده ان الاله هو الذي له هذا الحكم وما علم ان ذلك عين **جعله** ، فما عبد الا إلهاً خلقه في نفسه واعتقده . . . فما ترى أحداً يعبد **إلها غير مجعول** فيخلق الانسان في نفسه ما يعبده وما يحكم عليه والله هو الحاكم . . . » . (ف ٤ / ٢٧٩) .

« حقيق على الخلـق ان لا يعبـدوا الا ما اعتقدوه من الحـق **فما عُبِـد الا مخلوق** . . . والدليل الله اكبر ، الى تحوله في الصور[١٢] فلولا تحقق العلامة في يوم القيامة[١٣] ما عرف احدعلامة . فيومالنشور هو[الله] المعروف المنكور ، كل معتقد مخالف من خالفه وموافق من وافقه فما ثم الا عابد وثنا . . . »

(ف ٤ / ٣٨٦) .

« الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري او بتقليده الالـه المعتقـد »

(فصوص ١ / ٢٢٥) .

« ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده ، فهو عين اعتقاده . **فلا يشهد القلب ولا العين ابدا الا صورة معتقده في الحق** . فالحق الذي في المعتقد هو الذي **وسع** القلب صورته[١٤] ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه . **فلا ترى العين الا الحق الاعتقادي**[١٥] » (فصوص ١ / ١٢١) .

هذا النص الاخيريبين ان العبد لا يرى في شهوده الحق ، ولكن الـه المعتقدات واله معتقده هو على الأخص . فما يقوله الصوفية عن رؤية الحق ليس الا : صورة شهودهم لصور اعتقاداتهم .

(۲) « . . . فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اليه ويطلبه فيها ، فاذا تجلى له الحق فيها واقرّ [اقرّ] به ، وان تجلى له في غيرها أنكره وتعوّذ منه . . . فلا يعتقد معتقد إلهاً الا بما جعل في نفسه ، **فالاله في الاعتقادات بالجعل** ، فما رأوا الا نفوسهم وما جعلوا فيها[١٦] . . . فإياك ان تتقيد **بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير** . . . **فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها** فان الله تعالى أوسع وأعظم من ان يحصره عقد دون عقد . . . » (فصوص ١ / ١١٣) .

« فكان موسى أعلم بالامر من هارون لانه عَلِمَ ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بان الله قد قضى الا يعبد إلا اياه[١٧] وما حكم الله بشيء الا وقع . . . فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء[١٨] »
(فصوص ١ / ١٩٢) .

في النص الاخير يبين ابن عربي ان العلم هو الفيصل الدقيق بين الكفر والايمان . فعبادة اصحاب العجل للعجل كفر ، لانهم غير عارفين بما يعبدون . اما العارف فهو من يرى الحق في كل شيء ، حتى في العجل[١٩] .

ثم يختتم ابن عربي فصوص الحكم بجملة يبين فيها مكانة الإله المطلق من إله المعتقدات يقول :

« فإله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها . » (فصوص ١ / ٢٢٦) .

---

(١) لن يتجلى ابن عربي هنا مفكراً يعرض جوانب نظريته بل ناقداً . انتقد ابناء زمنه وكل من جعل الحق صورة حبيسة اعتقاده . ولهذا لا يجب ان نُؤْخذ بقوله كما سيمر معنا « فما ثمة الا عابد وثناً » فهو هنا ناقد وليس مفكراً يقرر نظرية .

(٢) اشارة الى الحديث « ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن » فالله الذي وسعه قلب المؤمن هو : اله المعتقدات .

(٣) راجع « الله » المعنى السادس « الفقرة ٣ » .

(٤) اي انه يعبد الهاً من خلقه . ولذلك يحصر ابن عربي العلم بالله في طريق التقليد .

(٥) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (٨) .

كما يراجع كتاب هنري كوربان:

L'imagination créatrice p. 224, note n° 30 et p. 256, note n° 182

(٦) راجع « رحمة »

(٧) راجع « عبادة »

(٨) راجع فصوص الحكم ج ١ ص ص ١٢٢ - ١٢٤ ،

(٩) «De nombreux soufis professent que l'être divin s'épiphanise au cœur de chaque fidèle selon l'aptitude de ce cœur ... Il semble que pour Ibn Arabi, une expliquation inverse de ce «Kathénothéisme mystique» vaille de préférence quand il s'agit du gnostique (arif) ce n'est pas le cœur qui donne sa couleur à la forme qu'il reçoit mais inversement le cœur du gnostique «se colore» à chaque instant de couleur, c'est-à-dire de la modalité de la forme sous laquelle l'être divin s'épiphanise à lui. Il est alors comme une pure «matiére spirituelle».

(Henri Corbin: L'imagination créatrice. p 146)

(١٠) راجع « قلب » كما يراجع كتاب عبد العزيز سيد الاهل . « محي الدين بن عربي من شعره » طبع دار العلم للملايين ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣ . العنوان : قلب الصوفي .

(١١) راجع « دين » وخاصة فيما يتعلق بوحدة الاديان

(١٢) مفهوم « اله المعتقدات » يثبت تحول الحق في الصور ، وهذه من الافكار المهمة عند ابن عربي . راجع « صورة » .

(١٣) اشارة الى الحديث الذي مرّ آنفاً عن تجلي الحق يوم القيامة الذي يدعم به الشيخ الاكبر كلامه في « اله المعتقدات » .

(١٤) راجع فتوحات ج ٤ ص ٣٤٠ بخصوص الحق المعتقد في القلب .

(١٥) راجع شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(١٦) يراجع :

- فصوص ١ / ١٧٨ مع شرح المقطع ج ٢ ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠ عن الحق المخلوق .

- شرح جملة ابن عربي « لذلك الحق اوجدني ، فاعلمه فاوجده » . (فصوص ج ٢ص ص ٦٦-٦٧) .
- الفصوص ج ٢ص ص ٣٤٥-٣٤٦ . الحق المخلوق هو الحق المنزه .
- H. Corbin L'imagination créatrice pp 145- 148

(١٧) اشارة الى الآية « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه » (١٧ / ٢٣) .
(١٨) راجع شرح المقطع فصوص ج ٢ ص ٢٨٥ .
(١٩) هذه من الافكار المهمة عند الشيخ الاكبر وتتضح في موقفه من الاحوال والمقامات التي تتعلق بالفعل . فالفاعل الحقيقي هو الله شئنا أم أبينا . ولذلك يفقد التوكل وغيره من المقامات المماثلة معناه ، ولكن ما يميز المتوكل عن غير المتوكل ليس التوكل بل وعي الاول: الفاعل الحقيقي ونسبة الفعل اليه . اذن الفارق الوحيد هو العلم .

٣٢ - الإلهُ المخْلوق

انظر « اله المعتقدات »

٣٣ - الإلهُ المجَعُول

انظر « اله المعتقدات »

٣٤ - المألوهُ المطْلَق

مرادف : **الانسان الكامل**

يضع ابن عربي عبارة المألوه المطلق في مقابل الاله المطلق ؛ فهي تشير الى مرتبة الانسان الكامل في عبودية المحضة في مقابل مرتبة الالوهية .

يقول ابن عربي :

« فلا تصح العبودية المحضة [راجع « عبد محض »] التي لا يشوبها ربوبية اصلاً الا للانسان الكامل وحده ، ولا تصح ربوبية لا تشوبها عبوده بوجه من الوجوه إلا لله تعالى . . فهو[الانسان الكامل]: المألوه المطلق .والحق سبحانه هو **الاله المطلق** » (ف ٢ / ٦٠٣) .

وعبارة المألوه المطلق لا تطلق على الانسان العادي لان ذاته غير مستخلصة من شوائب الربوبية التي يمارسها على غيره .

انظر « الانسان الكامل »

٣٥ ـ الأمر ـ الأمر الإلهي

في اللغة[١] :

« الهمزة والميم والراء أصول خمسة : الامر من الامور ، والامر ضد النهي ، والامر النماء والبركة بفتح الميم ، والمعلم ، والعجب[٢] »

(معجم مقاييس اللغة مادة « امر »)

في القرآن :

لقد وردت لفظة الامر في القرآن بالمعنيين الاول والثاني من الاصول الخمسة اللغوية السابقة[٣] .

(أ) « وقُضِي الامر والى الله ترجع الامور » (٢ / ٢١٠)

(ب) « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » (٧ / ١٥٧)

عند ابن عربي :

طرحت « المعصية » بصورة خاصة ، و« الشر » بصورة عامة معضلة امام الفلسفات الانسانية ، جهد المفكرون للخروج من متاهاتها دون تناقض او نتائج خطيرة على الصعيدين الديني والخلقي .

وكما حاول المتكلمون الخروج من هذا المأزق ، وطرح « المعصية » في صرحهم الفكري في مواجهة المشيئة والارادة الالهية ، والعدل الالهي وحرية الإنسان[٤] ، كذلك ابن عربي وان كان قد تخطى المتكلمين والفلاسفة لسببين : نزعته الشعرية التي تجمح به احياناً ـ ومتابعته بشجاعة لتجربته الصوفية الانسانية .

وقد كانت اول معصية لامر الهي . هي معصية ابليس للامر الالهي بالسجود لآدم[٥] ، ففتحت بذلك امام المتصوفين ـ وبخاصة الذين يولون عناية

فائقة قصة آدم وابليس ـ مجالاً لشاعريتهم ولتجربتهم ان تخوضاه ، على اثره يتكلمون بالرمز حيناً ، وبالاشارة احياناً وقلما يصرحون . وربما كان تصريحهم اشد الغازاً من اشاراتهم .

وقد تناظر « الحلاج مع ابليس » ، واتبع في مناظرته التصريح فكان شجاعا في اثبات « الفتوة » في موقف هذا الاخير[٦] .

ولا يقل ابن عربي عن الحلاج في تجربته ، الا انه لم يتوغل في عباراته فاكتفى بالرمز والاشارة ، وبحث الموضوع على مستوى النظريات العامة والمبادىء دون التعرض لقصة ما بالذات .

« فالمعصية » قد تحمل في طياتها أربعة اسئلة بوضعها الامر الالهي في مواجهة الارادة الالهية :

١ ـ هل يمكن ان يعصى الامر الالهي ؟
٢ ـ هل يمكن ان يخرج فعل عن الارادة الالهية ؟
٣ ـ هل يعقل ان يأمر الله بفعل ولا يريده ؟
٤ ـ هل يريد الله الشر والمعصية ؟

حاول الشيخ الاكبر الاجابة عن هذه الاسئلة الاربعة بقسمته الامر الالهي شقين : امر الهي دون واسطة لا بد من ان ينفذ ، وامر الهي بواسطة قد ينفذ وقد لا ينفذ . فسمى الواحد : الامر التكويني ، والآخر : الامر التكليفي .

انظر « الامر التكويني » « الامر التكليفي »

---

(١) لقد توسع التهانوي في الكشاف بشرح لفظ الامر وصيغة الامر من الناحية اللغوية والصوفية فلتراجع ج ١ ص ص ٦٨ ـ ٧١ .

(٢) فليراجع تفصيل هذه الاصول الخمسة في المرجع المذكور ج ١ ص ص ١٣٧ ـ ١٣٩ .

(٣) راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم : مادة « امر » .

(٤) يراجع :

- مقالات الاسلاميين . الاشعري ج ١ ص ص ١٠٠ ـ ١٠٢
- الكتاب الاوسط للناشيء الاكبر ص ١٠١ نشر يوسف فان اس بيروت ١٩٧١ ،
- الاقتصاد في الاعتقاد . الغزالي مكتبة الجندي تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ص ص ١٠٥ ـ ١٠٧

- مذاهب الاسلاميين عبد الرحمن بدوي . الجزء الاول ص ص ٥٦٣ - ٥٦٤ .
(نظرية الاشعري في التعديل والتجوير)
- محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين . فخر الدين الرازي . المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ . القسم الثالث في الافعال ص ص ١٤٠ - ١٥٠ ، وهذه الصفحات مهمة اذ انها ترسم بوضوح موقف كل من المتكلمين والفلاسفة من المواضيع المطروحة فلتراجع .
- في معجم الغزالي . الاب فريدجبر . معنى الامر عند الغزالي ص ص ٤ - ٧ .

(٥) الآية « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى » (٢ / ٣٤) والآيات ٧ / ١١ ، ١٧ / ٦١ ، ١٨ / ٥٠ ، ٢٠ / ١١٦ .

(٦) يراجع بخصوص الحلاج :
- كتاب الطواسين نشر ماسينيون . باريس ١٩١٣ ص ص ١٤٥ - ١٥٠ نظرية الامر والارادة عند الحلاج .
- المرجع السابق . طاسين الازل والالتباس . ص ص ٤١ - ٥٥ . حيث تناظر الحلاج مع فرعون وابليس فقال هذا الاخير : « وان سجدت ، سقط عني اسم الفتوة » . وينتهي الحلاج الى القول : « فصاحبي واستاذي ابليس وفرعون . . . »
- المرجع السابق . التعليق على طاسين الازل وخاصة ص ص ٩١ - ٩٤ .
- وبينما يفصل الحلاج من خلال رؤيته لمعصية ابليس ، بين الامر وتنفيذه زمنياً ويربطه بالفهم والعلم ، نجد النفري على العكس يرفض العلم فاصلاً موصلاً الامر الى التنفيذ بل الامر يستدعي تنفيذه دون علم ؛ لانه في حال العلم لم يطع الامر الالهي بل علمه للامر . اذن اطاع الانسان علمه وليس امر الله .
فليراجع « موقف الامر » النفرى . كتاب المواقف ط . آربري ١٩٣٤ . ص ص ٢٨ - ٣١ ،

٣٦ - الأَمْرُ التَكْوِينِيّ - الأَمْرُ التَكْلِيفِيّ

مترادفات الامر التكويني : **امــر المشيئــة - الامــر بالتــكوين - الامــر الخفي**[١] .

مترادفات الامر التكليفي : **امر الواسطة - الامر الجلي**[٢] .

لنترك ابن عربي يبين بنصوصه شقي الامر الالهي[٣] اللذين اقترحهما ، وبعد ان نتوصل الى تعريفهما نحاول ربطهما بكامل نظريته مظهرين مدى اجابتهما عن الاسئلة الاربعة ، التي طرحناها عند الكلام على الامر الالهي .

يقول :

« فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة ، فان الامر الالهي اذا **خولف هنا بالمسمى معصية ،فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكويني.** فما خالف الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة ، فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة . . » (فصوص ١ / ١٦٥) .

« **فان امره سبحانه برفع الوسائط ،لا يتصور ان يعصى لانه « بكن » . اذ** « كن » لا تقال الا لمن هو موصوف بلم « يكن » ، وما هو موصوف بلم « يكن » ما يتصور منه اباية ، **واذا كان الامر الالهي بالواسطة يكون . . . بما يدل على الفعل** فيؤمر باقامة الصلاة وايتاء الزكاة فيقال له : اقم الصلاة . . . كما يشتق له من اسم الفعل اسم الامر ، فيطيعه من شاء منهم ويعصيه من شاء منهم . . . »
(ف ٢ / ٥٨٨) .

« . . . الامر الالهي لا يخالف الارادة الالهية فانها داخلة في حدّه وحقيقته ، **وانما وقع الالتباس من تسميتهم صيغة الامر ـ وليست بأمر ـ امرا . والصيغة** مرادة بلا شك ، **فاوامر الحق ، اذا وردت على ألسنة المبلغين ، فهي صيغة الاوامر** لا الاوامر **فتعصى** . وقد يأمر الامر بما لا يريد وقوع المأمور به ، **فما عصى احد قط امر الله** . وبهذا علمنا ان النهي الذي خوطب به آدم عن قرب الشجرة انما كان بصيغة لغة الملك الذي أوحى اليه به . . . فقيل عصى آدم ربه » . (ف ٤ / ٤٣٠) .

يتبين من النصوص التي اوردناها خصائص كل من قسمي الأمر . فالامر التكويني : هو امر حقيقي برفع الوسائط[4] **يوافق الارادة لا يمكن ان يعصى لانه « بكن »**[5] . **اما الامر التكليفي : فهو صيغة امر وليس امرا ، ترد المكلف بوساطة الانبياء**[6] **لا يعلم بموافقته الارادة الا بعد حدوثها ، او لمن كشف له الله عن حال الممكن في ثبوته**[7] .

نلاحظ اننا الى الآن اجبنا عن سؤالين من الاسئلة التي طرحناها وهما : هل يمكن ان نعصي الامر الالهي ؟ هل يمكن ان يخرج فعل عن الارادة الالهية ؟ فلننتقل الآن الى السؤال الثالث وهو : هل يعقل ان يأمر الله بفعل ولا يريده ؟

نصوص ابن عربي : بشأن هذا السؤال واضحة وسنوردها بكاملهـا على طولها نظراً لاهميتها :

« فالرسول والوارث خادم الامر الالهي بالارادة ، لا خادم الارادة[8] . فهو يرد عليه به طلباً لسعادة المكلف . . . فالرسول مبلّغ : ولهذا قال شيبتني « هـود » واخواتها[9] لما تحوي عليه من قوله « فاستقم كما امرت » (١١ / ١١٢) فشيبته « كما امرت » **فانه لا يدري هل امر بما يوافق الارادة فيقع** ، او بما يخالف الارادة فلا يقع . ولا **يعرف احد حكم الارادة الا بعد وقوع المراد** ، الا من كشف الله عن بصيرته فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها . . . » (فصوص ١ / ٩٨ - ٩٩) .

« قـال رسـول الله ﷺ : شيبتنـي هود واخواتهـا[10] . . . **والحـكم للعلـم لا للامر**[11] ، وما الله بظلاّم العبيد ، فانه ما علم تعالى الا ما اعطته المعلومات ، **فالعلم يتبع المعلوم**[12] ولا يظهر في الوجود الا ما هو المعلـوم عليه . . . فصح **قوله** : « ولا يرضى لعباده الكفر » (٣٩ / ٧) والرضا ارادة **فلا تناقض بين الامر والارادة** ، **وانما النقض بين الامر وما أعطاه العلم التابع للمعلوم** . فهو فعّال لما يريد وما يريد الا ما هو عليه العلـم ، ومالنـا من الامـر الالهـي الا صيغـة الامر . . . فانظر فيما امرت به او نهيت عنه . . . فمتعلق الامر عند صاحب هذا النظر ان **يهيّء محله بالانتظار** ، فاذا جاء الامر الالهي الذي يأتي بالتـكوين بلا واسطة ، فينظر اثره في قلبه اولاً فان وجد الإباية قد تكونت في قلبه فيعلم انـه مخذول ، وان خذلانه منه **لانه على هذه الصورة في حضرة ثبوت عينـه التـي اعطت العلم لله به** . وان وجد غير ذلك وهو القبول فكذلك ايضاً . . . فلا نزال **نراقب حكم العلم فينا** من الحق حتى نعلم ما كنا فيه ، فانه لا يحكم فينـا الا بنا . . . ومن كان هذا حاله في مراقبته وان وقع منه خلاف ما أمـر به فانـه لا يضره ، ولا يُنقِصه عند الله . . . فان المراد قد حصل . . . وهو المراقبـة لله في تكوينه . . . » (ف ٤ / ١٨٢) .

يتخلص ابن عربي من المأزق الفـكري الـذي يواجـه الامـر بالارادة ، بادخاله نسبة « العلم » . فالارادة لا تخالف بين « الامر الالهي » و « العلم الالهي » او على الاصح بين صيغة الامر الالهي التي وردت الى المكلف بوساطة الرسـل ،

وبين العلم الالهي المستمد من المعلوم في حال ثبوته .

فهل استطاع ابن عربي ان يحل الاشكال ؟

الواقع انه حكم على الارادة الالهية والارادة الانسانية بجبرية لا يُعرف منها لمن الحكم .

فالارادة الالهية تتبع العلم الالهي الذي بدوره يتبع « المعلوم » ، والمعلوم هو « اعياننا الثابتة » ، فعندما تحكم الارادة الالهية ممكناً بأمر ، لا تحكمه بما يخالف « العلم الالهي » التابع للممكن نفسه . فعلى الحقيقة : لا يحكم على الممكن الا الممكن . او حسب تعبير الشيخ الاكبر « فانه لا يحكم فينا الا بنا »[١٣] .

ومن ناحية ثانية الارادة الانسانية مجبرة في كل افعالها ، لان ما كانت به في « ثبوتها » تظهر به في وجودها العيني[١٤] ، فهذه جبرية لا تفرض على الممكن من خارج وانما هي جبرية ذاتية .

وهكذا وصل الى جبرية ، كان لها صدى في منهجه الخلقي ، شلت سعي الانسان الى الترقي في معارج الكمال واثبتت : الانتظار والمراقبة ، موقفاً ايجابيا .

حتى الآن نكون قد أجبنا عن الاسئلة الثلاثة الاولى . يبقى السؤال الرابع والاخير : هل يريد الله الشر والمعصية ؟

ان جميع الافعال عند الشيخ الاكبر خير في ذاتها ، ولا توصف بالشر الا عرضياً[١٥] .

والرحمة الالهية[١٦] أوجدت جميع الاشياء في صور اعيانها الثابتة قبل ان يوجد تمييز بين خير وشر او طاعة ومعصية[١٧] .

---

(١) و(٢) يستعمل ابن عربي الامر الخفي والامر الجلي كمترادفات للامر التكويني والامر التكليفي يقول :

« اوامر الحق مسموعة مطاعة الى قيام الساعة ، لكن الاوامر الخفية ، لا الاوامر الجلية ، فان شرعه عن امره وما قدره كل سامع حق قدره ، فلما جهل قدره عصى نهيه وامره . . . »(ف ٤ / ٣٥٠) .

(٣) راجع « الامر الالهي »

(٤) هذا الامر الالهي برفع الوسائط يكون من الوجه الذي لله من كل مخلوق . فالعلم الالهي يحكم على الممكنات : اما عن طريق«القلم» بقوله تعالى : اكتب علمي في خلقي (راجع « قلم ») واما عن طريق الوجه الخاص الذي للممكن من الله ، فكل عطاء من الوجه الخاص هو امر الهي . وكل عطاء من جهة القلم هو خلق . ولذلك يقول « الا له الخلق والامر » (٧ / ٥٤) بمعنى العطاء بواسطة وبدون واسطة . يقول ابن عربي :

« ان الله تعالى في كل موجود وجهاً خاصاً **يلقي اليه منه ما يشاء** مما لا يكون لغيره من الوجوه . ومن ذلك الوجه يفتقر كل موجود اليه . . . **وذلك الوجه الالهي لا يتصل بالخلق** . وقال للقلم : اكتب علمي في خلقي ، وما قال له اكتب علمي في الوجه الذي مني لكل مخلوق على انفراده . . . فهو سبحانه يعطي بسبب وهو الذي كتبه القلم من علم الله في خلقه ، **ويعطي بغير سبب** وهو ما يعطيه من ذلك الوجه فلا تعرف به الاسباب ولا الخلق . . . **ذلك الوجه الخاص الالهي الخارج عن الخلق وهو الامر الالهي** . فان له الخلق والامر ، فما كان من ذلك الوجه فهو:الامر وما كان من غير ذلك الوجه فهو: الخلق » . (ف ٢ / ٤٢٣) .

(٥) ابن عربي منسجم هنا مع التنزيل العزيز « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » (٣٦ / ٨٢) حيث ربط الامر التكويني بالارادة ، فلا يمكن ان يقع فعل دون موافقة الارادة الالهية .

(٦) لم يتعمق الصوفية المتقدمون في بحث الامر الالهي ، واكثرهم لم يتعرض للامر التكويني بل تكلم على الامر الالهي بالواسطة الذي هو الشرع . راجع كلام مقاتل بن سليمان الذي يتكلم على الامر الالهي بالواسطة . ثم يجعله في نص آخر احد الاشكال الثلاثة التي تجلى فيها القرآن (Exégès Coranique p. 42 et p. 68)

كما يراجع علاقة الامر بالحكمة والتدبير عند الترمذي ، وتصنيفه العلماء حسب معرفتهم للامر الالهي . (المرجع نفسه ص ص ١٤١-١٤٤) .

(٧) راجع « ثبوت »

(٨) راجع « خادم الامر الالهي » « خادم الارادة الالهية » .

(٩) و(١٠) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (٩)

(١١) ان الحكم في العبد للعلم الالهي وليس للامر الالهي . والامر الالهي المقصود هنا هو التكليفي لا التكويني . لان الامر التكويني ليس في الواقع الا صورة العلم .

(١٢) مسألة تبعية العلم الالهي للمعلومات . من المسائل القليلة التي خالف فيها الجيلي ابن عربي يقول :

« ولقد سها الامام محي الدين بن العربي رضي الله عنه حيث قال: ان معلومات الحق اعطت الحق العلم من نفسها . فلنعذره . . . ولكنا وجدناه سبحانه وتعالى بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما عليه المعلومات ، فيما اقتضته من نفسها بحسب حقائقها . غير انها اقتضت في نفسها ما علمه سبحانه منها فحكم لها ثانياً بما اقتضته وهو حكمها عليه . . . ولو

لم يكن الامر كذلك لم يصح له في نفسه الغنى عن العالمين، لانه اذا كانت المعلومات اعطته العلم من نفسها فقد توقف حصول العلم له على المعلومات، ومن توقف وصفه على شيء كان مفتقراً الى ذلك الشيء في ذلك الوصف . ووصف العلم له وصف نفسي فكان يلزم من هذا ان يكون في نفسه مفتقراً الى شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . . . »

(الانسان الكامل . ج ١ ص ٤٦) .

لقد استند الجيلي الى غنى الحق عن العالمين في نقده لشيخنا الاكبر . والواضح ان هذا الاخير عندما يتكلم على تبعية العلم للمعلوم لا يخرج عن الدائرة الالهية . فالمعلوم هنا غير موجود خارج العلم الالهي بل انه اشبه بذرات العلم الالهي ان امكن التعبير . فالعلم الالهي يتبع المعلوم وذلك قبل وجود الخلق . وبعد وجود الخلق يتبع الموجود العلم الالهي (= عينه الثابتة) .

اذن تبعية العلم الالهي للمعلوم هي في الواقع تبعيته لذاته ، وغنى الحق عن العالمين لم يمس .

انظر « عين ثابتة » .

(١٣) هذا نص لابن عربي يبين بوضوح كيف ان التكوين للشيء عن امر الله . وليس امر الله هو المكوّن للشيء يقول :

« فلما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه ، فاثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه لا للحق ، والذي للحق فيه امره خاصة . وكذلك اخبر عن نفسه في قوله « انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » فنسب التكوين للشيء نفسه عن امر الله . . . وهذا هو المعقول في نفس الامر . . . » (فصوص ١/ ١١٥-١١٦) .

(١٤) انظر « عين ثابتة » .

(١٥) سننقل هنا نصاً لابن عربي جريئاً في تصريحه مخيفاً في نتائجه للمؤمن العادي الغريب عن اراء الشيخ الاكبر ، يشير في هذا النص الى التبديل الالهي، والتبديل عبارة عن ابدال الله سيئات قوم حسنات ، حتى يندم عند التبديل المسيىء بانه لم يأت بذنوب الدنيا كلها، ويندم على ما فاته من الكبائر. كما يحاول ان يبين ان السيئة قد تفضل الحسنة . ولكن ما سر هذا التبديل ومتى تصبح السيئة خيراً من الحسنة ؟ انها التوبة . التوبة كانها اكسير عجيب يقلب صورة الفعل وصفته . فالفعل بذاته خير ، ولا يوصف بالشر الا عرضياً وبالتوبة يزيل عنه الله صفة الشر ويكسوه كسوة الرضى التي تزيد في جماله فيفوق الفعل الحسن نفسه . يقول ابن عربي : « **ومن الناس من يرى الندم على ما فاته من فعل الكبائر** في وقت المخالفة لانه يشاهد التبديل : كل سيئة بما يوازيها من الحسنات . . . فان السوء للعمل عارض بلا شك والحسن له ذاتي ، وكل عارض زائل وكل ذاتي باق . . . فالحسنة كشخص جميل في غاية الجمال لا بزة عليه . وشخص جميل مثله في غاية الجمال طرأ عليه وسخ من غبار فنظف من ذلك الوسخ العارض، فبان جماله ثم كسي بزة حسنة فاخرة تضاعف بها جماله وحسنه، ففاق الاول حسناً . . . » (ف ٢/ ١٤٠-١٤١) .

فليراجع كامل النص من الفتوحات .

(١٦) راجع « رحمة »

(١٧) انظر فصوص الحكم ج ٢ ص ص ١٢٠ - ١٢١ .

٣٧ - الأمر الخفي - الأمر الجلي

راجع الامر التكليفي - الامر التكويني

٣٨ - أمر المشيئة - أمر الواسطة

راجع الامر التكليفي - الامر التكويني

٣٩ - الأمر الكلي الساري

الامر الكلي الساري في جميع الموجودات هو : وجه الحق في كل شيء .

يقول ابن عربي :

« . . . يا محجوب لمَ لمْ تر وجه الحق في كل شيء في ظلمة ونور ومركب وبسيط ولطيف وكثيف ،حتى لا تحس بألم الفراق وتغيب عين المطلوب عنك في كل شيء . . . ما هو مخصوص بهذا المقام [الثبور] وحده بالمحجوب عن **الامر الكلي الساري** في جميع الموجودات . . . » (ترجمان الاشواق هامش رقم ٣و ٤ ص ٦٣)

« سريان الالوهية في الموجودات ، ولولا ذلك ما قامت ، ولولا قيوميتها ما دامت . . . » (اشارات القرآن ق ٥٦)

٤٠ - الأمامة - الأمام

في اللغة :

« والامام : كل من اقتدى به وقدّم في الامور . والنبي ﷺ: امام الائمة ، والخليفة امام الرعية ، والقرآن : امام المسلمين» . (معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ٢٨) .

في القرآن :

وردت كلمة امام بمعنى : المقدّم المتبوع سواء كان شخصا ام كتاباً .

« قال اني جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتي » (٢ / ١٢٤)

« ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماماً ورحمة[١] » (١١ / ١٧)

عند ابن عربي :

يتعذر بحث « الامامة » و « الامام » على المستوى النظري و الفكري . كما هو الحال في معظم مصطلحات الحاتمي . السبب عائد الى ان الامامة نشأت وترعرعت في حمى السياسة ,وكانت الباعث الاول والاكبر على خلق الفرق والملل التي تشقق اليها البنيان الاسلامي ,وهي اول حدث اختلف فيه المسلمون بعد وفاة النبي ﷺ [٢] .

والملاحظ ان اوائل المسلمين استعملوا كلمة امامة وخلافة على الترادف ، لان الشخص الذي يرتضونه إماماً يبايعونه بالفعل نفسه خليفة . فالامام هو الخليفة ، وعند اهل السنة عامة : الخليفة هو الامام . ولكن بعد الخلفاء الراشدين كثرت الفرق واستحال ارضاؤها فالفرقة التي لم توفق بان تجعل إمامها الذي تعتقد به خليفة للمسلمين ,استمرت على اعتقادها بامامها واتخذت عقيدتها إما تقية ، واما ذريعة للخروج على سلطان الدولة بالفتن والحروب[٣] .

وهكذا استطاعت نظرية « الامامة » ان تفرض نفسها على كتب علم الكلام اجمعها تقريباً بالنسبة لما يرمز اليه صاحبها اي « الامام » من فعالية سياسية ودينية[٤] .

وفي الوقت نفسه اثارت جدلاً بين اهل السنة والشيعة ، لانه كما سبق وقلنا ان اهل السنة يرتضون الخليفة القائم إماماً بصورة عامة . ولذلك لا نجد لهذه النظرية الابعاد التي اخذتها في الفكر الشيعي[٥] .

لم يبق امام الشيخ الاكبر الا ان يوضح موقفه من المشكلة التي عاصرت الاسلام منذ فجره حتى اليوم .

***

* يأخذ ابن عربي الامامة بمعناها الشامل الواسع المطلق اي : التقدم[٦] والتولية والتصرف . دون ان يحدد شخص الامام او اشخاص المأمومين . فهي هنا : مرتبة ,او وظيفة وليست شخصاً معيناً[٧] ، وهو بهذا العرض للامامة يبتعد عن الخوض بها . ولنتركه بنصوصه الواضحة هنا ، يبين ما اوجزناه .

يقول :

« . . . كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته[8] ،فعمّت الامامة جميع الخلق ، فحصل لكل شخص منهم مرتبة الامامة . . . ويتصرّف بقدر ما ملّكه الله من التصرف فيه . . . » (ف ٣ / ٤٧٦) .

« فما من انسان الا وهو مخلوق على الصورة[9] ، ولهذا عمّت الامامة جميع الاناسي والحكم في الكل واحد من حيث ما هو امام ، والملك يتسع ويضيق . . . فالامام مراقب احوال مماليكه مع الانفاس ، وهذا هو الامام الذي عرف قدر ما ولاّه الله عليه وقدّمه . . . كذلك الامام ان غفل بلهوه وشأنه . . . ولم ينظر من احوال ما هو مأمور بالنظر في احواله من رعاياه ، فقد عزَل نفسه بفعله ورمت به المرتبة وبقي عليه السؤال من الله . . . » (ف ٤ / ص ص ٥ ، ٦) .

« اعلم ان الامامة هي المنزل الذي يكون النازل فيها متبوعاً وكلامه مسموعاً . . . وحكم الامام على قسمين : لما كان الامام امامين : ناطق ومضمن نطقاً ، وصادق ومودع صدقاً كالامام الذي هو الكتاب الصحيح . . . وفي كل امة . . . نذير من جنسها على حسب نفسها ، ولا بد من اتخاذ الامام المتبع في الشيء الذي قدم له واتبع ، فان نازعه آخر هلك ، لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فقد قرن الفساد بالاشتراك . . . وإمام الصلاة : إمام فيها على اركانها ومبانيها . . . » (عنقاء مغرب ٦٠ - ٦١) .

« كذلك هذه النشأة الانسانية . . . فيها أيمة كما فيها امم . . . والروح الفكري امام ، والروح العقلي امام[10] ، والحواس أئمة ، ولكل امام من هذه الائمة امة والامام الاكبر . . . القلب . . . » (عنقاء مغرب ٦٢) .

نلاحظ من النصوص السابقة ان كلمة « امام » اصبحت لفظاً خالياً من قوته الرمزية الى شخص الامام المقصود . واكتفت بان تنتسب الى ما تؤمه ، اي تحولت الى اسم لا يعرف الا باضافته الى مأموميه[11] .

***

*** لا يظل ابن عربي على نظرته الشاملة الى الامامة ، بل يذرها في ايدي العامة من قارئي كتبه ، ساتراً بها حقيقة رؤيته للامامة .**

ولكن ، لكي نفهم « الامامة » و« الامام » عنده ، يجب الاّ نتوقع بحثاً كلامياً في الامامة ، كما جرت العادة ، بل رؤية صوفية .

فالامامة هي الولاية نفسها بتعبير آخر . والولاية عند الشيخ الاكبر عالم قائم بذاته كالنبوة له مفرداته الخاصة وتعابيره الاصطلاحية .

(أ) **اثبت ابن عربي في الزمن الواحد امامين : امام ظاهر هو الخليفة الحاكم السياسي (متفقاً في ذلك مع اهل السنة) وامام باطن هو الخليفة على الحقيقة[١٢] ، ولكن هذين الامامين لا تنافر بينهما بل يمدّ الثاني الاول[١٣] ، فالثاني هو ما يسمونه « بالقطب » و « الغوث » و« صاحب الوقت »[١٤] .**

(ب) **وكما ان للولاية ختماً ، كذلك الامامة تختم « بالامام الاكبر » . ولكن الختم له وظيفة في منتهى الاهمية لن نبحثها هنا حتى لا نقع في تكرار فلتراجع في « ختم الولاية » .**

وهذا الامام الاكبر هو المهدي او الامام المهدي كما يسميه ابن عربي

(ج) **يوازن ابن عربي بين الولاية والامامة حرفياً تقريباً ، فنجده يشير الى ان « الامام الاعلى » هو الله ، كما سيرد ان «الولي » هو الله . وذلك ينسجم مع نظريته القائلة : ان كل شيء في الحقيقة هو الله.**

اما النصوص التي تثبت ما اشرنا اليه فهي :

(١) « ان الامام هو الوالي فلا تكنْ   فانني عالم بما بدا مني

. . . يدعى صاحبها [صاحب حضرة الامامة] عبد الوالي وعبد الولي. وعبد الوالي : هو الذي يلي الامور بنفسه فاذا وليها غيره بامره فليس **بوالٍ ولا امام**، وانما الوالي والامام هو المنصوب للولاية ، وانما سمّي والياً لانه يوالي الامر من غير اهمال لامر ما مما له عليه ولاية . . . » (ف ٤ / ٣٠٥) .

« واعلموا ان المبايعة لا تقع الا على الشرط المشروط . . . فقد يبايع شخص على الامامة[١٥] وفي غيره تكون العلامة[١٦] . فتصح المبايعة على الصفات المعقولة . . . فيمد عند تلك المبايعة[١٧] ، **للخليفة الناقص في ظاهر الجنس الخليفة المطلوب** يده من حضرة القدس . فتقع المبايعة عليها من غير ان ينظر ببصره اليها[١٨] . . . » (عنقاء مغرب ص ٦٢) .

(٢) « ان الله تعالى ذكر الختم المكّرم ، **والامام المتبوع المعظّم ، حامل لواء الولاية** وخاتمها ، وامام الجماعة وحاكمها . . . فان الامام المهدي ، المنسوب الى بيت النبي . . . اماماً متبوعاً وامراً مسموعاً . . . » (عنقاء مغرب ص ٧٢) .

« والامام الاكبر المتبع الذي اليه النهاية والمرجع وتنعقد عليه امور الامةاجمع، فكل امام لا يخالف في امامته اذا ظهر بعلامته ، وكل امام تحت امر هذا الامام الكبير ، كما انه [الامام الكبير] تحت قهر القاهر القدير ، فهو الآخذ عن الحق ، والمعطي بحق في حق فلا تحزبوه وانصروه . . . »

(عنقاء مغرب ص ٦١) .

(٣) « فان الوالي على الحقيقة هو الله » (ف ٤ / ٣٠٥)

« ولما كان الحق تعالى : الأمام الاعلى والمتبع الاولى ، قال : « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله . يد الله فوق ايديهم » (٤٨/ ١٠) »

(عنقاء مغرب ص ٦٣) .

---

(١) راجع شرح الآية في لطائف الاشارات للقشيري ج ٣ ص ١٢٩ .

(٢) يقول الأشعري : « واول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم ﷺ - اختلافهم في الامامة » (مقالات الاسلاميين - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ٣٩) .

هذا الاختلاف الذي اشار اليه الأشعري حدث بعد وفاة النبي وادى الى نشوء ثلاث فرق: « الانصار اصحاب السقيفة ، والمهاجرون الذين بايعوا ابا بكر ، وبنو هاشم الذين اجتمعوا في منزل فاطمة مع علي بن ابي طالب » (مسائل الامامة للناشيء الاكبر - ت ٢٩٣ هـ . نشر يوسف فان اس . سلسلة نصوص ودراسات يصدرها المعهد الالماني في بيروت ص ١٥) .

على ان ماسينيون لا يوافق الأشعري فيما ذهب اليه . بل يرى ان اول اختلاف في شخص الامام كان عام ٣٦ / ٦٥٦ ، تاريخ مقتل عثمان (La passion d'Al Hallaj p. 725)

والحقيقة ان الخلاف رغم وقوعه لحظة تعيين الخليفة - اي الزمن الذي اشار اليه الاشعري - الا انه لم يتطور الى فتن وحروب ، بل استمر المسلمون متكاتفين يحاربون المرتدين المنشقين الى زمن مقتل عثمان حين تفجّر خلافهم الاول الذي لم يكن قد تلاشى بل كَمِنَ فظهر عند مقتل عثمان .

يراجع فيما يتعلق بالفرق الثلاث المشار اليها :

- مسائل الامامة . للناشيء الاكبر ص ص ١٠ - ١٥ .
- مقالات الاسلاميين للأشعري ص ص ٣٩ - ٤٢ .

- « لمع الادلة » الجويني ت ٤٧٨ هـ . ص ص ١١٤ - ١١٦ - تعليق د. فوقية حسين محمود . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر الطبعة الاولى ١٩٦٥ . وقد حصر الجويني ايام

الخلافة بزمن الخلفاء الراشدين الذين حققوا شروطها مستنداً في ذلك الى حديث شريف: « سنة الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكاً عضوضاً » وكانت ايام الخلفاء هذا القدر .

- مذاهب الاسلاميين تأليف عبد الرحمن بدوي ج ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧١ . ص ص ٣٢٦ - ٣٢٧ (الامامة عند المعتزلة) و ص ص ٦٢٧ - ٦٣٣ (الامامة عند الباقلاني) .
- غاية المرام في علم الكلام ، سيف الدين الآمدي . تحقيق حسن عبد اللطيف القاهرة ١٩٧١ . لجنة احياء التراث الاسلامي ص ص ٣٦٣ - ٣٩١ - حيث يبحث معتقد اهل السنة ، ووجوب الامامة وشرائطها .
- اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، الأشعري . تحقيق حمودة الخانجي . بالقاهرة سنة ١٩٥٥ ص ص١٣٣ - ١٣٦ .
- الابانة عن اصول الديانة ط . حيدر آباد . دون تاريخ . الأشعري ص ص ٩٢ - ٩٦ .
- التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة . الباقلاني . تحقيق الخبيري وابو ريدة دار الفكر العربي . القاهرة سنة ١٩٤٧ ص ص ١٦٤ - ٢٩٣ .
- معالم اصول الدين . فخر الدين الرازي . بهامش المحصل ط . الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ . ص ص ١٥٣ - ١٨٢ .
- محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ط. الحسينية مصر ١٣٢٣ هـ ص ص ١٧٦ - ١٨٣ الرازي .
- كتاب الاربعين في اصول الدين . ط . حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ . الرازي ص ص ٤٢٦ - ٤٧٨ ،
- الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي ت ٤٥٦ هـ . مكتبة المثنى بغداد ج ٤ ص ص ٨٧ - ١١١ .

(٣) وقعة الجمل ، وحرب معاوية وعلي في صفين ومهزلة التحكيم ، كربلاء ومقتل الحسين . يراجع بهذا الشأن :

- مسائل الامامة للناشيء الاكبر ص ص ١٥ - ١٩ ، ص ص ٢٢ - ٢٤ .
- مقالات الاسلاميين للأشعري مع حواشي محمد عبد الحميد ص ص ٥٤ - ٦٤ .

(٤) لسنا في معرض بحث كلامي في الامامة لكي نبين موقف كل من الفرق والشيع من الامام ، وقبولهم الامامة شرعاً او عقلاً . وابحاثهم في شرائط الامامة ، لذلك نكتفي بان نحيل القارىء الى الكتب التي في ايدينا والتي توضح هذه النقطة اذ لا يكاد يخلو كتاب من كتب علم الكلام من هذه المسألة ، وهذا ما سيظهر من المراجع التي سنشير اليها :

- Passion d'al Hallaj ماسينيون ص ص ٧٢٥ - ٧٣٠ وخاصة هامش رقم ٣ ص ٧٢٥ حيث اظهر باختصار موقف كل من الفرق الكلامية المعروفة من الامامة .
- الاقتصاد في الاعتقاد . الغزالي . مكتبة الجندي . تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ، ص ص ١٩٧ - ٢٠٦ يشير الغزالي الى الامام بقوله : « امام مطاع » انظر ص ١٩٧

- Islam. Jean During pp 333- 341 (la face de Dieu)
- Corbin: En Islam Iranien T 3 p 267:
(Haydar Amoli: le 1er Imâm = le «Sceau de la Walâyat universelle»
le XIIe Imâm = le «Sceau de la walâyat mohammadienne».

راجع « ختم الولاية العامة » « ختم الولاية الخاصة » .

(٥) كان « شخص الامام » مثار جدل في الاوساط الشيعية ادى الى كثرة الفرق التي وصلت اليها : اسماعيلية ، اثنا عشرية ، قرامطة . . .
اما اهل السنة فقد ظلوا على الولاء للخليفة بمعنى انهم ارتضوه إماماً . ولكن هل ماشى المتصوفة اهل السنة فيما ذهبوا اليه ، ام كان لهم امامهم الخاص اسوة بالشيعة ؟ ان الخلافة بعد معاوية ، اصبحت ملكاً يورّث، ملغية بذلك اهم ما يميزهاوهو الاختيار [يقول الجويني : « وما نص النبي عليه السلام على امامة احد بعده . . . واذا ثبت ان الامامة لم تثبت نصاً لاحد دلّ انها ثبتت اختياراً » (اللمع - ١١٤ - ١١٥)] ، اذ لم يعد الخليفة يحوي بالضرورة شرائطها ، فهل يرتضيه المتصوفة ؟ ان المتصوفة لم تجاهر بمخالفتها للخليفة اتباعاً للنص القرآني « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الآمر منكم. » [٤ / ٥٩] ولكن ذلك ادى الى نوع من عزلة سياسية اشبه باليأس السياسي ، تفسرها حالات الزهد والعزلة والخلوة ، والبعد عن الناس . اذن ، عدم رضاهم عن شخص الخليفة جعلهم لم يعتقدوا غيره « تقية » ولكنهم قاموا بعملية فصل بين وظيفتي الامام : الدين والسياسة . اي لم يعد الامام الديني والامام السياسي واحداً كما كان على عهد الخلفاء الراشدين . بل اصبح الخليفة: هو الامام السياسي المتبوع ، والولي او القطب اوما يشير اليه من المترادفات: هو الامام الديني المتبوع .
(٦) يقول ابن عربي في اشتقاق الإمام من الأمام :
« . . . ما حصّل الانسان الكامل الامامة حتى كان علامة واعطى العلامة وكان الحق امامه ، ولا يكون مثله حتى يكون وجهاً كله . فكله أمام فهو إمام ، لا خلف يحده فقد انعدم ضده . . . » (ف ٤ / ٣٨٥) .
(٧) ان الامامة تشبه الخلافة عند ابن عربي . راجع الفرق بينهما في لفظ« الخلافة » كما يراجع :
- فصوص الحكم ج ١ ص ١٦٢ ،
- فتوحات ج ٣ ص ٤١٠ ،
(٨) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (١٠)
(٩) بالصورة صحت للانسان الامامة . راجع « صورة » .
(١٠) يقول ابن عربي في عنقاء مغرب ص ٦ :
« واجعل عقلي إماماً علي واطلب منه الآداب الشرعية في باطني وظاهري ، وابايعه على اصلاح اولى وأخرى . . . » .
(١١) يقول ابن حزم الاندلسي :

« وقال قوم ان اسم الامامة قد يقع على الفقيه العالم وعلى متجلي الصلاة بأهل مسجد ما . قلنا : نعم ، لا يقع على هؤلاء الا بالاضافة لا بالاطلاق فيقال فلان : امام في الدين ، وامام بني فلان ، فلا يطلق لاحدهم اسم الامامة بلا خلاف من الامة الا على المتولي لامور اهل الاسلام » (الفصل في الملل ج ٤ ص ٩٠) .

لقد اوردنا كلام ابن حزم نظراً لما قيل من ان ابن عربي منسوب اليه . يقول ابن عربي في ديوانه ص ٤٧ نشر مكتبة المثنى :

« نسبوني الى ابن حزم واني — لست ممن يقول قال ابن حزم
لا ولا غيره فان مقالي — قال نص الكتاب ذلك علمي »

(١٢) راجع كلام الدكتور الشيبي في : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٧٨ عن الامام الباطن والامام الظاهر عند ابن عربي .
- كما تراجع الفتوحات ج ٤ ص ٣ حيث يتكلم ابن عربي على الخلافة الظاهرة والخلافة الباطنة .

(١٣) الغريب في الامر انه بقدر ما يذعن المفكرون من امثال ابن عربي لواقع الامامة الظاهرة نراهم كردة فعل لا شعورية يتفننون في شرائط الامامة الباطنة ، يقول في شرائطها :

« وهي [شرائط الامامة] : الذكورية والبلوغ والعقل والعلم والحرية والورع والنجدة والكفاية ونسب قريش وسلامة حاسة السمع والبصر . . . » (ف السفر الاول فقرة ٢٢٩) .
والذكورية في الجملة الواردة هي مرتبة الفعل عند ابن عربي وقد تكون هذه المرتبة للمرأة . راجع « انوثة » كما نلاحظ ان صفة العصمة غير واردة .
راجع كتاب « الصلة بين التصوف والتشيع » د . كامل الشيبي ص ص ٣٧٦ - ٣٧٩ حيث يبحث الامامة عند محي الدين بن عربي .
- « الاحكام السلطانية » الماوردي حيث يتكلم على شرائط « الامام » .

(١٤) راجع هذه المفردات في ابوابها .

(١٥) الامامة الظاهرة السياسية .

(١٦) علامة الامامة الباطنة .

(١٧) في ذلك اشارة الى ان امام الباطن يمد امام الظاهر ويسد نقصه كما سبق الكلام عليه .

(١٨) يتضح بجلاء موقف ابن عربي السني في هذا النص ، فامام الباطن لا ينفرد بالحكم والتصرف منعزلاً ملغياً امام الظاهر . بل العكس يمده ويعضده . ولذلك اهل السنة لا يخرجون على طاعة « الوالي » او «الحاكم»، لانه الامام الظاهر المُمَد من الامام الباطن .

٤١ - الإمامان

للمتصوفة دولة قائمة بذاتها نُسِجَت على منوال الدولة السياسية التي يعيشون في ظلها ظاهراً . فهناك الخليفة الذي هو الغوث او القطب[1] ، ولهذا الخليفة وزيران هما : « الامامان » .

لن نسهب في الشرح بل نترك ابن عربي يتكلم ، فنصوصه هنا واضحة .

يقول :

« ومنهم [من اصناف الرجال] رضي الله عنهم **الائمة** ولا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما . الواحد : عبد الرب . والآخر : عبد الملك . والقطب عبدالله . . . فلكل رجل اسم الهي يخصه به يدعى . . . ولو كان اسمه ما كان[2] ، فالاقطاب كلهم عبدالله ، والائمة في كل زمان : عبد الملك وعبد الرب . **وهما اللذان يخلفان القطب اذا مات** ، وهما للقطب بمنزلة الوزيرين ، الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت ، والآخر مع عالم الملك . » (ف ٢ / ٦) .

« ووزر للقطب الامامين ، وجعلهما امامين على الزمامين[3] » (ف ١ / ٤) .

يصور ابن عربي القطب والامامين[4] : خليفة يجلس في سدة الملك ، عن يمينه وزير هو الامام الروحاني[5] او عبد الملك ، وعن يساره الامام الاكمل[6] او عبد الرب الذي ينتقل اليه « السر » بموت القطب[7] .

---

(١) راجع « قطب »

(٢) اي ان هذا الاسم الالهي هو اسم للمرتبة التي يكون فيها الرجل .

(٣) اي عالم الملكوت وعالم الملك .

(٤) ـ « الامامان هما الشخصان اللذان احدهما عن يمين الغوث اي القطب ونظره في الملكوت ، وهو مرآة ما يتوجه من المركز القطبي الى العالم الروحاني من الامدادات التي هي مادة الوجود والبقاء . . . والآخر عن يساره ونظره في الملك وهو مرآة ما يتوجه منه الى المحسوسات من المادة الحيوانية وهذا مرآته ومحله وهو اعلى من صاحبه وهو الذي يخلف القطب اذا مات . » (الجرجاني ص ٣٦) .

ـ « الامامان هما الشخصان اللذان احدهما عن يمين الغوث اي القطب ونظره في الملكوت والاخر عن يساره ونظره في الملك وهو اعلى من صاحبه وهو الذي يخلف القطب » .

(اصطلاحات الصوفية للقاشاني . المكتبة العثمانية . حلب . رقم ٦٨٥ ق ٥)
- كما يراجع كشاف التهانوي مادة قطب ،

(٥) راجع رسالة « منزل القطب » ص ص ١٢ - ١٣

(٦) راجع رسالة « منزل القطب » ص ص ٨ - ١٢ ،

(٧) لقد خصص ابن عربي رسالة كاملة للقطب والامامين شرح فيها منزلة القطب، كما أسهب في بيان مكانة الامامين واسرارهما وصلاحياتهما . ولكننا هنا لن ننقل منها شيئاً لعدم اتساع المجال ، ونظراً لان اسرار وصلاحيات الامامين نظرية يضيفها ابن عربي الى النظريات الصوفية المتعلقة بالائمة
- راجع رسالة « منزلة القطب»، ط . حيدر آباد الطبعة الاولى سنة ١٩٤٨ م .

٤٢ - الإمَامُ الأعْظَم

الامام الاعظم هو محمد ﷺ من حيث انه المتبوع لكل متبوع ،حتى الانبياء تتبعه ،أليس هو الحقيقة التي « نبي الزمن » نائبها ؟ يقول ابن عربي :

« وانظر في قوله - عليه الصلاة والسلام - : « لو كان موسى حياً ما وسعه الا ان يتبعني »[١] ، فاضاف الاتباع اليه ، وأمِرَ هو ﷺ باتباع الدين وهدى الانبياء ، لا بهم[٢] . فان **الامام الاعظم** اذا حضر ، لا يبقى لنائب من نوابه حكم الا له ، فاذا غاب ، حكم النواب بمراسمه ، فهو [اي الامام الاعظم] الحاكم غيباً وشهادة . . . » (ف . السفر الثاني فقرة ٤٥٢) .

يثبت ابن عربي في هذا النص ان الجميع لا يسعه الا ان يأتمَّ بمحمد ﷺ ولكن محمداً ﷺ لم يؤمر باتباع احد من الانبياء ،بل أمِرَ باتباع هداهم الذي هو هدى الله اي الدين .

(١) انظر فهرس الاحاديث . حديث رقم : (١١)
(٢) اشارة الى الآية : « اولئك الذين هدى الله **فبهداهم اقتدِ** » (٦/ ٩٠) .

٤٣ - الإمَامُ الأعْلى

الامام الاعلى هو الله .

انظر « امامة » المعنى « الثاني » الفقرة « ٣ »

٤٤ - الأمامُ الأكبَر

الامام الاكبر هو « ختم الامامة » كما يسميه « المهدي » او « الامام المهدي » انظر « امامة » المعنى « الثاني » . الفقرة « ٢ » كما يراجع « مهـدي »

٤٥ - إمَامٌ مُبين

في القرآن :

وردت عبارة « امام مبين » في موضعين من القرآن :

« وكل شيء احصيناه في امام مبين » (٣٦ / ١٢)

« فانتقمنا منهم وانهما لبإمام مبين » (١٥ / ٧٩)

ففي الموضع الاول تتفق كتب التفاسير تقريباً بان المشار اليه بالامام المبين هو: اللوح المحفوظ[١]، اما الموضع الثاني فقد عُبِّـر بالامام المبين عن: الطريق الواضح[٢] .

عند ابن عربي :

تتضارب نصوص ابن عربي في الامام المبـين . فهـو يتفـق مع المفسرين للقرآن في انه اللوح المحفوظ ، كما يصرح احياناً بانـه العقـل الاول او القلـم الاعلى . فهل يتناقض الشيخ الاكبر ؟

كلا . ولكن يستحسن ان ننبه الى ان الكلمة نفسها تتخذ عدة معان عنده اذا نظرنا اليها اسماً للذات او للمرتبة . وهذا ما يجعل مصطلحات الشيخ الاكبر ماء ينساب من ايدي الباحثين .

***

* اذا نظرنا الى « الامام المبين » على انه اسم لذات يصبح المقصود منه : الكتاب ، اي القرآن[٣] ــ واللوح المحفوظ[٤] . يقول ابن عربي :

« قال تعالى « واحـاط بمـا لديهـم واحصى كل شيء عدداً » (٧٢ / ٢٨) وقـال في الكتاب « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها » (١٨ / ٤٩) وهذا مقام كاتـب

صاحب الديوان كاتب الحضرة الالهية وهذا الكاتب وهو: الامام المبين، قال تعالى : « وكل شيء احصيناه في امام مبين » (٣٦ / ١٢) . . . **واما الامام فهو الكتاب وهو اللوح المحفوظ** . . . » (ف ٤ / ٢٨٧) .

« ومن اهل الله من يشهد الامر قبل ظهوره في الحس وهو التكوين الآخر، **يشهده في الامام المبين وهو اللوح المحفوظ** الحاوي على المحو والاثبات فكل شيء **فيه** . . . » (ف ٤ / ٨٣)

***

*** اذا نظرنا الى الامام المبين على انه اسم لمرتبة ،يكون الامام المبين هو مرتبة الاحصاء : فكل « ما » او « من » احصى جملة من الصفات او الحقائق فهو امام مبين لما احصاه . ومن هذه الزاوية يصبح العقل الاول او القلم الاعلى او الانسان الكامل هو الامام المبين . لان الذات المشار اليها بالتعبيرات الثلاثة السابقة احصت كل الحقائق التي نرى تفصيلها في عالم الكون[٥] .**

يقول ابن عربي :

« باب في خلق العقل الاول وهو القلم الاعلى [= العنوان] ، فأول ما اوجد الله تعالى . . . جوهراً بسيطاً . . . وسماه الحق في القرآن : حقاً وقلماً وروحاً[٦] ، وفي السنة : عقلاً[٧] . . . وهو اول عالم التدوين والتسطير . . . فهو العقل . . . وهو القلم . . . وهو الروح . . . وهو العرش . . . وهو الامام المبين من حيث الاحصاء . . . » (الانسان الكلي ورقة ٤ ب) .

« اعلم ان « منزل المنازل » ، عبارة عن المنزل الذي يجمع جميع المنازل التي تظهر في عالم الدنيا ، من العرش الى الثرى . وهو المسمى بالامام المبين . . . لانه ليس فيه [الامام المبين] الا ما كان ، من يوم خلق الله العالم . الى ان ينقضي حال الدنيا ، وتنتقل العمارة الى الآخرة . » (ف . السفر الثالث فقرة ١٢١)[٨] .

كما ننقل هذا النص من الفتوحات الذي يومىء فيه الى الامام المبين باشارات يستدل منها ان المقصود منه : الانسان الكامل .يقول :

« الامام المبين هو الصادق الذي لا يمين ، مجلى ما احاط به العلم وتشكل فيه الكيف والكم . . . وجوهر الجواهر . . . رفيع المكانة . . . هو المحصي لما علم وجهل وفصل واجمل ،لكل صورة فيه عين وله في كل صورة كون ، يمد ويستمد . . . منه ظهرنا واياه نهينا وامرنا » (ف ٤ / ٣٢٧) .

لقد شرح الجيلي هذا المقطع شرحاً وافياً في كتابه « شرح مشكلات الفتوحات المكية[9] ،مبيناً ان الامام المبين هو الانسان الكامل[10] .

---

(1) انظر شرح الآية :
- لطائف الاشارات ، القشيري ج **٥** ص **٢١٣** ،
- انوار التنزيل البيضاوي ج **٢** ص **١٤٩** ،

(2) انظر شرح الآية :
- لطائف الاشارات ج **٣** ص **٢٧٨** ،
- انوار التنزيل ج **١** ص **٢٧١** ،

(3) راجع « كتاب » « قرآن » ،
اما الآيات التي يستدل منها على ان الامام المبين هو الكتاب فهي :
« ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين » (١٠ / ٦١)
« ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين » (١١ / ٦)
« ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » (٦ / ٥٩) .

(4) راجع « لوح محفوظ » .

(5) « الامام المبين هو محل الاحصاء المشار اليه بقوله « وكل شيء احصيناه في امام مبين»(٣٦ / ١٢) فهذا الامام تارة يراد به كتاب الله تعالى ، قال تعالى : « ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » (٦ / ٥٩) . . . وتارة يراد بالامام المبين الانسان الكامل اذ كانت الحقائق كلها الاهيّتها وكونيتها محصاة فيه . » (لطائف الاعلام ق ٣٣ ب) .

(6) اشارة الى الآيات : « وهو الذي خلق السموات والارض بالحق . » (٦ / ٧٣) « الذي علم بالقلم » (٩٦ / ٤) .

(7) اشارة الى الحديث : « اول ما خلق الله العقل » - انظر فهرس الاحاديث . حديث رقم : (١٢) .

(8) كما يراجع فقرة **١١٢ - ١** ، **١٢٢** ، **١٢٣** .

(9) راجع كتاب الجيلي . مخطوط حلب . المكتبة العثمانية رقم ٧٦١ ق ق ٩ - ١١ ، يبدأ الجيلي شرحه لهذا النص قائلاً :

« سر الامام المبين وهو الروح الذي تكلم عليه في الباب الاول من الفتوحات وهو حقيقة الختم الالهي . . . »

(10) راجع « انسان كامل » وبخاصة في وظيفته الانطولوجية والابستمولوجية .

---

٤٦ - الإمامُ المهْديّ

انظر « الامام الاكبر » « مهدي »

٤٧ ـ إِمَامُ الوَقْت

انظر « صاحب الوقت »

٤٨ ـ الأمّ

في اللغة :

« أم كل شيء أصله وعماده » (الفيروز ابادي المحيط ج ٤ ص ٧٦) .

« واما الهمزة والميم فأصل واحد ، يتفرع منه أربعة ابواب ، وهي : **الاصل ، والمرجع ، والجماعة والدين** » (معجم مقاييس اللغة احمد بن فارس ج ١ ص ٢١)

« والام :الرئيس » (المرجع السابق ص ٣١) .

في القرآن :

لقد وردت كلمة أمّ في القرآن مضافة الى :

ـ **الكتاب** : « ام الكتاب » (سياتي ذكرها مفصلاً)

ـ **القرى** : « ام القرى » (مكة)

ـ **الانسان** : « ام موسى » « امك » « امه » « امهاتكم » . . . **وفي اضافتها الى الانسان تحددت بصورة دائمة بالوالدة .ورد في التنزيل العزيز :**

« **ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم** » (المجادلة ٥٨ / ٢) .

عند ابن عربي :

❊ **الام هي محل الالقاء ـ والاستحالات ـ والايجاد والتكون والظهور .**

يقول :

(١) « والنفس الكلية هي . . . **محل القاء القلم الالهي** . . . وكل ما دونها فهو من عالم التولد ، العقل[1] ابوه والنفس أمه . . . » (ف ٢ / ٤٢٩) .

(٢) « والطبيعة أمّ لما كانت **محل الاستحالات** . . . » (ف ١ / ١٣٨) .

(٣) « الام **محل الايجاد** . . . » (ف ١ / ١١١)

« تشكلت [الكلمة المقولة] في الهواء ملكاً مسبحاً يعرف أمه وهو القائل ، ولا يعرف له أباً ، ماله نسب يعرفه سوى **الذي تكوّن فيه** . . . »

(ف ٤ / ٢٠٣) .

« ورأى [التابع[٢] في معراجه الروحي] في هذه السماء [السماء الوسطى = الرابعة] غشيان الليل النهار[٣] ، والنهار الليل ، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكراً وقتاً وانثى وقتاً . . . وما يتولد فيهما من المولدات بالليل والنهار ، والفرق بين اولاد الليل وأولاد النهار ، فكل واحد منهما أب لما يولد في نقيضه ، وأم لما يولد فيه . . . » (ف ٢ / ٢٧٦) .

***

*** الام هي الجامعة الكلية لكل ما يظهر في المولود ـ والحاكمة على مجموع ما هي امّ له . يقول ابن عربي :**

(١) « فالأم هي **الجامعة الكلية** » (ف ١ / ١١١)

« الأم هي الجامعة ومنه أمّ القرى ، والرأس أمّ الجسد ، يقال أمّ رأسه لانه مجموع القوى الحسية والمعنوية كلها التي للانسان ، وكانت الفاتحة أماً لجميع الكتب ، اي المجموع العظيم الحاوي لكل شيء . . . » (ف ٢ / ١٣٤) .

(٢) «فليس في امّ الكتاب[٤] [هنا الفاتحة] آية غضب بل كلها رحمة وهي **الحاكمة** على كل آية في الكتاب لانها الام . . . » (ف ٣ / ٥٥١)

***

*** الام هي المؤثر فيه في مقابل المؤثِر (أب)، والصفة العاملة في مقابل الصفة العالمة (أب) ، والقابل بالنسبة للفاعل (أب) .**

« وكل مؤثر فيه أم . . . » (ف ١ / ١٣٨) .

ولكن لا يكفي ان يتأثر الموجود ليكون أماً ، بل هو في هذه الحالة انثى فقط ، وليكتسب الامومة لا بد من الولد . فالامومة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوجود الابوة والبنوة . فالولد يعطيها اسم الام . يقول شيخنا الاكبر :

« فالصفة العلامة [العالمة] أب فانها المؤثِرة، والصفة العاملة أم فانها المؤثَر فيها . . . فان النجار المهندس اذا كان عالماً ولا يحسن العمل فيلقي ما عنده على سمع من يحسن عمل النجارة . . . فكلام المهندس : أب، وقبول السامع : أم، ثم يصير علم السامع أبا، وجوارحه أماً . . . » (ف ١ / ١٤٠) .

« . . . فان لم يقم السامع وهو امّ بلا شك فهو عقيم ، واذا كان عقيماً فليس بأمّ في تلك الحالة . . . » (ف ١/ ١٣٩) .

وهذا لا يعني ان مجرد علمك الشيء يجعلك أباً له ، بل لا بد من توصيل العلم عن طريق العمل الى الايجاد ، والا كان العالم محلاً لعلمه ليس اكثر ، ويتحول الى أمّ بدل ان يكون أباً فالابوة هي : العلم المؤثر المنتج .

« فكل أب ليس عنده صفة العمل فليس هو أب من ذلك الوجه ، حتى انه لو كان عالماً ومنع آلة التوصيل بالكلام او الاشارة ليقع الافهام وهو غيرعامل لم يكن : أباً من جميع الوجوه، وكان : أماً لما حصل في نفسه من العلوم . » (ف ١/ ١٤٠)

وهكذا تكون الام : كالانوثة[٥] ، وصفاً ونسبة تطلق على الشيء من وجه ، بحيث يكون الشيء نفسه أماً وأباً في وقت واحد من وجهين مختلفين : أما منفعلاً عما فوقه ، وأباً فاعلاً فيما دونه .

« . . . **الافلاك** ذكور والعناصر محال التكوين والظهور ، وقد كانت **الافلاك** امهات لما ظهر فيها من المولدات ، الفاعلات املاك والمنفعلات افلاك . . . » (ف ٤/ ٣٣٧) .

***

*** الام هي الاصل الجسمي الذي ينتسب اليه الولد .**
بهذا المعنى يقارب ابن عربي المعنى اللغوي من حيث ان الام هي الاصل ولكن يميز ابن عربي بين اصلين للمولود : اصل جسمي مادي (أمّ) واصل روحي عقلي (أب)[٦] .

« فمن اكتنز ماله فقد دفن قلبه في ارض طبيعته . . . ومثل هذا يكون ابن أمه ، وان كان له أب ولكن لا ينسب اليه ، كعيسى ابن مريم عليهما السلام ينسب الى امه . . . فما نسب الا الى البقعة الجسمية . . . » (ف ٣/ ٣٢٠)

« فان حواء خلقت من آدم . وآدم خلق من الارض ، فهو[آدم]:الأم لحوا ، وهو ابن الارض ، والارض له : أمّ . . . »(ف ٤/ ٤١٥) .

« فأنه انما انشأك من الارض ، فلا تعلو[٧] عليها فانها امك . . . » (ف ٤/٤٥٨) .

---

(١) العقل = العقل الاول = القلم الاعلى = القلم الالهي . (انظر مادة « قلم » و« عقل ») .

(٢) يحدد ابو العلا عفيفي « التابع » في كلامه عن هذا المقطع من الفتوحات « والتابع هنا هو الصوفي المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبي . » (سلسلة ترات الانسانية المجلد الاول ص ١٦٠) .

(٣) اشارة الى الآية « يغشي الليل النهار » (٥٤ الاعراف / ٧-٣ الرعد / ١٣) .

(٤) انظر « ام الكتاب »

(٥) راجع مادة « الانثى »

(٦) راجع مادة « أب »

(٧) النسخة تثبت الواو في تعلو . . . معنى ذلك ان لا للنفي هنا .

٤٩ - أمَّهاتُ الأسْماءِ الإلهيَّة

عبارة « امهات الاسماء » مؤلفة من لفظين : [ام - اسم] الاول ينحصر مضمونه في المعنى الثاني لكلمة أم عندابن عربي :اي الجامعة والحاكمة على مجموع ما يظهر في الابن[1] .

اما اللفظ الثاني [الاسم]فيتفرع عدة مضامين يمكن حصرها بثلاثة وهذا يستتبع تفرع أمهات الاسماء . فتأخذ بالتالي معاني ثلاثة هي :

***

*** المقصود من الاسم الالهي مظهره[2] : نورد نصاً لابن عربي مع تعليق ابي العلا عفيفي عليه ،على ان نستنتج في النهاية المقصود بامهات الاسماء .**

« واسماء الله لا تتناهى لانها تعلم بما يكون عنها - وما يكون عنها غير متناه - وان كانت ترجع الى اصول متناهية هي: امهات الاسماء او حضرات الاسماء »

(فصوص الحكم ١ / ٦٥)

« كذلك الاسماء الالهية التي لا ينحصر عددها الى اصول عامة محصورة العدد ، وهذه الاصول هي امهات الاسماء ، وهي المعروفة بالاسماء الحسنى او الحضرات الاسمائية . . . فحضرة الرحمن هي مجموعة المجالي التي يظهر فيها اثر للرحمة الالهية ، وان كانت حالات الرحمة لا تتناهى عدّاً لان الكائنات المرحومة لا تتناهى عدّاً . . . » (الفصوص ٢ / ٢٦) .

نستنتج من النص ان :

الاسماء الالهية = مظاهر الاسماء الالهية

الام = الجامعة والحاكمة على مجموع ما يظهر في العالم .

الاسماء الحسنى = الاصول الجامعة للمظاهر او التجليات كافة .

اذن
امهات الاسماء = الاسماء الحسنى او حضرات الاسماء .

***

*** المقصود من الاسماء الالهية : الاسماء الحسنى المتوجهة على ايجاد العالم[٣]**
نضع المعادلات التالية لنصل الى معنى امهات الاسماء :

الاسماء الالهية = الاسماء الحسنى المتوجهة على ايجاد العالم .
الام = الجامعة والحاكمة .
اذن :
امهات الاسماء = الامهات السبع التي ينضوي تحتها جميع الاسماء المتوجهة على ايجاد العالم . يقول ابن عربي :

« ولكن قصدنا الامهات التي لا بد لايجاد العالم منها . . . فالذي نحتاج اليه من معرفة الاسماء لوجود العالم[٤] وهي ارباب الاسماء وما عداها فسدنه لها ، كما ان بعض هذه الارباب سدنة لبعضها فامهات الاسماء[٥] : **الحي ، العالم المريد ، القادر ، القائل ، الجواد ، المقسط** » (ف ١ / ١٠٠) .

***

*** المقصود من الاسم الالهي : دلالته على المسمى . وهنا نجد ان ابن عربي يحصرها في ثلاثة هي : الله ـ الرب ـ الرحمن .**
« وهذه الثلاثة الاسماء [الله ـ الرب ـ الرحمن] هي : امهات الاسماء واذا تتبعت القرآن العزيز وجدت هذه الاسماء الثلاثة : الله والرب والرحمن دائرة فيه . » (ف ٢ / ٤٣٧) .

---

(١) راجع المعنى الثاني لكلمة ام .
(٢) اي المعنى الثالث « للاسم الالهي » كما ورد عند ابن عربي ، فليراجع في مكانه .
(٣) راجع المعنى الرابع الفقرة (أ) من الاسم الالهي .
(٤) « على ان ائمة الاسماء من غير نظر الى العالم انما هي اربعة لا غير اسمه : الحي والمتكلم ، والسميع ، والبصير » (ف ١ / ١٠٠) .
(٥) هذه الامهات السبع هي المقصودة في جملة ابن عربي التالية : « . . . خلق آدم على صورته وسماه **بامهات الاسماء** التي يدخل كل اسم تحت احاطتها . . . » (ف ٣ / ٤١٢) .

٥٠ ـ أمٌّ سفليَّة [1]

كلمة « امّ » : هنا تنضوي في مضمونها تحت المعنيين الاول والثالث لكلمة امّ (انظر امّ) ، والصفة « سفلية » : اطلقت عليها لانها منفعلة في مقابلة علوية (فاعلة)

لشرح « ام سفلية » لا بد من التعرض لنظرية الخلق عند ابن عربي ، فان العالم هو الابن المولود من اتصال الامهات السفليات بالآباء العلويات[2] .

الخلق عند ابن عربي ليس ابداعاً من عدم بل تجلياً يتم على مرحلتين من التعين « في طبيعة الوجود المطلق »[3] ، هاتان المرحلتان يطلق عليهما اسم : الفيض الاقدس والفيض المقدس[4] وفي كلتا المرحلتين من الظهور امهات سفليات وآباء علويات ، ولذلك لا بد من التمييز بينهما ، فيكون :

***

* الام السفلية هي : شيئية المعدوم الممكن .

في المرحلة الاولى من الخلق [الفيض الاقدس] يتجلى الحق في « الصور المعقولة للكائنات »[5] ، هذه الصور المعقولة هي مجرد « قوابل » للوجود ، يطلق عليها ابن عربي اسم الاعيان الثابتة[6] .

« العين الثابتة » او « شيئية المعدوم الممكن » هي أول « أم سفلية » للموجودات من حيث انها القابل الذي قبل توجه الاسماء الحسنى لايجاد عين العالم .

« وكل أم سفلية فانها مؤثر فيها . . . وأول الامهات السفلية شيئية المعدوم الممكن ، وأول نكاح القصد بالامر[7] ، وأول ابن وجود عين تلك الشيئية » (ف ١ / ١٣٩)

***

* الام السفلية هي الطبيعة التي عنها ظهر جميع الاركان .

في المرحلة الثانية من الخلق ، [الفيض المقدس] ، تظهر الاعيان الثابتة من العالم المعقول الى العالم المحسوس ، وفي ظهورها المحسوس تتطلب قوابل محسوسة ، هي الطبيعة وعناصرها الاربعة ، يقول ابن عربي :

« . . . كذلك الاركان من عالم الطبيعة اربعة ، وبنكاح العالم العلوي لهذه

الاربعة ، يوجد الله ما يتولد فيها . . . (فطائفة) زعمت ان كل واحد من هذه الاربعة [الاركان] اصل في نفسه ، وقالت طائفة ركن النار هو الاصل . . . وقالت طائفة ركن الهواء هو الاصل . . . وقالت طائفة الاصل امر خامس ليس واحداً من هذه الاربعة . . . وهذا المذهب بالاصل الخامس هو الصحيح عندنا وهو المسمى بالطبيعة[8] ، لان الطبيعة معقول واحد عنها ظهر ركن النار وجميع الاركان . . . » (ف ١ / ١٣٨ - ١٣٩) .

« . . . ولما انشأ الله اجرام العالم كله القابل للتكوين فيه ، جعل من حدّ ما يلي مقعر السماء الدنيا الى باطن الارض عالم الطبيعة . . . وجعلها بمنزلة الام . . . » (ف ١ / ١٤١)

---

(١) يرد هذا المصطلح عند ابن عربي في اكثر الاحيان مضافاً الى « جمع المتكلم » ويقصد به الانسان فيقول : امهاتنا السفليات ، ويرجع السبب في ذلك الى :
١) ان العالم والانسان توأمان ،
٢) ان الانسان هو المقصود من العالم ،

يقول ابن عربي :

« لا يغتر الانسان بكونه روح العالم فيقول : انا أشرف منه ، هو اخوك ، العالم والانسان توأمان . . . » (كتاب التراجم ص ٣٤) .

« . . لما كان المقصود من هذا العالم الانسان وهو الامام ، لذلك أضفنا الآباء والامهات اليه ، فقلنا آباءنا العلويات وامهاتنا السفليات » (ف ١ / ١٣٨) .

(٢) راجع مادة « اب علوي » .

(٣) ابو العلا عفيفي . فصوص الحكم ج ٢ ص ٩ كما يراجع مادة « خلق » في هذا المعجم ،

(٤) راجع كلمة « فيض اقدس » و « فيض مقدس » .

(٥) و(٦) فصوص الحكم ج ٢ ص ٩ . انظر « عين ثابتة » في هذا الكتاب .

(٧) اشارة الى الآية « انما قولنا لشيء اذا أردناه » (١٦ / ٤٠) .

(٨) قارن كلامه في الطبيعة هنا مع كلامه في العنصر الاعظم انظر « العنصر الاعظم »

---

٥١ - الأمّ العالية الكبرى للعالم

الام العالية الكبرى للعالم هي المحل الذي فيه يظهر تكوين العالم ،اي كل ما سوي الله ،وهي الطبيعة .

يقول ابن عربي :

« ولهذا كان العالم على صورة الحق : فمن غلب عليه طبعه كان شبهه بأمه اقوى من شبهه بابيه . . . لان العالم بين الطبيعة والحق . . . » (ف ٤ / ١٥١) .

« وليست الا الطبيعة في هذه الدار فانها محل الانفعال . . . لانها للحق بمنزلة الانثى[1] للذكر ، ففيها يظهر التكوين اعني تكوين كل ما سوى الله . . . فللطبيعة القبول . . . فهي الام العالية الكبرى للعالم . . . » (ف ٤ / ١٥٠) .

لا بد من الاشارة الى ان ابن عربي وصف الام هنا بالعلو[2] ،وان كانت هي نفسها الام السفلية بمعناها الثاني[3] .

اما الصفة « كبرى » ، لمقارنتها الحق في كونها شقاً ثانياً من شقي الوجود الكبيرين : الحق والطبيعة .

اذن ام =منفعلة ،محل ايجاد .
عالية =علو مكانة ،
كبرى =لمقارنتها ومقابلتها للحق ،

---

(١) راجع « انثى » .

(٢) العلو عند ابن عربي نوعان : علو مكان وعلو مكانة ، وهنا المقصود « بالام العالية » علو المكانة وليس المكان . راجع فصوص الحكم ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ ،

كما يقول في الفتوحات ج ٢ ص ٤٤٥ « وسمى الله هذه السماء (السماء الرابعة) مكاناً علياً لكونها قلباً ، فان التي فوقها اعلى منها فاراد علو مكانة المكان ، فلهذا المكان من المكانة رتبة العلو . »

(٣) راجع « ام سفلية » المعنى « الثاني » .

---

٥٢ - أمّ الكِتَاب[1]

« ام الكتاب » عبارة مؤلفة من لفظين ،ولشرحها لا بد من فصلها لمعرفة المقصود من كل لفظ على حدة ،ثم من المجموع .

ينحصر مضمون لفظ أمّ هنا بمفهوم :الاجمال (راجع « أمّ ») ،في حين لفظ الكتاب يرد دائماً معرّفاً ،لان المقصود منه دائماً الكتاب المبين[2] ،يشغل :

مرتبة التفصيل . اذن :

أمّ = مرتبة الاجمال

الكتاب = الكتاب المبين = مرتبة التفصيل .

أمّ الكتاب = المجموع المجمل لكل الحقائق المفصّلة في الكتاب المبين .

يقول ابن عربي :

« . . . وجميع ما في الكتاب مفصّل ، في فاتحته مجمل [من حيث ان الفاتحة احد المعاني المقصودة بام الكتاب] ، وباعتبار اجمال ما فصّل في الكتاب فيها سميت : بأمّ الكتاب ، وباعتبار تفصيل ما أجمل فيها فيما يلي مرتبتها سميت ، مرتبة التفصيل : بالكتاب المبين . . . » (مرآة العارفين ص ١٢٠ ب) .

« . . . فباعتبار اندراج ما يريد ان يتفصل . . . يقال له : ام الكتاب ، وباعتبار تفصيل ما كان . . . مجملاً . . . يقال له : الكتاب المبين . . . » .
(مرآة العارفين ص ١٢١ ب) .

وهكذا تكون « ام الكتاب » كلمة تابعة للمقصود من الكتاب : هذا الكتاب المبين[٣] وان كانت صفته لا تتغير . وهي أنه دائماً مبين . الا ان ذاته تتغير بتغير العالم المقصود في الكلام .

وانطلاقاً من هذه المقدمة نستطيع ان نوجز قدر الامكان جملة المعاني المقصودة بأم الكتاب عند ابن عربي :

***

❋ ام الكتاب = ذات الحق[٤] ،

ذات الحق هي أم كتاب الحقائق الالهية . المفصّلة في علمه .

« . . . فذات الحق سبحانه وتعالى باعتبار اندماج الكل فيها هي : أمّ الكتاب ، وعلمه : هو الكتاب المبين . . . فالذات هي : أم الكتاب من الحقائق الآلهية . . . »
(مرآة العارفين ص ١٢١ أ) .

« فأعلم ان الحق هو على الحقيقة : أم الكتاب . . . » (ف ٣ / ١٦٠) .

***

❋ ام الكتاب = القلم الاعلى[٥] ،

القلم الاعلى هو أمّ كتاب الحقائق الكونية . المفصلة في اللوح المحفوظ ،

« . . . وعلّم بالقلم ، الملقب بام الكتاب ، اللوح المحفوظ المسمى بالكتاب

المبين » . (مرآة العارفين ص ١٢٠ أ) .

« . . . كما ان القلم هو أم الكتاب من الحقائق الكونية » (مرآة العارفين ١٢١ أ) .

***

* **ام الكتاب = العرش**

العرش هو أمّ الكتاب في عالم الملك ، المفصّل في الكرسي .

« واعلم كذلك ان لعالم الملك كتاباً مجملاً وهو العرش ، وكتاباً مفصلاً وهو الكرسي ، فباعتبار انـدراج ما يريد ان يتفصّل في الكرسي ، في العرش[٦] ، يقال له : ام الكتاب وباعتبار تفصيل ، ما كان في العرش مجملاً ، في الكرسي يقال له: الكتاب المبين . . » (مرآة العارفين ص ١٢١ ب) .

***

* **ام الكتاب = الفاتحة ،**

الفاتحة هي ام الكتاب ، الذي هو هنا القرآن[٧] .

« . . . وجميع ما في الكتاب مفصل في **فاتحته مجمل** ، وباعتبار اجمال ما فصل في الكتاب فيها سميت : بأم الكتاب . . . » (مرآة العارفين ص ١٢٠ ب) .

***

* **ام الكتاب = نقطة الباء[٨] ،**

يرى ابن عربي ان نقطة الباء في البسملة هي « ام الكتاب » من حيث اندراج الفاتحة وجميع الكتب المنزلة فيها .

« . . . والفاتحة في البسملة ، والبسملة في الباء ، والباء في النقطة مندرجة مندمجة فهي أمّ الكتاب ، وجميع الكتب الكامنة فيها . . . » (مرآة العارفين ١٢٤ أ) .

---

(١) وردت عبارة « ام الكتاب » في القرآن في ثلاث سور :

« منه آيات هن ام الكتاب واخر متشابهات » (٣ / ٧)

« يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب » (١٣ / ٣٩) .

« وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم » (٤٣ / ٤) .

يفسر ابن عباس والنسفي ام الكتاب : **بأصل الكتاب وهو اللوح المحفوظ** اما الكتاب فهو القرآن .

يراجع تفسير النسفي نشر دار الكتاب العربي بيروت ،

ج ١ ص ١٤٦ ، ج ٢ ص ٢٥٢ ، ج ٤ ص ١١٣ ،

ـ تفسير ابن عباس . المكتبة الشعبية بيروت ص ٤٣ ـ ص ٢١٠ ـ ص ٤١١ ،

(٢) الكتاب المبين وان كان عبارة قرآنية (٢٦ / ٢ ـ ٢٧ / ١ ـ ٤٤ / ٢) تشير الى القرآن فقط ، فان ابن عربي يأخذها بمعان متعددة كما سيرد ذكرها .

(٣) راجع مادة « كتاب مبين » ،

(٤) « ان ام الكتاب هي عبارة عن ماهية كنه الذات . . . والكتاب هو الوجود المطلق . . . » (الجيلي ، الانسان الكامل ج ١ ص ٦٥) .

يراجع بهذا الشأن الانسان الكامل ج ١ ص ٢٣ وص ٦٥ .

(٥) انظر مادة « قلم » كما يراجع عنقاء مغرب ص ٤٢ .

(٦) في العرش متعلق باندراج في الكرسي متعلق بتفصيل ليتضح المعنى .

(٧) وفي حال كون الكتاب هو القرآن . تصبح الفاتحة « ام القرآن » او « ام الكتاب » وهذه التسمية متوافرة في تفاسير القرآن .

يورد فخر الدين الرازي خمسة اسباب لتسمية الفاتحة ام القرآن او ام الكتاب انظر مفاتيح الغيب ج ١ ص ص ١٧٣ ـ ١٧٥ طبع المطبعة البهية المصرية ، كما يراجع كتاب انوار التنزيل واسرار التأويل للبيضاوي الطبعة الثانية ١٩٥٥ م مطبعة البابي الحلبي بمصر ج ١ ص ٢ .

(٨) ان في « نقطة الباء » اشارة الى « الدرة البيضاء » من حيث اندراج الكل فيها . راجع « درة بيضاء » يراجع بشأن النقطة الحلاج : حقائق التفسير للسلمي : Essai p 368 N° 41 .

٥٣ ـ أمّ إلٰهيّة

اهمية الشيخ في السلوك لم تعد مثاراً للجدل حتى قبل ابن عربي[١] ، ففي الاوساط الصوفية يعتبر الشيخ : الاب الروحي للمريد .

فمن حيث ان الانسان روح وجسد له نسبان : نسب جسدي الى أب وأم ترابيين (ولادة طبيعية) ، ونسب روحي الى أب وأمّ روحيين (ولادة معنوية)[٢] .

ولكن قبل ابن عربي كان النسب الروحي للانسان ينحصر دائماً بالاب ، ولم نكن لنجد عبارة « الام الروحية » او ما يقابل مفهوم هذه العبارة ذلك لان كل من نقرأ له من اعلام التصوف ، ان تربّى على يد شيخ ، فان هذا الشيخ كان ذكراً .

فان ابن عربي هو الذي ابتدع عبارة « الام الالهية » مجاورة للاب الروحي وفي مقابل الام الترابية والاب الترابي[٣] ، او بالاحرى اخذها عن امرأة كان لها في

حياته شأن المربية الروحية ،فهو يكتب :

« خدمت انا بنفسي [ابن عربي] امرأة من المحبات العارفات باشبيلية يقال لها فاطمة بنت المثنى القرطبي . . . وكانت تقول لي : انا أمك الالهية ونور أمك الترابية . . . » (ف ٢ / ٣٤٧ـ ٤٨) .

---

(١) يراجع بهذا الشأن :
- ابن خلدون « شفاء السائل » من ص ٦١ الى ص ٦٥ ،
- ابن عباد الرندي « الرسائل الصغرى » (الرسالة السادسة عشرة) من ص ١٣٠ الى ص ١٣٣ حيث يظهر ابن عباد طريق الصوفية موضحاً مكانة كل من « شيخ التربية » و « شيخ التعليم » :

« واعتماد شيخ التربية هو طريق الائمة المتأخرين من الصوفية ، واعتماد شيخ التعليم هو طريق الاوائل منهم » (ص ١٣١) .

(٢) يقول السهروردي في «عوارف المعارف » . . . يصير المريد جزء الشيخ ، كما ان الولد في الولادة الطبيعية . وتصيرهذه الولادة آنفاً ولادة معنوية ، كما ورد في عيسى صلوات الله عليه ، « لن يلج ملكوت السماء من لم يولد مرتين » . « فبالولادة الاولى يصير له (للولد) ارتباط بعالم الملك ، وبهذه الولادة (المعنوية) ، يصير له ارتباط بالملكوت . . . (و) يستحق ميراث الانبياء ومن لم يصله ميراث الانبياء ما ولد » (ص ٨٥) .
- يراجع بشأن الولادتين السهروردي عوارف المعارف ص ٨٤ـ ٨٨ ، نشر دار الكتاب العربي . بيروت الطبعة الاولى ١٩٦٦ .
- يشير القونوي الى « الولادة الثانية » في رسالة « التوجه الاولى » ق ١١ مخطوط مؤرخ في سنة ٩١٤ هـ بخط ابو بكر الذباح الحنبلي راجع ترجمته في تراجم الاعيان للبوريني ،ج ١ ص ٢٧٩ وهذا المخطوط من مكتبة السيد رياض المالح الخاصة .

(٣) هذه الموازاة بين النسبين في الام يتبعها موازاة في الولد فهناك « ولد طين » و « ولد دين » يقول ابن عربي في كتاب التراجم ص٣٥ : «فهناك فرق بين ولد الطين وولد الدين . . . » .

---

٥٤ ـ أمّ الموجودات

انظر « ابن الرحمة »

٥٥ ـ أمّهاتُ الأكوان

لفهم هذا المصطلح بصيغة الجمع ،لا بد من الرجوع الى مفرده : كون ،

والتفريق بينه وبين الوجود . الوجود واحد يسري في جميع الموجودات على حين ان الكون أصل التمييز والكثرة : هذه من الافكار الرئيسة عند ابن عربي حيث تتصف العين بالوحدة والكون بالكثرة،لان العين هي الوجود ،والكون هو المرتبة التي يتجلى فيها الوجود .

لهذا فالوجود يرد دائماً بصيغة المفرد (انظر « امهات الوجود ») على حين ان الكون[1] يقبل الجمع لانه يتصف بالكثرة ومن هنا جاءت لفظة « امهات الاكوان »[2] . وهي تعني : المراتب الوجودية الرئيسة المجملة التي ترجع اليها كل مرتبة وجودية مفصلة في العالم وعددها خمس[3] : الانسان الكلي ،القلم الاعلى ،اللوح المحفوظ ،الهباء ،والجسم .

« . . . اوضحت لك مقامات امهات الاكوان وهي الانسان الكلي ، والقلم الاعلى ، واللوح المحفوظ والهباء ، والجسم . . . » (الاتحاد الكوني ق ١٤٧ ب) .

---

(١) « كون » الشيء هو:مرتبته الوجودية كما يظهر من النص التالي :

« ومرتبتي [فرعون] الان:التحكم فيك يا موسى بالفعل ، وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم ذلك موسى منه اعطاه حقه في كونه . . . » (فصوص ١/ ٢٠٩) .

راجع كلمة « كون » في هذا « المعجم » .

(٢) يطلق القونوي على امهات الاكوان لفظ« الامهات العلوية » يراجع بهذا الشأن :

- القونوي . اعجاز البيان ص ٣-٤-٥ .
- عفيفي ؛ فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٩١-٩٢ (التعينات الكلية) .

(٣) امهات الاكوان هي الحضرات الخمس عند ابن عربي .

٥٦ ـ أمّهاتُ الوُجُود

مرادف : الام الجامعة لجميع الموجودات .

ان عبارة « امهات الوجود » ابتكرها ابن عربي في اللفظ دون المضمون ، لانها « مقولات المنطق » ارتدت في ظهورها عنده اللفظ المناسب لفكره . وهي الاصول او الحقائق المفردة[1] التي بتركيبها يظهر كل وجود عيني . ومن خلال نصوص ابن عربي المتعلقة بامهات الوجود نلمس موقفه من المقولات، هذا الموقف الذي يلخص تقريباً موقف العالم الاسلامي من مقولات ارسطو[2] :

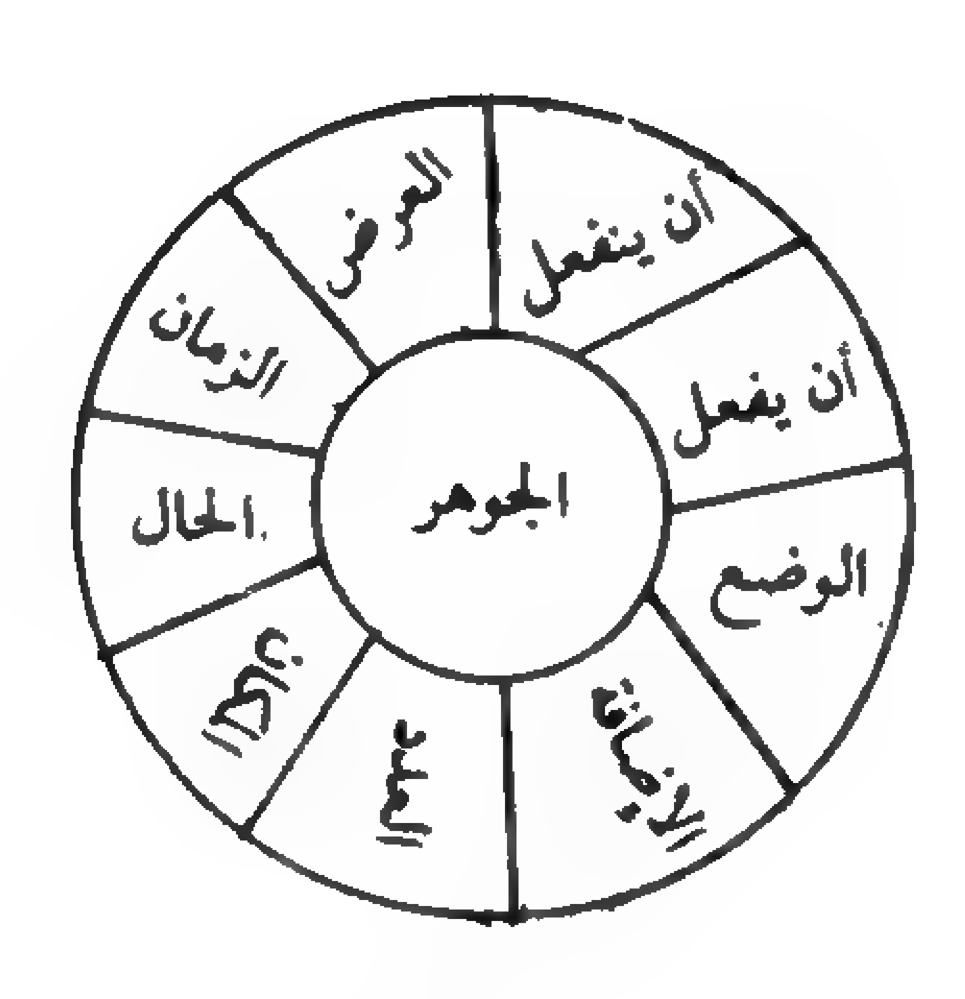
في المرحلة المغربية ،نلاحظ ان المقولات عنده عشر اختصرها في أربع بعد رحيله الى الشرق[٣] .

***

* يرسم ابن عربي في انشاء الدوائر امهات الوجود التي يسميها هنا الجدول الهيولاني . ويظهر عددها عشر : الجوهر ،العرض ،الزمان ،المكان ،الحال ، الوضع ،الاضافة ،العدد ،ان ينفعل ،ان يفعل . يقول :

« اعلم ان هذا الجدول الهيولاني (انظر الرسم) هو الحقيقة التي أوجد الحق من مادتها الموجودات العلويات والسفليات ، **فهي الام الجامعة لجميع الموجودات** . »

(انشاء الدوائر ٢٥ - ٢٦) .



***

* اما في الفتوحات فيحصر ابن عربي امهات الوجود في أربع[٤] يتركب منها المقولات الباقية . يقول :

« ان الله لما خلق العالم وملأ به الخلا ، لم يبق في العالم جوهر يزيد ولا ينقص ، فهو بالجوهر واحد . . لا يزال الحق تعالى فيه [في الجوهر الواحد] خلاقاً على الدوام بما يفتح فيه من الاشكال . . . ويظهر فيه من الصور ، ويحدث فيه من الاعراض . . . فما أحدث الله بعد ذلك جوهراً ، لكن يحدث فيه . . . هذا الجوهر الذي ملأ الخلاء . . . وفيه **يظهر الجوهر الصوري والعرض والزمان والمكان** وهذه **امهات الوجود** ليس غيرها وما زاد عليها فانه مركب منها ، **من فاعل ومنفعل واضافة ووضع وعدد والكيف**[٥] . . . »

(ف ٣ / ٤٠٤) .

(١) يقسم ابن عربي الحقائق قسمين : « حقائق توجد مفردات في العقل كالحياة والعلم والنطق والحس ، وحقائق توجد بوجود التركيب كالسماء والعالم والانسان والحجر . . . »

(ف ١/ ٥٥)

(٢) ان المقولات التي حصرها ارسطو في عشر ، ردها الرواقيون الى أربع ، وعرفها العالم الاسلامي عشر وذهب فيها مذهبين مغايرين للفكر اليوناني . فلنستمع الى علي سامي النشار : « وحصر ارسطو الاجناس العالية في عشرة ، وهذه الاجناس العشرة هي مبحث المقولات . . . اما الرواقيون فبحثوا المقولات من وجهة نظر ارسطو ولكن ردوها الى اربعة : الكيفية ، الجوهر ، الاضافة ، والوضع . ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

عرف الاسلاميون اذن مذاهب في المقولات غير المذهب الارسططاليسي (الرواقي - الافلوطيني) نرى هنا مذهبين مختلفين عنه : اما المذهب الاول فاعتبر المقولات أربعاً : هي الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات . وليس هذا المذهب هو المذهب الرواقي ولكنه يقترب منه كثيراً . . . ولا نستطيع ان نجزم في الحقيقة بالمصدر الذي استمد الاسلاميون منه هذا التقسيم .

اما المذهب الثاني فهو مذهب السهروردي » (مناهج البحث عند مفكري الاسلام . طبع دار المعارف بمصر ١٩٦٥) .

والجدير بالذكر ان السهروردي ينفي كون هذه المقولات ارث ارسطي ينسبه الى الفيتاغوريين يقول في ص ١٢ من التلويحات في جواب عن سؤال . « خالفت المعلم الاول (ارسطاطاليس) والجمهور ؟ جواب : اما المقولات فليست مأخوذة عن المعلم بل عن شخص فيتاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشرة والبرهان هو الذي نتبّع . »

- اما الهنود فقد جعلت المقولات ست : الجوهر ، الكيفية ، الفعل ، العام ، الخاص ، التجمع . والفيلسوف الالماني كانت(Kant) ارجعها الى اربع : الكم ، الكيف ، الاضافة ، الحالة ، (راجع مجلة المشرق ١٩٦٦ ص ٤٧١) .

(٣) النص الذي يرجع المقولات الى عشر موجود في كتابه انشاء الدوائر الذي ألفه في تونس سنة ٥٩٨ هـ . انظر Yahia: Hist. et class R.G. 289 -

على حين ان النص الذي يختصرها في أربع وارد في الفتوحات المكية الذي انتهى من كتابته للمرة الاولى عام ٦٢٩ هـ . انظر Yahia: Hist. et class R.G. 135 -

(٤) سبق ان تكلمنا كيف ان العالم الاسلامي افترق عن الفكر اليوناني بوضعه مذاهب جديدة في المقولات وكيف حصرها في اربع هي : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والنسبة .

اما هنا فينبري السهروردي الى انتقاد هذا المذهب ليثبت موقفه هو ، يقول :

« ولما حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصاير [عمر بن سهلان الساري] حصرها في اربع = في الجوهر والكم والكيف والنسبة . واذا اعتبرت هذا الحصر . . . لا تجده صحيحاً ، فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم . . . وليست كيفاً . . . ولا النسبة . . . فالاقرب لمن يريد ان يثبت المقولات حصرها في خمس: الجوهر والكيف والكم والاضافة والحركة . . . »

(كتاب المشارع والمطارحات . نشر هنري كوربان ص ٢٧٨) .

- يراجع كذلك ، كتاب التلويحات نشر هنري كوربان . التلويح الاول ص ص ٤ / ١٧ .

(٥) يبحث السهروردي المقولات العشر في كتابه المشارع والمطارحات . فليراجع :

- ص ص ٢٢١ - ٢٣٣ (فصل في الجوهر)
- ص ص ٢٣٣ - ٢٥٠ (فصل في الكم)
- ص ص ٢٥٠ - ٢٦٣ (فصل في الكيف)
- ص ص ٢٦٣ - ٢٧٣ (فصل في المضاف)
- ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤ (فصل في الاين)
- ص ٢٧٤ (فصل في متى)
- ص ص ٢٧٥ - ٢٧٦ (فصل في الوضع)
- ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧ (الملك والجدة)
- ص ص ٢٧٧ - ٢٧٨ (ان يفعل - ان ينفعل) .

٥٧ - الأمِيَّة

في اللغة :

« قال ابو عبيد : الامي في اللغة المنسوب الى ما عليه جبلة الناس لا يكتب ، فهو [في] انه لايكتب ،على ما ولد عليه » (معجم مقاييس اللغة مادة « ام ») .

في القرآن :

وقد سألنا الدكتور عبد الكريم اليافي عن معنى لفظ الامي في القرآن - فأجاب :

« للأمي عدة معان :

١ - نسبة للأم ،

٢ ـ نسبة للامة عامة ،

٣ ـ نسبة لأمة العرب ،

٤ ـ نسبة لأم القرى ،

٥ ـ نسبة لأم الكتاب ،

٦ ـ نسبة للامـم . وذلك ان النسبة للجمع ترجع الى النسبة للمفرد .

استنتاجات :

١ ـ من هذه الاصول يكون احد معاني الامي الذي لا يقرأ ولا يكتب كأنه نسب الى ما عليه جبلته،او كانه بقي كما ولدته أمه لا يكتب ولا يقرأ لان الكتابة والقراءة تعليم .

٢ ـ او يكون الامي بمعنى العربي منسوبا الى الامة الامية ، اوالى ام القرى اي مكة .

٣ ـ او يكون الامي مفرد الاميين اي العرب الذين لم يكن لهم كتاب . انظر غريب القرآن للاصبهاني .

٤ ـ كان اليهود يدعون انهم شعب الله المختار وان الرسالة محصورة فيهم ويطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ الامم . وفي العهدين القديم والجديد اشارات متعددة الى ذلك .

انظر مثلا انجيل متى الاصحاح السادس فقرة ٣٢ فان هذا كله تطلبه الامم والاصحاح العاشر فقرة ٥ الى طريق الامم .

٥ ـ رسالة الرسول العربي جاءت في الامم اي في غير بني اسرائيل وهي موجهة الى الامم زيادة على بني اسرائيل . والنسبة في العربية الى المفرد . وعليه الامي يعني النسبة الى الامم . اما ان الرسول لم يكن يقرأ ويكتب فيستدل عليه من الاية : وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك .

ينظر في تفسير القرطبي ج ٧ ص ٢٩٨ » .

عند ابن عربي :

تتخذ الأمية[1] عند ابن عربي معنى مغايراً وبعيداً عن معناها اللغوي فلا

تقاس عنده بكمية المعلومات المحفوظة او بمعرفة القــراءة والكتابــة،ولكنهــا منهجية جدلية : فالامي هو الذي يفرّغ ويطهر محله ليقبل بكليته على الفتــح الالهي [في مقابل العالم بنظره الفكري] .

« الامية عندنا لا تنافي حفظ القرآن ولا حفظ الاخبار النبوية ولكن . . . من لم يتصرف بنظره الفكري وحكمه العقلي في استخراج ما تحوى عليه من المعانـي والاسرار وما تعطيه من الادلة العقلية في العلم بالالهيات . . . فاذا سلم القلب من علم النظر الفكري شرعا وعقلا كان اميا ، وكان قابلا للفتح الالهي . . . » (ف ٢/ ٦٤٤) .

---

(١) اما الحلاج فيربط الامية بجمعية الهمة . فالارجح انه يأخذها كنسبة الى ام القرى ، لانـه استعمل في مقابلهـا « مكة » و« الحرم » .

يقول : « سماه الحق « اميا » [٧/ ١٥٧] لجمع همته» (الحلاج . الطواسين . طس الرابع نشر الاب نويا . ص ١٩١) .

٥٨ ـ الأمَـانة

في اللغة :

« الامانة التي هي ضد الخيانة ومعناها: سكون القلـب »

(معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ١٣٣) .

في القرآن :

لقد وردت في موضع واحد وهو :

« انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقنَ منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » . (الاحزاب ٣٣ / ٧٢) .

فالتنزيل العزيز أورد لفظ« الامانة » على الاطلاق فلـم يحددهــا في هذا الموضع المذكور ولا في مواضع اخرى . مما حدا المفسـرين الى فتح باب الاستنباط وكثرت الاقوال فيها(١) .

عند ابن عربي :

نظر اكثر مفسري الامانة اليها على انها : قوة او صفة او عقيدة او ما شابه اودعها الله امانة في قلب الانسان او روحه او نفسه . ولكن ابن عربي قفز من الحال الى المحلّ . اي جعل المحل [القلب ـ الروح ـ النفس] هو الامانة التي حملها الانسان[٢] .

ونستطيع ان نختصر مفهوم الامانة عنده بكلمات قليلة ولكنها شديدة الالتصاق بفلسفته .

فالامانة : هي الصورة[٣] التي خلق الله آدم عليها ،فاستحق بها الخلافة[٤] . ولذلك يشير اليها احيانا بكلمة « الامانة المعارة » لان خلافة الانسان دليل على ان الامر بيد من استخلفه ،فالامر إعارة وليس أصيلاً .

يقول ابن عربي :

« الانسان الكامل . . . وحمله هذا السر المعبر عنه بالامانة التي تبرّأ من حملها الوجود الكلي حين أبى [الاصل = أبا] واشفق واعترف بالعجز عن حملها ، المشار اليها بقوله تعالى : « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقنَ منها وحملها الانسان » (٣٣/ ٧٢). . . فصار بذلك خليفة الرحمن لانه مخلوق على صورته . . . فلما كان هذا العبد مخلوقاً على صورة الرحمن وخليفته سخّر الله تعالى له ما في الاكوان من سائر أنواع المحسوسات والمعقولات . . . » (شق الجيوب ص ٣٠ ـ ٣١) . . .

« النفس الناطقة المميزة العاقلة التي هي ثمرة الكون وغاية الوجود تنقسم الى قسمين : نفس منسوبة الى الحق ونفس منسوبة للعبد[٥] ، فاما النفس المنسوبة للحق فهي سر الله المستحق الوجود الذي قام به كل موجود . . . وهي التي اشار اليها الرسول الاعظم بقوله ﷺ : من عرف نفسه فقد عرف ربه[٦] . . . فهذه النفس هي الامانة . . . » (شق الجيوب ص ص ٤٣ ـ ٤٥) .

« كما قيل لابي يزيد حين خلع عليه خلع النيابة وقال له : اخرج الى خلقي بصفتي فمن رآك رآني.فلم يسعه الا امتثال امر ربه ، فخطا خطوة ، الى نفسه من ربه فغشي عليه ـ فاذا النداء : « ردوا على حبيبي[٧] » . . . واستراح من حمل « الامانة المعارة » (فتوحات ـ السفر الثالث فقرة ٣٦) .

« فالشمس كاملة والقمر ناقص : لانه محو . فصفة ضوئه معارة ، وهي « الامانة التي حملها » (ف ـ السفر الاول فقرة ٤٧٩) .

نلاحظ في النصين الثالث والرابع تركيز ابن عربي على صفة الاعارة في الامانة . وهذا يتفق ونظريته في الخلافة والصورة .

---

(١) فسر القشيري « الامانة » بقوله :
« ويقال : الامانة القيام بالواجبات أصولها وفروعها .
ويقال : الامانة التوحيد عقداً وحفظ الحدود جهداً » (لطائف الاشارات ج ٥ ص ١٧٣) .
ـ اما البيضاوي فيقول :
« . . . الطاعة وسماها امانة من حيث انها واجبة الأداء . . . » (انوار التنزيل ج ٢ ص ١٣٦) .
ـ « الامانة : الطاعة والعبادة » (تفسير ابن عباس المكتبة الشعبية بيروت ص ٣٥٨) .

(٢) سبق الغزالي ابن عربي الى هذه النظرة . فالامانة عنده بمعناها الاصطلاحي شقان : الاول هو المعرفة والتوحيد . والثاني هو القلب او العقل او السر . (راجع في معجم الغزالي . الاب جبر ص ص ٨ـ٩) .

(٣) راجع « صورة » .

(٤) راجع « خلافة » . كما يراجع « المواقف » للامير عبد القادر الجزائري ص ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ (الامانة = الخلافة) .

(٥) النفس المنسوبة الى الحق هي المخلوقة على الصورة . والنفس المنسوبة للعبد هي النفس المذمومة .

(٦) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (١٣) .

(٧) انظر شطحات صوفية . عبد الرحمن بدوي ج ١ ص ١١٦ القاهرة ١٩٤٩ .

---

٥٩ ـ الأيمان

في اللغة :

« الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان : احدهما الامانة التي هي ضد الخيانة ومعناها سكون القلب ، والآخر : التصديق . . . « وما انت بمؤمن لنا » [١٢/ ١٧] اي مصدّق لنا . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « امن ») .

في القرآن :

ان الايمان في « القرآن » هو : تصديق القلب بالغيب ،

(١) اما كلمة « تصديق » فمن حيث ان القرآن وضع الايمان في مقابل الكفر .

« ومن يتبدّل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل » . (٢/ ١٠٨) .

(٢) والدليل على ان الايمان تصديق « القلب » هو ان التنزيل العزيز جعل محله القلب ، وقارنه بالاسلام الذي هو تصديق اللسان[١] .

« الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان » (١٦/ ١٠٦) .

« ولكن قولوا أسْلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » (٤٩/ ١٤) .

(٣) واما كلمة « بالغيب » فتظهر من الاصول التي يتضمنها الايمان ، اي من موضوع الايمان وهو : الله ، وملائكته ، ورسله وكتبه ، واليوم الآخر ، والقدر[٢] .

«فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » (٤/ ٥٩) .

« والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك » (٢/ ٤) .

عند ابن عربي[٣] :

للايمان معنيان عند ابن عربي :

* * *

❊ الايمان هو فعل التصديق عامة ، وضده الكفر .

ان الايمان هنا غير مرتبط بالاسلام . فهو فعل التصديق بشكل عام بعيداً عن موضوع التصديق ، فكل من صدق آمن وان كان موضوع ايمانه ضلالا . وابن عربي بذلك ينهج نهج القرآن يقول :

«واما الايمان فهو امر عام[٤] وكذلك الكفر الذي هو ضده ؟ ، فان الله قد سمى مؤمناً من آمن بالحق[٥] وسمى مؤمناً من آمن بالباطل[٦] وسمى كافراً من يكفر بالله[٧] وسمى كافراً من يكفر بالطاغوت[٨] » . (ف ٣/ ٣٢٨) .

وفي نص آخر يبين ابن عربي ان الايمان هو تصديق عامة ، وان العبد سمى مؤمنا في كل فعل ايمان ، ولكن فعل ايمانه بالله يعطيه اسم « الحنيف » اي المائل يقول :

« ولهذا قال فيه حنفاء لله[٩] اي مائلين به الى جانب الحق الذي شرعه واخذه على المكلفين من جانب الباطل ، اذ قد سماهم الحق مؤمنين في كتابه فقال في طائفة :انهم آمنوا بالباطل وكفروا بالله فكساهم حلة الايمان . فما الايمان مختص **بالسعداء** ولا الكفر مختص بالاشقياء ، فوقع الاشتراك وتميزه قرائن الاحوال . . . »
(ف ٤/ ٥٧) .

***

* **الايمان هو نور من الله[١٠] قابل لكل ما يرد منه من دين او شرع ،حاصل في قلب العبد ،موصلاً إياه الى الامن[١١] فهو اذن تصديق واستعداد للتصديق[١٢] قبل المشاهدة والعيان وبعدهما . يقول :**

« ان الايمان عبارة عن نور حاصل من قبل الحق تعالى ، متعين من حضرة الاسم الرحيم والهادي والمؤمن لازالة ظلمة الهوى والطبع ، قابل لكل ما يرد منه [من الحق تعالى] من دين او شرع او نحوهما فيستحق حامله . . . **الامن** من سخط الرحمن ، فيسمى بهذا الوصف والحكم الخاص ايمانا وتصديقا، وعلى التحقيق انما هو اول اعتبار من العلم متعلق بالدين والشرع . . . من غير اعتبار تأييد بدليل وبرهان عقلي او سمعي او كشفي . . . والدليل على كونه نورا قول النبي ﷺ : **فذلك** مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور[١٣] . . . واما الدليل على وروده على القلب[١٤] قوله عز من قائل « اولئك كتب في قلوبهم الايمان **(٥٨/ ٢٢)** . . . »

(تحرير البيان فى تقرير شعب الايمان ص ص **٢-٣**) .

وهناك نص آخر يظهر فيه الايمان طاقة قابلة للايمان،وليس ايمانا بنص محدود وهذه من امهات الافكار عند الشيخ الاكبر . اذ ان كل ما في الانسان من القوى كالخيال والفكر يتحول الى طاقة مستعدة لقبول أية صورة ترد عليها ، فكمال[١٥] علم كل قوة من قواه في تخلصها من كافة ما تعلم ورجوعها الى حالة الاستعداد[١٦] .

« ولقد آمنا بالله وبرسله وما جاء به مجملاً ومفصلاً مما وصل الينا من تفصيله **وما لم يصل الينا**[١٧] ،ولم يثبت عندنا فنحن مؤمنون بكل ما جاء به . . . اخذت ذلك عن ابويّ اخذ **تقليد** . . . فعملت على ايماني بذلك حتى كشف الله عن بصري وبصيرتي وخيالي . . . فصار الامر لي مشهوداً والحكم المتخيل المتوهم بالتقليد موجودا . . . فلم ازل اقول واعمل ما أقوله **واعمله لقول النبي** ﷺ **لا لعلمي ولا**

لعيني ولشهودي فواخيت بين الايمان والعيان[18] وهذا عزيز الوجود في الاتباع . فان مزلة الاقدام للاكابر انما تكون هنا : اذا وقعت المعاينة لما وقع به الايمان فتعمل على عين [اي عن شهود] لا على ايمان فلم يجمع بينهما . . . والكامل من عمل على الايمان مع ذوق العيان وما انتقل ولا أثر فيه العيان . . . » (ف ٣/ ٣٢٣) .

***

* وقد فسر شيخنا الاكبر الايمان من خلال التوازن النفسي الذي يعطيه للشخصية بل جعله عين ذلك التوازن، هذا التوازن هو في الواقع ثمرة الوصول[19] . ولكنه فارق علم النفس الحديث بجعله الايمان فعلا سلبياً المؤمن فيه قابلا للايمان وليس فاعلاً له ، فالايمان نور من الله وهو هديته لأهل منته وأحبابه . يقول ابن عربي :

« الايمان ، هو عبارة عن استقرار القلب وطمأنينة النفس . وذلك ان العبد لما كان طالبا لربه مترددا في طلبه مرة الى الوثن ومرة الى الشمس والقمر ومرة الى النيران،وهو في ذلك كله متحير[20] لا يستقر ولا يسكن ، فلما علم الله منه صدق القصد افاض على قلبه نور الهداية فاستقر القلب واطمأنت النفس . . . »

(تذكرة الخواص فقرة ٧٨) .

« . . . ان حقيقة الايمان كالشمس : تشرق على بصائر القلوب دون حجاب . . . ويعبر عنه في اصطلاح القوم باسفار صبح الكشف وهو: مقام عين اليقين . فاذا حالت بينهما غيوم الغفلات والهوى نقص الاشراق . . . فاذا ذهبت الغيوم والهوى زاد في اشراقه فاستقر القلب واطمأنت النفس وانبسطت الجوارح للعبودية[21] . فالنور[22] هدية الله لاهل منته[23] واحبابه واوليائه والسعداء من عبيده » . (تذكرة الخواص فقرة ٧٩) .

« . . . اسم المؤمن[24] فلأنه استقر واطمأن عن الترداد والجولان في طلب ربه . . » (تذكرة الخواص فقرة ٨٢) .

---

(١) يورد الحديث تفصيلا لهذه النقطة حيث نجد الايمان في مرحلة بين الاسلام والاحسان ، الاسلام من حيث انه تصديق اللسان والايمان تصديق القلب بالغيب ، والاحسان تصديق

ولكن عن شهود وعيان ، انظر فهرس الاحاديث رقم : (١٤) .

(٢) اشارة الى سؤال جبريل النبيﷺ فقال : « ان تؤمن بالله ، وملائكته وكتبه ، ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

راجع الحديث مع شرح تفصيلي في كتاب « مختصر شعب الايمان » للحافظ البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . مع الحواشي بقلم محمد منير الدمشقي . طبع المطبعة المنيرية ١٣٥٥ هـ . ص ص ٨ - ١٧ .

(٣) عند الكلام على الايمان عند ابن عربي لا بد من التعرض الى مسألة شغلت العالم الاسلامي بعده ، وهي مسألة **ايمان فرعون** . فقبل الشيخ الاكبر كان هناك شبه اجماع على كفر فرعون ، لان فرعون آمن لحظة الموت وايمان الباس لا يعتد به (غير ان الحلاج جعل فرعون وابليس من اهل الفتوة راجع كتابه الطواسين ص ١٧٢ . و« ابليس » في بحثنا هذا) . ولكن لابن عربي نظرة اخرى في فرعون فهو لم يؤمن لحظة موته **بل ظهر ايمانه** ، الذي كان قد آمنه سابقا ، **لحظة الموت** . يقول :

« علم فرعون صدق موسى عليه السلام وأضمر الايمان في نفسه الذي اظهره [الايمان] عند غرقه حين رأى البأس » (ف ٣/ ٤٢١ طبعة بولاق) .

« فلما اخذ [فرعون] قلوبهم [قلوب قومه] بالكلية اليه ولم يبق لله فيهم نصيب يعصمهم ، اغضبوا الله فغضب فانتقم فكان حكمهم في نفس الامر خلاف حكم فرعون في نفسه ، فانه علم صدق موسى عليه السلام ، وعلم حكم الله في ظاهره بما صدر عنه وحكم الله في باطنه بما كان يعتقده من صدق موسى فيما دعاهم اليه ، وكان ظهور ايمانه المقرر في باطنه عند الله مخصوصا بزمان مؤقت لا يكون الا فيه وبحالة خاصة فظهر الايمان لما جاء زمانه وحاله فغرق قومه آية **ونجا فرعون ببدنه دون قومه عند ظهور ايمانه آية** ، فمن رحمة الله بعباده قال فاليوم ننجيك ببدنك يعني دون قومك لتكون لمن خلفك آية اي علامة لمن آمن بالله ان ينجيه الله ببدنه . . . » (ف ٣/ ٢١٧ بولاق) .

« فعلم [فرعون] ان الذي أرسلا [موسى وهرون] به هو الحق ، فحصل القبول في نفسه وستر ذلك عن قومه . . . فلما رأى البأس قال آمنت فتلفظ باعتقاده الذي ما زال معه فقال له الله : الان قلت ذلك . فاثبت الله بقوله الان انه آمن عن علم محقق والله اعلم . . . »
(ف ٣/ ٦٩٧ بولاق) .

« فقالت [امرأة فرعون] لفرعون في حق موسى انه « قرة عين لي ولك » [٢٨/ ٩] فبه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها . . . وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث ، لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الآثام . والاسلام يجبّ ما قبله . . . » (فصوص الحكم ج ١ ص ٢٠١) .

راجع شروح الجامي على هذا المقطع الاخير من فصوص الحكم ، ج ٢ ص ص ٣١٣ - ٣١٤ طبع مطبعة الامان سنة ١٣٠٤ هـ . على هامش شرح النابلسي .
اما فيما يتعلق بهذه المسألة التي شغلت كثيراً من المفكرين الاسلام وبعد ابن عربي فليراجع :
- رسالة في ايمان فرعون الكوملجني منه نسخة في جامع شريفي في استانبول رقم ٨٦٨ عمومي .
- كتاب في ايمان فرعون للجلال الدواني توفى سنة ٩٢٨ هـ . طبع المطبعة المصرية سنة ١٩٦٤ م ، ١٣٨٣ هـ . تحقيق عبد اللطيف ابن الخطيب .
- الاجوبة المرضية عن ائمة الفقهاء والصوفية للأمام الشعراني ورقة ١٤٠ مخطوط عند السيد رياض المالح .
- المواقف للامير عبد القادر ج ١ ص ٥٤ و٣٠٦ ،
- « فر العون من مدّعي ايمان فرعون » علي بن سلطان محمد القادري . منه نسخة ببرلين ٢١١٢ ، وقد طبع بهامش ايمان فرعون للدّواني المطبعة المصرية سنة ١٩٦٤ تحقيق عبد اللطيف ابن الخطيب .
- ذيل للرسالة المسماة بفر العون للقاري منه نسخة في برلين ٢١١٤ .
- بحث وافر عن ايمان فرعون ورده للعلامة ابي سعيد الخادمي انظر شرح الطريقة المحمدية ج ٢ ص ٢٨٥ طبع استانبول .
- « الجاذب الغيبي في شرح الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي » ، محمد بن عبد الرسول البرزنجي ت ١٣٠٢ هـ . توجد منه نسخة مخطوطة عند رياض المالح .
- بحث واسع عن ايمان فرعون وما قاله الشيخ الاكبر ، راجع شرح الاحياء للسيد مرتضى ج ١ ص ٢٥٦ ج ٢ ص ٢٤٥ طبع المطبعة الميمنية سنة ١٣٠٦ هـ .

حيث يجد ان من اثبت ايمان فرعون قدزلت قدمه في فهم الشيخ الاكبر لان مراده ليس فرعون وانما فرعون النفس يقول : « وانما مراده [ابن عربي] اسلام فرعون النفس بدليل ما ذكر (الباب ٦٢ من الفتوحات) . . . وقسم آخر ابقاهم الله في النار وهذا القسم هم اهل النار لا يخرجون منها فذكر منهم فرعون وامثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه . . . وقد اشار الى كفره في كتابه عنقاء مغرب وفي شرح ترجمان الاشواق وفي تاج التراجم وقال في كتاب الاسفار له مشيرا لذلك . . . فكل ذلك يدل على انه انما اراد بفرعون النفس . . . »
ج ١ ص ٢٥٦ .

- نجد في نفح الطيب تأليف احمد المقري المغربي مطبوعات دار المأمون ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ج ٧ ص ١١٦ هذه الابيات لابن عربي .

قلبي قطبي ، وقالبي اجفاني سرى خضري ، وعينه عرفاني .
روحي هارون وكليمي موسى نفسي فرعون والهوى هاماني .

- بحث عن ايمان فرعون وما قاله الشيخ الاكبر راجع كتاب « الزواجر عن اقتراف الكبائر » لابن حجر الهيتمي ص ٢٧ ج ١ طبع مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٦ هـ . وحيث يجد ان ايمان فرعون باطل ويورد حديثا عن ابن عدى والطبراني انه ﷺ قال : خلق الله يحي بن زكريا في بطن امه مؤمناً، وخلق فرعون في بطن امّه كافرا . وان ايمانه ايمان بأس لا ينفع.كما يتعرض لتفاسير الصوفية ويشير الى اقدمية فكره ان الايمان ينتفع به ولو عند معاينة العذاب ويرجعه الى القاضي عبد الصمد الحنفي .
- التأييد والعون للقائلين بايمان فرعون . انتصر فيها لابن عربي . لمحمد ابن عبد الرسول البرزنجي ت ١١٠٣ هـ . منه نسخة بالظاهرية رقم ١١٢ عام مقابلة على نسخة المؤلف .

(٤) ويربط ابن عربي كذلك الايمان بالاسلام جاعلا اياه تصديقاً خاصا . يقول :

« الايمان هو التصديق وجملته قول وعمل ونية وما وافق السنّة يزيد وينقص ويقوى ويضعف، لان العالم اقوى والجاهل اضعف ذلك بعلمه وهذا بجهله . اول منازل القربة من الايمان قول اللسان : لا اله الا الله محمد رسول الله تصديقا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والنشور .

وعمل بالجوارح اقام الصلاة وايتاء الزكاة واقامة الاحكام . والنية : اخلاص العمل لله وهو نهوض القلب بعقله ومعرفته الى الله . . . » (تذكرة الخواص ص ٥١) .

(٥) الايمان بالحق هو الغالب في الآيات القرآنية مما لا يسمح بالاشارة الى آية بعينها .

(٦) اشارة الى الاية : « افبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » (٢٩/ ٦٧) .

(٧) وهذا غالب على تسمية الكافر في القرآن .

(٨) اشارة الى الاية : « فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة » (٢/ ٢٥٦) .

(٩) اشارة الى الآية « حنفاء لله غير مشركين به » (٢٢/ ٣١) .

(١٠) انظر الفرق بين المؤمن والعارف وكيف ان المؤمن ينظر بنور الله بينما العارف ينظر بالله عز وجل الخ . . . اللمع للطوسي ص ص ٦٣ - ٦٤ تحقيق عبد الحليم محمود ١٩٦٠ .

(١١) ان الايمان هنا المقصود به الايمان بالله وليس الايمان عامة لانه يوصل الى الامن . راجع المعنى التالي .

(١٢) انظر درجات الايمان الثلاث عند ابن عربي في « كتاب تحرير البيان في تقرير شعب الايمان » مخطوط السيد مطيع الحافظ ص ص ٨ - ٩ حيث يصل السالك من المرتبة الثالثة التي هي الاخيرة الى الاحسان .

كما يقسم الايمان الى خمسة اقسام في الفتوحات ١/ ١١٧ : ايمان تقليد ، ايمان علم ، ايمان عين ، ايمان حق ، ايمان حقيقة . . .

اما الحكيم الترمذي ففي كتابه تحصيل نظائر القرآن يرى ان الايمان له ، مرادفات في القرآن : التصديق والتوحيد يراجع : كتاب الترمذي المذكور ص ص ١٢٤ - ١٢٥ ، Exégése Coranique P 151 .

(١٣) راجع كلمة مؤمن .

(١٤) ان الايمان مكانه القلب عند الشيخ الاكبر في مقابل الاسلام الذي محله الصدر . وهذه التفرقة : قرآنية . فالقرآن ربط الايمان بالقلب والاسلام بالصدر . والكلام نفسه يطالعنا عند سهل التستري في كتابه « تفسير القرآن العظيم » طبع البابي الحلبي ص ٢٤ حيث يقول : « وموضع الايمان بالله تعالى القلب وموضع الاسلام الصدر . . . » .
كما نجد التخصيص نفسه عند الحكيم الترمذي في كتابه « بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب » تحقيق نقولا هير نشر البابي الحلبي ١٩٥٨ ص ص ٤١ - ٤٤ وص ص ٥٣ - ٥٤ .

(١٥) راجع « كمال » .

(١٦) ويظهر ذلك من خلال هذا البيت :
« لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان . . »

هنا يشير ابن عربي الى وصول القلب عنده الى مرتبة كماله ، لان كمال القلب هو في رجوعه الى حالة الاستعداد التي اشرنا اليها . وعندما يصل الى هذا الكمال يقبل كل صورة .
وبخصوص تكلمة الابيات وشرحها راجع كلمة « دين » ووحدة الاديان.

(١٧) تظهر هذه الجملة كيف ان الايمان عند ابن عربي هو استعداد للتصديق وتصديق بالقوة ، اكثر مما هو تصديق بالفعل لموضوع محدد . فالايمان ذلك النور القابل لكل ما يرد من جانب الحق .

(١٨) لقد درج السالكون على التمييز والفصل بين الاسلام والايمان والاحسان ، يستندون في ذلك الى الحديث الشريف . فقد اعتبروا ان الاسلام هو المرتبة الاولى ، يرتقي منها الى الايمان ، وعندما يحصل الشهود والكشف يرتقي الى رتبة الاحسان ، ولكن هناك فيصلاً دقيقاً هو ان السالك بارتقائه الى المرتبة الاعلى لا تفارقه الادنى ، فالايمان لا يذهبه العيان ، انه موجود قبل العيان وبعده ، وهذا ما يشير اليه ابن عربي في قوله « واخيت بين الايمان والعيان » ويظهر من خلال هذا النص الذي سنورده ان تقسيم الحديث الى اسلام وايمان واحسان موجود عند ابن عربي يقول : « فالاسلام عمل والايمان تصديق والاحسان رؤية او كالرؤية . فمن جمع هذه النعوت . . . عم تجلي الحق له في كل صورة . . . » (ف ٤ / ٧٣) .
ولكن كلمة « جمع » تظهر بوضوح ما ذهبنا اليه من انه من يرتقي الى مرتبة اعلى لا تفارقه الادنى . والا كان ابن عربي استعمل كلمة « وصل » الى الاحسان ، بدلا من « جمع هذه النعوت » اي جمع النعوت الثلاثة . كما يراجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (١٤) .

(١٩) ان المؤمن يأخذ هنا مقام الواصل الى الحق من حيث انه لم يعد « مترددا » في طلبه كما سيرد بذلك النص .

(٢٠) راجع « حيرة » .

(٢١) راجع « عبودية »

(٢٢) اعتمد ابن عربي طبيعة الايمان النورانيةليقارن بينه وبين العلم والقرآن . راجع تذكرة الخواص الفقرات ٨٠ - ٨١ - ٨٣ .

(٢٣) انظر « منة » .

(٢٤) يراجع بخصوص الايمان والاسلام .

- احياء علوم الدين الغزالي ، الفصل الرابع في قواعد العقائد ج ١ ص ص ١١٦ - ١٢٥ ، مطبعة الاستقلال بالقاهرة حيث يسهب الغزالي في بحث الموضوع من الناحية اللغوية . والتفسيرية والفقهية الشرعية .
- « الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية » لعبد الغني النابلسي ص ص ١٩٠ - ١٩١ حيث يظهر ان الاسلام والايمان في المعنى الشرعي واحد دون المعنى اللغوي .
- لطائف الاشارات ، للقشيري تحقيق ابراهيم بسيوني . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ م . ص ١٢ ،
- « علم القلوب » لابي طالب المكي تحقيق عبد القادر احمد عطا نشر مكتبة القاهرة ص ٥٣ حيث يشبّه ابو طالب المكي الظاهر والباطن بمنزلة الاسلام والايمان .
- « قوت القلوب » لابي طالب المكي ج ٢ الفصل الخامس والثلاثون ص ص ١٢٣ - ١٣٨ ، حيث افرد ابو طالب فصلا « كاملا » عن الايمان والاسلام، كما حدد مباني الاسلام واركان الايمان وذكر تفصيل ما نقل عن المحدثين من التفرقة بينهما .
- تفسير القرآن العظيم لابي محمد سهل بن عبد الله التستري ت ٢٨٣ هـ . طبع دار الكتب العربية الكبرى ، ص ٩٢ ،
- تحصيل نظائر القرآن للحكيم الترمذي تحقيق وضبط حسني زيدان الطبعة الاولى ١٩٧٠ م . مطبعة السعادة . ص ص ١٢٢ - ١٢٥ ،

٦٠ - المؤمِنُ

يعمد ابن عربي الى اشتقاقين لكلمة مؤمن . فهو يأخذها احيانا من آمن ، واحيانا اخرى من أمن. وهو بذلك منسجم مع ما جاء في القرآن العزيز . وفي الاشتقاق الاول يكون معنى المؤمن: هو المصدّق باحدية العين وأحدية الكثرة ، وفي الاشتقاق الثاني: هو الذي يعطي الامان ، فيراعي كل ذى حق باداءه حقه[١] .. وهذان الاشتقاقان قد وردا في القرآن الكريم ، اذ ان المعنى الثاني يستفاد من اسم الله « المؤمن » اي واهب الأمن[٢] ...

يقول ابن عربي :

(أ) « وليس المؤمن سوى المصدق باحدية الكثرة الالهية لما هي عليه من الاسماء الحسنى والاحكام المختلفة ، من حيث ان كل اسم الهي يدل على الذات وعلى معنى ما هو المعنى الآخر الذي يدل عليه الاسم الآخر[3] فله العين. فهومؤمن ايضا باحدية العين كما هو مؤمن بأحدية الكثرة فمن لم يكن له هذا الايمان ، والا فليس هو المؤمن » (ف ٤/ ١٧٦) .

ويكمل ابن عربي هذا المقطع السابق فيميز بين العالم والمؤمن ، فالمؤمن مقلد لأنه مصدّق للخبر بينما العالم عالم بصدق الخبر ، فيكون العالم مؤمناً بلا شك ، واشترك الكل في نعت الايمان[4] .

« فالرسل والمؤمنون الكمل ما هم واقفون مع ما يعطيهم نظرهم وانما واقفون مع ما يأتيهم من ربهم » (ف ٤/ ١٨١) .

(ب) « فالمؤمن : من أعطى الامان في الحق . . . المؤمن ايضاً من يعطي الامان نفوس العالم بايصال حقوقهم اليهم ، فهم في امان منه ، من تعديه فيها [في حقوقهم] ومتى لم يكن كذا فليس بمؤمن » . (٤/ ١٤٨) .

« فالمؤمن من تساوى خوفه ورجاؤه بحيث انه لا يفضل واحد صاحبه عنده لأنه استعمل كل شيء في محله[5] . . . » .

---

(١) عند ابن عربي المؤمن هو: سمي الله. راجع « سمى الله » ، ويظهر هنا كيف ان مضمون كلمة مؤمن انتقلت من التصديق الى اعطاء كل ذى حق حقه ، وهذه صفة الهية . لأنه قال تعالى : « قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى » [٢٠/ ٥٠] اذ يستند ابن عربي الى هذه الآية لبيان اعطاء كل ذى حق حقه .

(٢) والمؤمن واهب الأمن ، او المؤمن من عذابه من أطاعه ، او الذي أمن الخلق من ظلمه فهو مشتق من الأمن .

(٣) راجع « حقيقة الاسم » بالنسبة للمسمى في مادة « اسم » .

(٤) راجع الفتوحات ج ٤ ص ١٧٦ وص ٢٠٧ .

(٥) جملة ابن عربي هنا اراد بها الحياة الدنيا ، فالمؤمن في الحياة الدنيا من لا يغلب رجاؤه على خوفه لئلا يفرط في حق الله ، ولا يغلب خوفه على رجائه لئلا ييأس من رحمة الله ، وكلتا الحالين

تضر بالعبد.فالمؤمن من راعى كل الحقوق واستعمل كل شيء في محله وتساوى عنده الخوف والرجاء في الحياة الدنيا .

٦١ - الأنثى

المترادفات : **حواء[1] - لوح .**

في اللغة :

« وأما الهمزة والنون والثاء فقال الخليل وغيره : الانثى خلاف الذكر ، ويقال سيف [أنيث] الحديد ، اذا كانت حديدته أنثى[2] . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « انث ») .

في القرآن :

انحصر مضمون الانثى في القرآن بالمعنى اللغوي السابق .

« يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً . »
(٤٩/ ١٣) .

عند ابن عربي :

*** عندما ينظر ابن عربي الى المرأة كاحد وجهي الحقيقة الانسانية يرى انها شقيقة الرجل ،تنال ما يناله من المقامات والمراتب والصفات حتى القطبية . فالحقيقة الانسانية[3] واحدة ،تطلق بكافة مقتضياتها واحكامها على الذكر والانثى ، فلا يفترقان الا عند الانتاج كما سنرى في المضمون الثاني .**
يقول ابن عربي :

« وهذه كلها [الخلافة - خرق العادة] أحوال يشترك فيها النساء والرجال ويشتركون في جميع المراتب حتى في القطبية . . . ولو لم يرد الا قول النبي ﷺ في هذه المسألة : ان النساء شقائق الرجال[4] لكان فيه غنية ، اي كل ما يصح ان يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن ان يكون لمن شاء الله من النساء . » (ف ٣/ ٨٩) .

« واما كون كل انسان خليفة فمن وجه قوله عليه السلام : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته »[٥] وليس المخصوص بهذا الذكورية فقط ، فكل منا ايضا في صورة الكامل من الرجال والنساء ، **فان الانسانية تجمع الذكر والانثى ، والذكورية والانوثة فيها عرضان** ليستا من حقائق الانسانية ، وان كانت تنشأ عنها حقائق اخرى من حقائق النتاج . . . » .

(الانسان الكلي ص ٢ ب مخطوط الظاهرية رقم ٤٨٦٥) .

« حواء خلقت من آدم ، فلها حكمان : حكم الذكورة بالاصل وحكم الانوثة بالعارض » (ف ٤/ ٨٤) .

***

*** عندما ينظر ابن عربي الى المرأة كحقيقة منفردة متميزة رغم صدورها عن الحقيقة الانسانية ،تتحول الى صفات خاصة يؤلف مجموعها : المرأة أو الأنثى . فالانثى او حواء هي صفة او محل الانفعال والتكوين في مقابل صفة الفعل (الرجل ـ آدم) ـ وهي مرتبة التفصيل في مقابل مرتبة الجمع (الرجل ـ آدم) .**

وهكذا تتحول المرأة الى مرتبة من تحقق بصفاتها صار أنثى ولو كان رجلا[٦] .

يقول ابن عربي :

(١) « ولما كان النساء محل التكوين ، وكان الانسان بالصورة يقتضي ان يكون فعّالاً ولا بد له من محل يفعل فيه ، ويريد لكماله الاّ يصدر عنه الا الكمال . . . ولا اكمل من وجود الانسان ولا يكون ذلك الا في النساء اللاتي جعلهن الله محلا ، والمرأة جزء من الرجل بالانفعال الذي انفعلت عنه . . . ولما كانت المرأة كما ذكرت عين ضلع الرجل[٧] فما كان محل تكوين ما كون فيها الا نفسه ، فما ظهر عنه مثله الا في عينه ونفسه » (ف ٣/ ٥٠٥) .

« منزلة حواء من آدم وهي محل التناسل وظهور اعيان الابناء » (ف ٣/ ٨٨) .

« النساء فانهن محال الانفعال والتكوين لظهور اعيان الامثال في كل نوع[٨] . . . » (ف ٤/ ٤٥٤) .

« فان المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الامر الالهي ـ لأن المرأة محل وجود اعيان الابناء ، كما ان الطبيعة للامر الالهي محل ظهور اعيان الاجسام فيها

تكونت وعنها ظهرت ، فأمر بلا طبيعة لا يكون ، وطبيعة بلا أمر لا تكون فالكون متوقف على الامرين . . . فمن عرف مرتبة الطبيعة عرف مرتبة المرأة[٩] » (ف ٣/ ٩٠) .

(٢) « فالتذكير في الاصل وهو آدم . . . والتأنيث في الفرع وهو حواء . . . وقد أشبعنا القول في هذا الفصل في كتاب الجمع والتفصيل[١٠] الذي صنفناه في معرفة اسرار التنزيل. فآدم لجميع الصفات وحواء لتفريق الذوات اذ هي محل الفعل والبذر » . (ف ١/ ٦٥) .

(٣)

« انـــا انـــاث لما فينـــا يولده فلنحمد الله ما في الـكون من رجل

ان الرجال الذين العرف عينهم هم الاناث وهم نفسي وهم املي . »

(ف ٤ / ٤٤٥) .

نلاحظ في النص الاخير ،ان الانثى تتحول الى مرتبة الخلق المنفعل ،في مقابل مرتبة الحق الفاعل .

***

*** اما من الناحية الانطولوجية ،فالمرأة هي النفس الكلية ،ومـن حيث كونهـا النفس الكلية فهي اول النفوس ،وكل اول يسري[١١] في كل ما يتكون بعده ، فالمرأة هي الانوثة السارية في العالم ،اي النفس الكلية السارية في النفوس الجزئية والظاهرة صفاتها بوضوح في النساء ـ ومن حيث ان المرأة هي النفس الكلية اذن هي اللوح المحفوظ الذي يمده القلم الاعلى (آدم ـ الرجل) .**

يقول ابن عربي :

(١) « قيل للمرأة : التي هي عبارة عن النفس الكلي »

(كتاب الاسفار ط . حيدر اباد ص ٤٣) .

(٢) « من حيث المرأة [حنينها الى زوجها] حنين الجزء الى محله والفرع الى اصله والغريب الى وطنه ، وحنين الرجل الى زوجته حنين الكل الى جزئه لأنه به يصح عليه اسم الكل وبزواله لا يثبت له هذا الاسم ، وحنين الاصل الى الفرع لانه يمده ، فلو لم يكن لم تظهر له ربـانية الامـداد . . . »

(ف ٣/ ٨٨) .

(١) حواء في اصلها العبري تفيد معنى الحياة . انظر Ency- Britannica, Art: Adam .

(٢) اي اللينة ويقابله السيف الذكير ، وهو الصلب الحديد .

(٣) راجع « انسان »

(٤) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (١٦) .

اما الاية القرآنية التي تشير الى أن للرجال على النساء درجة . فانظر كيف يفسر ابن عربي هذه الدرجة في الفتوحات الجزء الثالث ص ٨٧ وهذا الشرح مهم .

(٥) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (١٠) .

(٦) يراجع بخصوص المرأة والرجل عند ابن عربي :

- الفص المحمدي . حيث يتكلم على تحبيب النساء للرسول ﷺ ، وكيف ان شهود الرجل الحق في المرأة اتم واكمل الشهود ، وذلك لانه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل . الفصوص ج ١ ص ٢١٤ - ٢٢٠ .

- ترجمان الاشواق - المقدمة ص ص ٧ - ١٤ ط دار صادر . حيث تتحول المرأة الى رمز يعبر من جمالها المقيد الى الجمال المطلق الاصل ، وقلما اعطى صوفي المرأة المكانة التي اعطاها اياها ابن عربي : يشهد الحق فيها ، ويعبر الى الحق منها . وهذا ليس غريباً على نظرية تقول بوحدة الوجود فما ثمة الا الذات واسماؤها وصفاتها وتجلياتها . وفي التجلي نشهد الحق ، ومنه نعبر الى الحق .

- مجلة « الهلال » سنة ١٩٤٧ عدد يوليو مقال بعنوان « عذراء في حياة صوفي » . ابو العلا عفيفي . حيث يتكلم على « نظام » في حياة ابن عربي ويحلل نظرته الى محبوبته وعلاقته بها في كتابه ترجمان الاشواق فلتراجع .

- الفتوحات ج ٣ ص ص ٨٧ - ٩٠ .

- كتاب الالف ط . حيدر اباد ص ص ٨ - ٩ .

- منزل القطب ط . حيدر اباد ص ١٣ .

(٧) هل المرأة خلقت من ضلع الرجل ؟ وما رأي القرآن والحديث في هذا الموضوع ؟ ان القرآن لا يشير الى خلق المرأة من ضلع الرجل ، بل الاكثر من ذلك كلمة « ضلع » لم ترد اساسا في القرآن وكل ما يبينه القرآن في خلق المرأة اضافتها الى النفس الواحدة التي هي آدم . ورد في التنزيل : « هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها » (٧/ ١٨٩) .

« ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة » (٣١/ ٢٨) .

« خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها » (٣٩/ ٦) .

اما الحديث الشريف ، فقد اورد البخاري عدة احاديث حول تشبيه المرأة بالضلع دون اضافتها الى آدم او الرجل يقول :

« قال رسول الله ﷺ: استوصوا بالنساء ، فان المرأة خلقت من ضلع ، وان اعوج شيء في الضلع اعلاه ، فان ذهبت تقيمه كسرته . وان تركته لم يزل اعوج . فاستوصوا بالنساء »
(بخاري . ج ٤ ص ١٦١ وج ٧ ص ٣٤ ط).

« انما المرأة كالضلع » بخاري ج ٧ ص ٣٣ .

« المرأة كالضلع ان اقمتها كسرتها وان استمتعت بها ، استمتعت بها وفيها عوج »
(بخاري ج ٧ ص ص ٣٣ - ٣٤) .

(٨) يراجع بخصوص الانثى محل الانفعال والتكوين . الفتوحات ج ٤ ص ١٥٠ وج ٢ ص ٤٧١ .

(٩) راجع « الام العالية الكبرى » .

(١٠) كتاب « الجمع والتفصيل في اسرار معاني التنزيل » وهو تفسير للقرآن الكريم من ٦٤ مجلدا ، يفسر فيه كل آية بثلاث نسب : الاولى من ناحية الجلال ، والثانية من ناحية الجمال ، والثالثة من ناحية الكمال . راجع كتاب عثمان يحي Hist, et class. R.G.172 .

(١١) راجع « اول » .

٦٢ - الانس

في اللغة :

« الهمزة والنون والسين اصل واحد ، وهو ظهور الشيء . وكل شيء خالف طريقة التوحش . . . والانس : انس الانسان بالشيء اذا لم يستوحش منه »
(معجم مقاييس اللغة - مادة « انس ») .

في القرآن :

لم ترد في القرآن آية تفيد الانس بالله . وان كان القرآن يذهب في علاقة الانسان بخالقه الى ابعد من الانس . الى الحب . حيث ورد في التنزيل : « يحبهم ويحبونه » [٥/ ٥٤] والحب يفترض الانس .

اذن ،لقد بقي انس الانسان في القرآن بالانسان[١] .

« لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا[٢] » (٢٤/ ٢٧) .

عند ابن عربي :

لقد وصلت كلمة « الانس » الى ابن عربي مشحونة ،تكثّف في ابعادها رؤى من سبقه زمنياً في التصوف . ولذلك لا بد بما نعرفه عنه من طبيعة متفردة

خلاّقة ، من ان يدخل هذه الكلمة في بوتقة اعماقه ويعيدها الى الفكر الصوفي بثوب جديد شخصي .

اذن ، لقد مرّت هذه الكلمة بعدة مراحل في فكر الحاتمـي وسنحـاول ان نتابعها بالترتيب :

***

* لقد غلّط الشيخ الاكبر جماعة المتصوفة في تعريفاتهم للانس[٣] ، وانساق مع نفيه لتعريفاتهم الى نفي « الانس بالله » جملـة واحـدة . ولكنـه نفـي آنـي سيستبدل به في المرحلة الثانية ، كما سنرى انسا آخر جديدا . يقول :

« . . . ان الانس عند القوم : ما تقع به المباسطة من الحق للعبد . . . والانس : حال القلب من تجلي الجمال . . . وهو غلط من جملة ما غلطوا فيه[٤] . . . وللانس بالله علامة عند صاحبه[٥] فانه موضع يغلط فيه كثير من اهل الطريق فيجدون أنساً في حال . . . فيتخيل ان ذلك أنس بالله ، فاذا فقد ذلك الحال فقد الانس بالله فعندنا وعند الجماعة ان انسه كان بذلك الحال لا بالله، لان الانس بالله اذا وقع لم يزل موجودا عنده في كل حال[٦] . . . » (فتوحات ٢/ ٥٤٠ ـ ٥٤١) .

« فقال له [الله] انك [العقاب = العقل الاول] في ارض غربة ، وان كنت مني في محل القربة ، فاني لست من جنسك فلا بد من استيحاش نفسك ، وفيك قرة عين فاظهرها في العين فتأنس بمجاورتها فان الانس بي محـال[٧] » .

(رسالـة الاتحـاد الكوني في حضرة الاشهاد العيني ق ١٤٤ أ) .

***

* وهكذا ينساق ابن عربي الى نفي الانس بالله عقلا[٨] ، حجته في ذلك ان الانس يفترض المجانسة ، وهذا محال بين الله والانسان . ولكنه . لا يستمر في نفيه ، لانه : ان كانت المجانسة مستحيلة بين الله والانسان ، تبقى الفلسفات القائلة بالمناسبة . وغير خفي ان ابن عربي يذهب مذهب هذه الفلسفات[٩] . يقول :

« وحقيقة الانس انما تكون بالمناسب ، فمن يقول بالمناسبة يقـول بالانس بالله . ومن يقول بارتفاع المناسبة يقول لا انس بالله ولا وحشة منه » (فتوحات ٢/ ٥٤١) .

بعدمـا اغلق ابن عربي باب الانس بالله لعدم « المجانسة » ، عاد وفتحـه من جديد « بالمناسبة » . وصار نفيه محصوراً بالاسم : الله . من حيث انـه الاسـم الجامع ، الذي لا يصح ان يكون لاحد من الخلق حكم من حيثيته .

اذن ، الانس بالله : مقبول عقلا ، من حيث اسم من اسمائه الحسنى ، وليس من حيث الاسم الجامع[١٠] .

يقول ابن عربي :

« . . . انه لا يصح الانس بالله عند المحققين ، **وانما يكون الانس باسم الهي خاص معين لا باسم الله** ، وهكذا جميع ما يكون من الله لعباده . لا يصح ان يكون من حكم اسم الله لانه الاسم الجامع لحقائق الاسماء الالهية ، فلا يقع امر لشخص معين في الكون الا من اسم معين . . . » (فتوحات ٢/ ٥٤١) .

***

*** بعدما نفى الحاتمي الانس « بالله » وحصره « باسم من الاسماء الالهية » ، نجده هنا بوحي من وحدته الوجودية ، ينظر الى كل ظاهر بعينه الموحدة التي لا ترى فيه الا مجلى لذاك الاصل ، وصورة من صور تجليه ، بحيث يكون : « كل موجود هو مجلى من مجالي الله تصبح هنا « كل مأنوس به هو ذلك المجلى » . اذن ، كل انس بأي شيء هو في الواقع انس بالله ، لانه انس بصورة من صور تجليه . يقول :**

« **فالعالم كله ذو انس بالله** ، ولكن بعضه لا يشعر ان الانس الذي هو عليه هو بالله لانه لا بد ان يجد انساً بامر ما بطريق الدوام ، او بطريق الانتقال بانس يجده بامر آخر وليس لغير الله في الاكوان حكم ، فانسه لم يكن بالله . وان كان لا يعلم . والذي ينظر فيه انه انس به فذلك صورة من صور تجليه ، ولكن قد يعرف وقد ينكر فيستوحش العبد من عين ما انس به وهو لا يشعر لاختلاف الصور ، فما فقد احد الانس بالله ولا استوحش احد الا من الله . . . » (فتوحات ٢ / ٥٤١) .

---

(١) يشبه مضمون الفعل الفرنسي « Apprivoiser » كما يؤكده سانت اكسبري في قصته الشهيرة « الامير الصغير » .

(٢) راجع شرح الاية في لطائف الاشارات للقشيري ج ٤ ص ٢٧٧ . دار الكاتب العربي . القاهرة . تحقيق ابراهيم بسيوني .

(٣) اشار متصوفة القرون السابقة لابن عربي الى الانس بالعبارات التالية :

- ذو النون المصري: « ادنى منازل الانس ، ان يلقي في النار ، فلا يغيب همه عن مأموله » (التعرف . ص ١٢٧) (طبقات الصوفية ـ السلمي . ص ٢٣) .

« الانس بالله من صفاء القلب مع الله » (طبقات الاولياء ص ٢١٩) .

- السري « خمسة اشياء لا يسكن في القلب معها غيرها : الخوف من الله وحده ، والانس بالله وحده » (طبقات الصوفية ص ٥٤) .

« من صبر على مخالفة نفسه أوصله الله الى مقام انسه » (طبقات الاولياء ص ٢٣٦) .

- يحي بن معاذ :

« اذا احب القلب الخلوة أوصله حب الخلوة الى الانس بالله . ومن انس بالله استوحش من غيره » (طبقات الاولياء ، ص ٣٢٣) .

- الجنيد « الانس : ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة » (التعرف ص ١٢٦) .
- رويم « الانس ان تستوحش مما سوى محبوبك » (طبقات الصوفية ١٨٤) .
- سئل الشبلي عن الانس فقال : « وحشتك منك ومن نفسك ومن الكون » (اللمع ص ٩٧) .

كما قال ايضاً : « هو وحشتك منه » (التعرف ص ١٢٧) .

- علي بن سهل الاصبهاني « الانس بالله ان تستوحش من الخلق ، الا من اهل ولاية الله » . (طبقات الصوفية . ص ٢٣٥) .
- ابو العباس بن عطاء الأدمي « . . . ومن تأدب باداب الانبياء فانه يصلح لبساط الانس والانبساط » (طبقات الصوفية - ص ٢٧٠) .
- سئل ابو حمزة الخراساني عن الانس فقال : « ضيق الصدر عن معاشرة الخلق » (طبقات الصوفية ص ٣٢٦) .
- اما الحلاج وقد سئل عن الانس فقال : « هو فرح القلوب بالمحبوب ، وقال ايضا : الانس انبساط المحب الى المحبوب ومعناه ما قال ابراهيم عليه السلام:« ارني كيف تحي الموتى » (٢/ ٢٦٢) وقول موسى عليه السلام: «ارني انظر اليك » [٧/ ١٤٠] وقال : الانس ان يستأنس بالاركان فيغيب عن رؤية الاعيان » (حكاية عن الكرماني L.T ماسينيون . ص ص ٩٨ - ٩٩) .

لقد اوردنا هذه الاراء على كثرتها بقصد بيان ان اقطاب الصوفية قد وضعت الانس بالله في مقابل الانس بالناس . وجعلت بين هذين الحدين علاقة جدلية حيّة : بقدر ما يخلو القلب من الانس بالناس يدخل فيه الانس بالله . فهما ضدان يقتسمان القلب . . يتجاوران . . يتداخلان بشكل جدلي .

(٤) راجع اللمع ص ٥٥١ فصل بعنوان «باب في ذكر من غلط في الانس والبسط وترك الخشية».

(٥) انظر « بينة الله » وقارن مكانة « العلامة » فيها مع ما ورد في هذا النص .

(٦) ابن عربي هنا يفارق ما ذهب اليه المتصوفة قبله : فهو لا يضع الانس بالله في مقابل الانس بالناس وبالتالي لا يقيم علاقة جدلية حية بينهما كما فعل من سبقه . بل يجعل الانس بالله كالعلم مثلا يكتسب الى الابد ولا يفقد في اي حال ومن ثم يظل مصاحبا للمتحقق به سواء كان في عزلة أو خلوة او في ملأ .

(٧) يخاطب الحق في هذا النص « العقل الأول » منبها الى استحالة الانس به لاختلاف الجنس ولا

يخفى ان هذا الخطاب رغم توجهه الى شخص معين يخاطب الجنس البشري باكمله ، كحقيقة انسانية مباينة للحقيقة الالهية ، ممثلا في « العقل الاول » من حيث انه احد وجوه « الانسان الكامل » . انظر « العقل الأول » « الانسان الكامل » .

(٨) ان نفي ابن عربي للانس بالله نفياً عقلياً منطقيا . يجدر مقارنته بنفي الانس الذي يراه ابو سعيد الخراز حالا مع الله يربو باهل الوجود عنه (النص في الرسالة القشيرية ص ٣٣-٣٤) ونلمح الى تقارب كلام الخراز من جواب ابي يزيد المشهور حين سئل : كيف اصبحت . قال : لاصبح لي . . .

(٩) كيف لا يقول بالمناسبة ، من يرى الانسان نسخة من جميع الحقائق الالهية والكونية يقابلهما بذاته . انظر « نسخة » « صورة » .

كما يراجع الرسالة التي اعددناها عن القونوي والتي قدمت الى معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف في بيروت ص ص ٨٠-٨٢ . عنوان الفقرة « ظروف الوصول ، واهمية المناسبة في فلسفة القونوي . . . » .

(١٠) لا يتابع ابن عربي ما يقرره من نفي الانس بالله في كتاباته . بل نجده ينساق بعفوية مع تعبيرات الصوفية السابقين في استعمالهم للانس . او ينسجم مع نظريته في وحدة الوجود التي تصبغ الانس بصبغتها كما سنرى في المرحلة الثالثة .

وسنورد نصين يقرر فيهما الشيخ الاكبر الانس بالله .

« فآثروا [رجال من اهل الورع] العزلة . . . فنفّس الله عنهم ،من اسمه « الرحمن » بوجوه مختلفة من الانس به ، واعطاهم ذلك « نفس الرحمن » فاسمعهم اذكار الاحجار . . . ومناطق الطير وتسبيح كل امة من المخلوقات . . . فانس بهم من وحشته وعاد في جماعة وخلق » . (فتوحات . السفر الرابع فقرة ٣١٠) .

« ومنهم [رجال الله] من ينفّس الرحمن عنه بانس بالله في باطنه ، وتجليات دائمة معنويات . فلا يزال في كل نَفَس ، صاحب علم مجال جديد بالله ، وأنس جديد . ومنهم ينفس الرحمن عنه ذلك الضيق بمشاهدة عالم الخيال . . . » (فتوحات السفر الرابع فقرة ٣١٧-٣١٨) .

راجع « نفس الرحمن » وخاصة في تعلقه بالتنفيس و« عماء »

كما انه في اصطلاحاته يعرّف الانس بعبارات تشابه في روحها تصوف من قبله . يقول :

« الانس : اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال »

(الاصطلاحات ص ٢٨٧) .

٦٣ - الإنسان

في اللغة :

« الهمزة والنون والسين أصل واحد ، وهو ظهور الشيء ، وكل شيء خالف

طريقة التوحش قالوا : الانس خلاف الجن ، وسموا لظهورهم . يقال آنست الشيء اذا رأيته . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « انس ») .

ويرى ابن عربي ان سبب تسمية الانسان هذا الاسم لانه انس الرتبة الكمالية . اذن ربط بين الأنس والانسان . وهذا سيظهر من خلال النصوص الاتية .

في القرآن :

هو مخلوق تكلم الله على نشأتين له ،احدهما : الصلصال والطين والثانية : النطفة . وهو في كلا الحالين في أحسن تقويم [٩٥/ ٤] ابرز صفاته في القرآن :

هلوعاً ،كفوراً ،ظلوماً ،جهولاً ،ضعيفاً ،يؤوساً .

(أ) « ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون » (١٥/٢٦) .
« ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » (**٢٣/ ١٢**) .

(ب) « انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج[1] نبتليه » (**٧٦/ ٢**) .

« خلق الانسان من علق » (**٩٦/ ٢**) .

(ج) « ان الانسان خلق **هلوعا** » (**٧٠/ ١٩**) .

« قتل الانسان ما اكفره » (**٨٠/ ١٧**) .

« وحملها الانسان انه كان **ظلوماً جهولاً** » (**٣٣/ ٧٢**) .

« وخلق الانسان **ضعيفاً** » (**٤/ ٢٨**) .

« ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه **ليؤوس** » (**١١ / ٩**) .

عند ابن عربي :

*** الانسان من جهة اطلاق اللفظ[*]:**

ان المرتبة الانسانية واحدة لا غير[2] ،تتحقق في « الانسان الكامل » الذي يسميه ابن عربي « انساناً » وما عداه يطلق عليه اسم انسان لتشابهه مع الانسان الكامل في شكل او صفة .

(١) التشابه في الشكل : كل فرد من افراد الجنس البشري يسمى انساناً ،

سواء تحقق بالمرتبة الانسانية او لم يتحقق . ولكن تعميم التسمية بهذا الشكل غير جائز لان منطلقه الشبه الصوري بين افراد الجنس البشري ليس الا . فالانسان الكامل والانسان الحيوان يطلق عليهما نظرا لتشابه في الشكل لفظ« انسان » .

يقول ابن عربي :

« الانسان الكامل[3] وانما قلنا الكامل ، لان اسم الانسان قد يطلق على المشبه به في الصورة ، كما تقول في زيد انه انسان وفي عمرو انه انسان وان كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الالهية وما ظهرت في عمرو ، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل انسان[4] . . . » (ف ٢/ ٣٩٦) .

(٢) التشابه في صفة : يطلق ابن عربي لفظ الانسان على ثلاث مراتب وجودية مختلفة : مرتبة الانسانية او الانسان الكامل ــ العالم او الانسان الكبير ــ القرآن او الانسان الكلي . وهذا ما سنبحثه في ثلاثة مصطلحات تتفرع عن كلمة انسان وهي : الانسان الكامل ــ الانسان الكبير ــ الانسان الكلي (فلتراجع) . يقول ابن عربي :

« ما في الوجود الا ثلاثة اناسي : الانسان الأول الكل الاقدم ، والانسان العالم ، والانسان الآدمي . . . » (ف ٣/ ٢٣١) .

***

❊ الانسان من جهة المضمون[5] :

الان ، وبعدما بحثنا كلمة « انسان » من جهة اللفظ ، ننتقل الى المضمون وسبب التسمية . نبدأ اولا باستبعاد التعريف الارسطي للانسان بانه حيوان ناطق ، وبيان انه لا يتفق مع ما يستنبط شهود اهل الكشف في القرآن والحديث ، يقول ابن عربي :

« فالكل [الجماد والنبات والحيوان] عند اهل الكشف حيوان ناطق بل حيّ ناطق ، غير ان **هذا المزاج الخاص يسمى انسانا** لا غير بالصورة ووقع التفاضل بين الخلائق في المزاج . . . قال تعالى : « وان من شيء الا يسبح بحمده »[6] وشيء نكرة ، ولا يسبح الا حيّ عاقل عالم بمسبحه ، وقد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس . . . » (ف ١/ ١٤٧) .

يتضح من النص ان النطق ليس صفة خاصة بالانسان ،بل الكل حتى الجماد هو ناطق عند اهل الكشف ،ويقدم ابن عربي دليلين ،الأول قرآني (الآية) : (وان من شيء الا يسبح بحمده)ولا يسبح الا حيّ عاقل . والثاني من الحديث الشريف : حيث ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس[7] ؛ ولا يشهد الا حيّ عاقل .

اذن ، التعريف الارسطي لا يتفق وشهود اهل الكشف ، فلننظر ماذا يقدمون ؟

يقول ابن عربي :

« فاراد « الهو » ان يرى نفسه رؤية كمالية تكون لها ويزول في حقه حكم الهو فنظر في الاعيان الثابتة[8] ، فلم يرعينا يعطي النظر اليها هذه الرتبة الانانة[9] ، الا عين **الانسان الكامل** ، فقدرها عليه وقابلها به ، فوافقت الا حقيقة واحدة نقصت عنه ، وهي وجودها لنفسها فاوجدها لنفسها . فتطابقت الصورتان من جميع الوجوه : وقدكانقدر تلك العين على كل ما اوجده قبل وجود الانسان من عقل ونفس وهباء وجسم وفلك وعنصر ومولد ، فلم يعط شيء منها رتبة كمالية الا الوجود الانساني ، وسماه انسانا لانه **أنِسَ الرتبة الكمالية** فوقع بما رآه الانس له فسماه:انساناً ، مثل عمران ، فالالف والنون فيه زائدتان في اللسان العربي »

(ف ٢/ ٦٤٢ - ٦٤٣) .

« ان معنى الانسانية هو: **الخلافة عن الله** ، وان الخلافة عن الله مرتبة تشمل : الولاية والنبوة ، والرسالة والامامة والامر والملك فالكمال الانساني بكمال هذه المراتب، وهومركوز في الانسان بالقوة منذ آدم الى آخر مولود . . . »

(بلغة الغواص ص ٥٤) .

نخلص من النصين السابقين الى ان :

ـ حقيقة الانسان مرآة رأى فيها « الهو » نفسه ،وظهر بتلك الرؤية . وامكانية تلك الرؤية نتجت عن حقائق اتاحت للانسان المضاهاة[10] ، فهو وحده اختصر في كونه الحقائق الالهية فكان مرآة أنِسَت الرتبة الكمالية لكمال حقيقتها الجامعة لجميع الحقائق الالهية والكونية[11] . ولذلك سميت تلك الحقيقة انسانا .

ـ الانسانية مرتبة الخلافة عن الله ،وكل من استخلفه الله حاز المرتبة والاسم

فالخليفة يظهر بصفات من استخلفه .لذلك ليس كل فرد من افراد البشر خليفة وبالتالي ليس انسانا حاز مرتبة الانسانية ،بل بقي حيوانا ،فهو انسان حيوان وليس انسانا خليفة[١٢] .

---

(١) لفتت هذه الايات وامثالها من الايات المتعلقة بمظاهر طبيعية بما تحويه من معطيات لا يسمح بتفسيرها الا العلم المعاصر ، نظر طبيب جراح فدرس العربية والقرآن وبالتالي انكب على دراسة الكتب المنزلة لمقارنتها بالعلم الحديث للوصول من خلال ذلك الى اثبات منبعها الالهي . ونجد في الصفحات التي سنرجع القراء اليها ، تفسيرا كاملا عن المراحل التي يمر بها الانسان قبل ولادته في مقارنة حرفية بين القرآن والعلم الحديث .

انظر :

- La Bible le coran et la science. Maurice Bucaille. Ed. Seghers Paris 1976 PP. 200- 207

(٢) **يقول ابن عربي :**

« ان حقيقة الانسان واحدة يجمعها آدم عليه السلام اذ هو مجموع الذرية »

(بلغة الغواص ص ٣٠) .

(٣) عبارة « انسان كامل » لم تأخذ هنا حدودها الاصطلاحية او بكلام اوضح . يقصد ابن عربي هنا بالانسان الكامل ، المتحقق بالكمال لا من له الكمال بالاصالة . اذن يقصد كل من تحقق بالكمال من افراد الجنس البشري . انظر « انسان كامل » .

(٤) راجع « انسان حيوان » .

(٥) سوف نلاحظ ان مضمون الانسان عند ابن عربي هو في الواقع تعريف للانسان المتحقق بالانسانية والكمال من حيث انه المتفرد من البشر باستحقاقه اسم « الانسان » .

(٦) الآية ١٧/ ٤٤ .

(٧) راجع تخريج الحديث في فهرس الاحاديث حديث رقم : (١٥) .

(٨) راجع « عين ثابتة » .

(٩) « الانانة : قولك انا » (اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي . ـ ص ٢٩٤) .

(١٠) راجع « نسخة » .

(١١) راجع « مختصر » .

(١٢) راجع « انسان حيوان » « انسان كامل » .

٦٤ ـ الإنسانُ الأزليّ

الانسان الازلي = الانسان الكامل

انظر « الانسان الكامل »

٦٥ ـ إنسانٌ حيوان

الانسان الحيوان هو من افراد الجنس البشري ، جمع حقائق العالم فقط فكان صورة العالم ، في مقابل الانسان الكامل الذي اضاف الى مجموع حقائق العالم مجموع حقائق الحق وكان على الصورتين [صورة العالم وصورة الحق[١]] ـ وهو من جملة الحيوان رتبته من الانسان الكامل رتبة خلق النسناس منه . يقول

(١) «الانسان الحيوان : **خليفة الانسان الكامل**. وهو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم، والانسان الكامل هو الذي اضاف الى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت له الخلافة » (ف ٣ / ٤٣٧) .

« . . . وان الانسان الكامل يخالف الانسان الحيوان في الحكم : فان الانسان الحيوان يرزق رزق الحيوان وهو للكامل وزيادة ، فان للكامل **رزقاً الهياً[٢] لا يناله الانسان الحيوان وهو : ما يتغذى به من علوم الفكر الذي لا يكون للانسان الحيوان ، والكشف والذوق والفكر الصحيح . . .** » (ف ٣/ ٣٥٧) .

« اكمل نشأة ظهرت في الموجودات الانسان عند الجميع ، **لأن الانسان الكامل وجد على الصورة لا الانسان الحيوان . . .** » (ف ١/ ١٦٣) .

« وبالانسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال ، وما كل انسان خليفة ، **فان الانسان الحيوان ليس بخليفة عندنا** ، وليس المخصوص لها ايضا الذكورية فقط ، فكلامنا اذن في صورة الكامل من الرجال والنساء . . . » (عقله المستوفز ص ٤٦) .

« فظاهر الانسان خلق ، وباطنه حق ، وهذا هو الانسان الكامل المطلوب

وما عدا هذا فهو الانسان الحيواني، ورتبة الانسان الحيواني من الانسان الكامل رتبة خلق النسناس من الانسان الحيواني . . . » (ف ٣/ ٢٩٦) .

« . . . **فالانسان الحيواني من جملة الحشرات** فاذا كمل فهو:الخليفة . . . وانما فرّقنا بين الانسان الحيواني والانسان الكامل الخليفة لقوله تعالى : « يا ايها الانسان ما غرّك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك » فهذا كمال النشأة الانسانية العنصرية الطبيعية ثم قال بعد ذلك : « في اي صورة ما شاء ركبك[٣] » ان شاء في **صورة الكمال**فيجعلك خليفة عنه في العالم ، او في صورة الحيوان فتكون من جملة الحيوان، بفصلك المقوم لذاتك الذي لا يكون الا لمن ينطلق عليه اسم الانسان » (ف ٣/ ٢٩٧) .

تلوح اصالة ابن عربي مدهشة في صدقها ؛ فهو يستقي من الفكر الذي سبقه ولكن اصالته تأبى عليه الا ان يتحد بما يأخذه ،فتظهر الفكرة مرة ثانية من خلاله موسومة باصابعه ،وليس اغترافه من الثقافات السابقة والمحيطة تهمة نحاول نفيها ،وهل يولد المفكر في بدء الخليقة ؟! كلا ،انه انسان مثقف يواكب عصره .

وقد استفاد الشيخ الاكبر بكون الانسان نسخة او صورة . . . من الفلسفات القديمة التي دخلت الفكر العربي من خلال اخوان الصفاء ،ولكنه تخطى النبع الذي اخذ منه بنقطتين :

١ــ لا يستوي ابناء الجنس البشري جميعهم في الاستفادة من مرتبة الانسانية اي من الحقائق التي يجمعها الانسان في كونه لمجرد انهم من الجنس البشري ،فهو يميّز بين انسان وانسان : فهناك الانسان الخليفة والانسان الحيوان . وهذا لم يرد في الفلسفات المتقدمة . بل كان كل انسان يتمتع بجميع الصفات التي تطلق على مرتبته .

٢ــ ان الانسان في الفلسفات التي تتكلم على الصورة والنسخة ،جمع في كونه الصغير كل حقائق العالم الكبير . اذن ،انه نسخة العالم او صورة العالم او مصغر العالم . اما ابن عربي فيضيف الى حقيقة الانسان الذي يستحق هذه المرتبة ،مجموع الحقائق الالهية . فهو نسختان : نسخة الأكوان ونسخة الحق . وهذه الاضافة جعلته في مرتبة برزخية بين الحق والعالم . وهذا لا يتمتع به انسان الفلسفات القائلة بالنسخة والصورة[٤] .

(١) ان الانسان الكامل نسختان نسخة الحق ونسخة العالم . او صورة الحق وصورة العالم .
راجع « نسخة » « صورة » « انسان كامل » .
(٢) راجع « رزق » .
(٣) سورة الافطار رقم ٨٢ الآيات ٦ ، ٧ ، ٨ .
(٤) راجع « برزخ » « مختصر » « انسان كامل » .
- كما يراجع Voc. tech. et critique de la philosophie art. «microscome» et «macrocosme».
- ومن يبغي الاستزادة من موضوع الانسان الحيوان والانسان الخليفة عند الشيخ الاكبر فليرجع الى الفتوحات الجزء الثالث ص ٣٥٥ وص ٣٧٢ وص ٤٠٩ . والجزء الرابع ص ٥٦ ص ١١٢ ص ٣٦٤ ص ٣٩٨ .

٦٦ - الأنسان الكامل

١ - بعض المصطلحات التي ترادف مفهوم الانسان الكامل في ماهيته او طبيعته الميتافيزيقية او في دلالاته نفسها في التعبير عن التجربة الصوفية[١] .

حقيقة الحقائق - الحق المخلوق به[٢] - فلك الحياة[٣] - اصل العالم[٤] - اصل الجوهر الفرد - الهيولي[٥] - المادة الاولى[٦] - جنس الاجناس[٧] - الحقيقة الكلية - الفلك المحيط- العدل[٨] - كل شيء[٩] - الكتاب[١٠] - المفيض[١١] - مركز الدائرة[١٢] -العقل الأول[١٣]-القلم الاعلى[١٤] - العقاب - الدرة البيضاء - العرش المجيد[١٥] - الامام المبين[١٦] - الروح الكلي[١٧] - روح العالم - نور محمد -التعين الاول- اللوح المحفوظ[١٨] - عرش الله[١٩] - الخليفة - نائب عن الله - ظل الله[٢٠] - النسخة العظمى او الجامعة او الكاملة[٢١] - الكلمة الجامعة[٢٢] - البيت الاعلى[٢٣] - المختصر الشريف[٢٤] - عين الجمع والوجود - الممد الأول[٦] - المعلم الاول - البرنامج الجامع - مرآة الحق والحقيقة - البرزخ - الانسان الازلي[٢٥] .

٢ - تعليق على كثرة المترادفات :

لقد اوردنا فيما تقدم بعض[٢٦] المترادفات لعبارة الانسان الكامل ،ليتسنى للقارىء ان يدخل في عمق فكرتها عند ابن عربي،وفي اوج شموها لكل ما

تحتويه من صفات وحقائق ونسب ومفاهيم .

ويعود السبب في كثرة هذه المترادفات الى باعثين :

الاول : ان كل مصطلح عند ابن عربي هو كلمة ترمز الى حقيقة ،هي في الواقع واحدة لها وجوه عدة . فالحقيقة المحمدية مثلا هي حقيقة واحدة تتعدد في وجوهها ونسبها . فيأخذ كل وجه صفة تميّزه من الوجه الآخر وبالتالي اسما آخرا . وهكذا تتعدد المترادفات وكل منها له نسبة الى هذه الحقيقة الواحدة وهو هي ايضا لانه يرمز اليها .

الثاني : ان النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة التي وسمت الفكر الاسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين ،شطحت عند الحاتمي في اتساعها . فهو ذو نزعة توفيقية شاملة لكل المذاهب والتيارات الفكرية ،انه يوحد في موقفه الفلسفي متنافرات عقائد السابقين .

لقد بلغ من سعة افقه ان استوعب في نظريته مصطلحات ومضامين سابقة متباعدة وهذه النزعة التوحيدية ادت الى كثرة المترادفات ،واتخاذها معاني جديدة تتلاءم ومنهجه النظري .

ونشير الى نص من التدبيرات الالهية يبين كيفية تقريبه وتوحيده للمضامين والمصطلحات المتباعدة ،يقول في الباب الاول :

«[العنوان]في وجود الخليفة الذي هو ملك البدن واغراض الصوفية فيه وتعبيرهم عنه ،وهو الروح الكلي . . . وعبّر اهل الحقائق عن هذا الخليفة بعبارات مختلفة ، لكل عبارة منها معنى ، فمنهم من عبّر عنه بالامام المبين ومنهم من عبر عنه بالعرش ومنهم من عبر عنه بمرآة الحق . . . فاما ما اطلق عليه بعض المحققين من اهل المعاني : المادة الأولى ، فكان الأولى ان يطلقوا عليه الممد الاول . . . وعبر عنه بعضهم بالعرش . . . وعبر عنه بعضهم بالمعلم الاول[٢٧] . . . وعبّر عنه بعضهم بمرآة الحق والحقيقة . . . وعبر عنه الشيخ العارف ابو الحكم بن برجان[٢٨] بالامام المبين :وهو اللوح المحفوظ المعبر عنه:بكل شيء . . . وعبر عنهبعضهم :بالمفيض وبه كان يقول شيخنا وعمادنا ابو مدين[٢٩] . . . وعبر عنه بعضهم بمركز الدائرة . . . » (ص ص ١٢٠ - ١٢٨) .

نجد ابن عربي في هذا الباب[٣٠] ،قد استوعب ثقافة عصره واستطاع ان ينفذ من خلال الكلمات والمصطلحات الى حقيقة ما تعبر عنه هذه الكلمات ،

ويلمس بالتالي وحدتها .

٣ ـ مضمون « الانسان الكامل » عند ابن عربي[٣١]

ابن عربي هو اول من استعمل تعبير « الانسان الكامل » في الفكر الصوفي والفلسفي الاسلامي ، هذا من ناحية اللفظ[٣٢] . اما المضمون فقد استقاه من ينابيع متعددة[٣٣] لم تؤثر في ابتكاره وفرديته .

ان اهم ما يميّز فلسفة الحاتمي تلك المكانة التي استوى عليها الانسان : فالمطالع كتبه يشعر بالاعتزاز من تدفق سيل الصفات العالية الرفيعة،التي تميّز الحقيقة الانسانية.ولكن رغم ان هذه النظريات المترابطة المتكاملة تنعش الكرامة الانسانية الا انها تظل في مجملها في مرتبة وجودية مثالية ، اي تصف الانسان « كما يجب ان يكون » (قيمة كمالية) ،لا الانسان «كما هو»من صميم واقعه الانساني ، وربما اعترض الشيخ الاكبر مشددا بان انسانه الكامل ليس نظرية تصف الانسان « كما يجب ان يكون » . ولكنها واقع عاشه الانسان الكامل .

لا يسعنا هنا الا ان نوافقه الرأي ،ولكن هذه الموافقة لا تخفف من حدة النقد شيئا ،بل توصلنا الى الاستنتاجين التاليين :

١ ـ ان « الانسان الكامل » ظاهرة فردية لا تنطبق على الواقع الانساني العام .

٢ ـ لقد جعل ابن عربي « الله » مقياسا للكمال الانساني ،بدل ان يستقرىء الانسان متخذاً اياه القياس . ولذلك تتوالى مصطلحاته المرادفة للانسان الكامل : ظل الله ـ عرش الله ـ خليفة الله . . .

ربما انتقد احدهم تقديمنا هذه الاستنتاجات على شرح مضمون الانسان الكامل عند الشيخ الاكبر . ولكن حجتنا في هذا التقديم هو ان نبين بوضوح انه في قلب فلسفة تبحث الانسان الكامل لم نصل الى مفاهيم انسانية بالتعبيرات الفلسفية الحديثة . ولذلك يجب الاّ ننتظر بحثاً في « الانسان » بل بحثاً في « صورة الحق » .

ولنعد الى عبارة « الانسان الكامل » ، فهي مؤلفة من لفظين وقد سبق لنا ايضاح لفظة انسان فلتراجع . اما « كامل » فليس لها اي معنى خلقي على الاطلاق بل تفيد :

تمام الشمول للصفات كافة ،دون النظر الى تصنيفها الخلقي من خير او شر . فللكمال هنا معنى وجودي ـ اي وجود جميع الصفات الالهية والكونية او

قابلية وجودها في الانسان ـ وليس خلقياً ، اذن انسان كامل في وجوده .

٢ ـ كمال المعرفة بالنفس وبالله . فالانسان الكامل هو من ادرك في مرحلة من مراحل كشفه وحدته الذاتية بالحق ووصل من تحققه هذا الى كمال المعرفة بنفسه وبالله . اذن انسان كامل في معرفته[٣٤] .

وهكذا نجد ان للكمال معنى انطولوجياً وابستمولوجياً وليس خلقياً .

يجب ان ننبه هنا دفعا لكل التباس ، الى ان المقصود بالانسان الكامل هو محمد ﷺ. ولم يختلط على دارسي ابن عربي عبارة اكثر من هذه ، لان ابن عربي نفسه يستعملها احيانا للكلام على الحقيقة المحمدية،واحيانا ليعبر عن آدم او عن الكامل من الرجال امثال ابي يزيد وغيرهم ، اذن ، من هو الانسان الكامل بين هؤلاء ؟ وهل تعني هذه العبارة جنسا يضم في حناياه الكثير من الافراد ،ام هي اسم لحقيقة واحدة متميزة ؟

ان الانسان الكامل هو محمدﷺ ، او بعبارة اخرى الحقيقة المحمدية ، ولكن هذه الحقيقة قطب يدور في فلكه دائما كل طالب للكمال ، فلا يزال يدور ، اي يتحقق بالصفات المحمدية ، ويدور . . . وفي دورانه يصغر قطر الدائرة ويصغر ، حتى يتلاشى القطر ، ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة ، اي الحقيقة المحمدية . وهنا في تحققه يطلق عليه اسم من تحقق به ، اي اسم الانسان الكامل .

فعبارة الانسان الكامل هي لصاحبها اي لمحمدﷺ ، ويصح ان نطلقها على المتحققين به الفانين ، لانهم اصبحوا عينه [الصفاتية[٣٥]] ، فهي اصلاً لصاحبها الذي خلق انساناً كاملاً . وهي تحققاً لأكمل الرجال الذين جاهدوا في سلوك طريقها[٣٦] .

اما فحوى هذا المصطلح فيحدده كلامنا السابق على معنى الكمال عند الشيخ الاكبر لان لكل كمال من الكمالين وظيفة .

(١) ـ اذا نظرنا الى الكمال انطولوجيا ، اي بالمعنى الاول للكمال عند الشيخ الاكبر ، تتحدد وظيفة الانسان الكامل الانطولوجية بانه :

الانسان الكامل : هو الحد الجامع الفاصل[٣٧] بين الحق والعالم : فهو يجمع من ناحية بين الصورتين[٣٨] : يظهر بالأسماء الالهية فيكون حقا ، ويظهر بحقيقة الامكان فيكون خلقا وهو يفصل من ناحية اخرى بين وجهي الحقيقة فيمنع

الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منـه . انـه حد بـين الظاهر والباطن يمنع الظاهر من اندراجه في البطون[39] ـ كما ان الانسان الكامل هو علة وجود العالم والحافظ له[40] .

يقول ابن عربي :

(أ) « الانسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالـم ، فيظهـر بالاسماء الالهيةفيكون ،حقاً، ويظهر بحقيقة الامكان فيكون ،خلقاً . . . »
(ف ٢/ ٣٩١) .

« الانسان الكامل الجامع حقائق العالم وصورة الحق سبحانه »
(ف ٣ / ٤٤٧) .

« الانسان الذي خلقه الله في احسن تقويم وأبرزه نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث واسماء القديم . . . وانشأه برزخاً جامعاً للطرفين . . . »
(عقلة المستوفز ص ٤٢) .

« **فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل** ، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ،وانشأصورته الباطنة على صورته تعـالى ، ولـذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » ما قال كنت عينه واذنه : ففـرق بـين الصورتـين »
(فصوص ١/ ٥٥) .

« في الانسان قوة كل موجود في العالم ، فله جميع المراتب ولهذا اختص وحده بالصورة فجمع بين الحقائق الالهية وهي الاسماء وحقائق العالـم . . . فكان الانسان اكمل الموجودات . . . فكل ما سوى الانسان خلق ، الا الانسان فانه خلق وحق . فالانسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به ، اي المخلوق بسببه العالـم . . . » (ف ٢/ ٣٩٦) .

« فالكامل من الخلفاء كالحبوب من الحبة . . . فيعطي كل حبة ما اعطته الحبة الاصلية لاختصاصها بالصورة على الكمال . . . وما عدا الخلفاء من العالم فلهم من الحق ما للاوراق والاغصان والازهار والاصول من النواة . . . »
(ف ٣/ ٣٧٠) .

« ان الانسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الالهية اسم الا وهو حامل له »
(كتاب حلية الابدال . ط . حيدر آباد ص ٩) .

« في خلقه على الصورة . . . الانسان الكامل ولهذا سمّي كاملا ، وانه روح العالم ، والعالم المسخر له علوه وسفله ، وان الانسان الحيواني من جملة العالم المسخر له . . . » (ف ٣/ ٢٦٦) .

(ب) « فكأنه [الانسان] برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق **وهو الخط الفاصل** ،بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته . . . » (انشاء الدوائر ـ ص ٢٢) .

٢ ـ واذا اخذنا الكمال ابستمولوجيا ، اي بالمعنى الثاني عند ابـن عربـي ، تتحدد وظيفة الانسان الكامل الابستمولوجية بانه : المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته ، وكل عالم علمه ،. حتـى الانبياء . فهـو الممد للهمم . وكما هو برزخ بين الحق والخلق في الوجود كذلك هو برزخ بينهما في العلم والمعرفة[41] .

يقول ابن عربي :

« الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم[42] بأحدية الطريق الأمـم من المقـام الاقدم . . . وصلى الله على ممد الهمم . . . محمد وعلى آله وسلم »

(فصوص ١/ ٤٧) .

« وهو [الانسان الكامل] الكلمة الجامعة ، واعطاه الله من القوة بحيث انه ينظر من النظرة الواحدة الى الحضرتين:فيتلقى من الحـق ويلقـي الى الخلـق » .
(ف ٢/ ٤٤٦) .

راجع « حقيقة الحقائق »

كلمة اخيرة : لا نستطيع ان نقول اننا اشبعنا البحث في الانسان الكامل عند ابن عربي ،لان فكرة الانسان الكامل لها عدة وجوه ستبحث كل منها في مكانها والا وقعنا في ترداد ممل ، ولذلك نرجو القارىء ان يعود الى المترادفات التي اثبتناها في البداية ويرجع الى اماكنها من المعجم هذا لأن اكثرها يدخل ضمن مصطلحاته .

---

(١) اكثر المصطلحات المترادفة التي سترد قد بحثت في هذا الكتاب بشكل مستقل ، فلتراجع .

(٢) راجع« الحق المخلوق به » كما يراجع انشاء الدوائر ص ١٧ ، و« عقلة المستوفز » ص ٥١ ، ومن اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية . مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣ ص ١٠ .

(٣) راجع « انشاء الدوائر» ص ١٧ ـ كما يراجع مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٧ مقال بعنوان « ابو القاسم بن قسي » وكتابه « خلع النعلين » بقلم ابو العلا عفيفي ص ٨٠ .

(٤) يظهر العالم عن اصلين : اصل معقول وهو حقيقة الحقائق واصل موجود وهو الله . راجع « انشاء الدوائر » ص ١٧ وص ٣٢ .

(٥) راجع « انشاء الدوائر » ص ١٩ .

(٦) ان عبارة « المادة الاولى » لم يطلقها ابن عربي على حقيقة الحقائق او الانسان الكامل . بل تبناها من الفكر الذي سبقه ، وان كان يفضل استبدال عبارة « الممد الاول » بها « راجع » انشاء الدوائر ص ١٩ ـ والتدبيرات الالهية ص ١٢٢ .

(٧) راجع « انشاء الدوائر » ص ١٩ .

(٨) راجع « عدل » وف ٢/ ٦٠ .

(٩و١٦ و١٨) راجع كلام ابن عربي في ارجاعه هذه الالفاظ لابن برجان كتاب التدبيرات الالهية ص ١٢٥ وعقلة المستوفز ص ٥٢ .

(١٠) راجع « التدبيرات الالهية » ص ١٢٦ .

(١١) انظر ارجاع ابن عربي لهذا المصطلح لابي مدين ، التدبيرات الالهية ص ١٢٦ .

(١٢) انظر التدبيرات الالهية ص ١٢٨ .

(١٣و ١٤و ١٥و ١٧) راجع عقلة المستوفز ص ٥٢ ،

(١٩) ان الانسان « عرش الله » وليس « عرش الرحمن » راجع كتاب «التدبيرات الالهية» ص ١٢٣ - كما يراجع كتاب الجلالة ص ٤ ط . حيدر آباد وبلغة الغواص ص ١٠ -

(٢٠) راجع كتاب الجلالة ص ٤ .

(٢١) راجع « نسخة » وكتاب عقلة المستوفز ص ٤٢ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٩٤ .

(٢٢) راجع « كلمة » كما يراجع عقلة المستوفز ص ٩٤ ،

(٢٣) راجع « عقلة المستوفز » ص ٤٣ ،

(٢٤) راجع « مختصر شريف » وكتاب عقلة المستوفز ص ٩٤ ،

(٢٥) « الانسان الازلي فنسب الانسان الى الازل ، فالانسان خفي فيه الازل فجهل لان الازل ليس ظاهرا في ذاته ، وانما صح فيه الازل لوجه ما من وجوه وجوده . . . جهة وجوده على صورته التي وجد عليها في عينه في العلم القديم الازلي المتعلق به في حال ثبوته فهو موجود ازلا . . . » (ف ١/ ٥٤) .

(٢٦) نقول « بعض » المترادفات لاننا لم نحصها جميعا ، فالاحصاء العلمي الدقيق لمترادفات هذا

المصطلح يتطلب الكثير من الصفحات لان كل مترادف اشرنا اليه هو بحد ذاته باب لمجموعة اخرى من المترادفات، ولذلك نكتفي بما اوردنا على ان يبحث كل ما يمت الى الانسان الكامل في اماكن اخرى من هذا المعجم .

(٢٧) المعلم الاول اشارة الى موقف آدم من الملائكة ولا علاقة لها بارسطو ،

(٢٨) من صوفية الاندلس توفي بمراكش عام ٥٣٧ هـ .

(٢٩) ابو مدين شعيب بن الحسين الاندلسي التلمساني الصوفي المشهور ، مدفنه بتلمسان ت. سنة ٥٩٤ هـ . له ترجمة طويلة في نفح الطيب ٧ : ١٣٦ - ١٤٤ والتشوف الى رجال التصوف للنادلي ص ٣١٦ - ٣٢٥ .

(٣٠) راجع هذا الباب من التدبيرات الالهية .

(٣١) لقد تغلغلت فكرة « الانسان الكامل » في كل تراثنا الصوفي بعد ابن عربي ، فلا يخلو تعريف من نفحته فلنلق نظرة على « الانسان الكامل » بعده :

- « الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالهية ، فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات . فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة . . » (تعريفات الجرجاني ص ٣٩) .

- « الحقيقة الانسانية الكمالية هي حضرة الالوهية المسماة بحضرة المعاني ، وبالتعين الثاني والمعنى بكونها الحقيقة الانسانية الكمالية هو كون صورة الانسان الكامل صورة لمعنى ولحقيقة . ذلك ان المعنى وتلك الحقيقة هي حضرة الالوهية المسماة بالتعين الثاني . فكان الانسان الكامل هو مظهر التعين الثاني . والانسان الاكمل هو مظهر التعين الاول المسمى بحقيقة الحقائق » (لطائف الاعلام - ورقة ٨٢ ب) .

نلاحظ ان صاحب لطائف الاعلام يرادف الانسان الكامل بالتعين الثاني وذلك انه يميز بين الانسان الكامل والانسان الاكمل على حين ان ابن عربي يقتصر على الانسان الكامل الذي يوازي الاكمل هنا وبالتالي التعين الاول .

- « ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود . ويسمى بالمرتبة العمائية ايضا فهي مضاهية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية لذلك صار خليفة الله » .
(مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم . القيصري - ق ٤ ب) .

- الاجوبة عن الانسان الكامل مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٧٤ من ٢١٥ - ٢٢٥ ، لم يذكر المؤلف ولكن اجوبته عن اسئلة السائل فيها ، مقاطع كاملة من كتب ابن عربي انظر ص ٢٢٣ ب مثلا .

- اما الجيلي فلا نقتبس منه خلاصة في هذا الموضوع لانه يعتبر بحق فيما يتعلق بالانسان

الكامل ، الصورة الواضحة الكاملة التي بلورتها اشارات الشيخ الاكبر ، وما على القارىء الا ان يتصفح كتابه « الانسان الكامل » ليرى ثمار المتصوف الاندلسي يانعة طرية .

كما يراجع :

- كتاب « الانسان الكامل في الاسلام » لعبد الرحمن بدوي . القاهرة ١٩٥٠ وخصوصا الصفحات من ٧٩ الى ١١٢ حيث يترجم مقاله لماسينيون عن الانسان الكامل في الاسلام.
- المرجع السابق نفسه ص ص ٦٣ - ٧٢ ، حيث يبين هانز هينرش شيدر الاصول التاريخية التي استمد منها ابن عربي نظرية الانسان الكامل ، ويؤكد على ان الغنوص الاسلامي التي نشأ في بابل متكونا من عناصر مانوية وهلينية قد نقل الى اسبانية في عصر مبكر ووجد كماله عند ابن عربي ، ثم يشرح نظرية ابن عربي في الانسان الكامل ويقارنها بموقف الحلاج ويبين تأثيرها في الشعر الفارسي والتركي . فليراجع .
- مجلة المشرق بيروت ١٩٥٨ . ص ص ١٢٩ - ١٥٥ ، مقال الاب ميشال الحايك بعنوان « الانسان الكامل وميزته النشورية في الاسلام » .
- نظريات الاسلاميين في الكلمة . ابو العلا عفيفي . مجلة كلية الآداب سنة ١٩٤٤ - مايو العدد الاول .
- في التصوف الاسلامي وتاريخه . نيكلسون . ترجمة ابو العلا عفيفي . القاهرة ص ص ٨٥ - ٨٨

- Louis Gardet. Etudes de philosophie et de mystique comparées éd. J. Vrin. . PP: 217-218

(حيث يقارن آدم قبل الهبوط في المسيحية مع الانسان الكامل في التصوف الاسلامي)

(٣٢) ان ابن عربي ، في راي نيكلسون ، هو اول من استعمل عبارة الانسان الكامل ، وان كان الدكتور كامل مصطفى الشيبي يرى انه استقاها من رسائل اخوان الصفاء ، وبالتحديد من العبارة التالية : « . . . ولما رأيناك [المقصود المريد الاسماعيلي] بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة ، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا ان نكتمك النصيحة ولا نؤدي اليك الامانة لئلا ترانا بين الخيانة وليصح عندك قول نبينا الصادق الفاضل السيد الكامل : سافروا تغنموا » . راجع كتاب الصلة بين التصوف والتشيع - الدكتور كامل الشيبي الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر ص ص ٤٦٤ - ٤٦٥ .

- ويرى هانز هينرش شيدر ان الاصول الايرانية القديمة وبخاصة الخطبة النعاسنية ، هي التي تقدم اللفظ الاصطلاحي « الانسان الكامل » لاول مرة . انظر : الانسان الكامل في الاسلام . بدوى ص ٣٤ .

(٣٣) راجع :

- مجلة كلية الآداب المجلد الثاني الجزء الأول ١٩٣٤ نظريات الاسلاميين في الكلمة لابي العلا

عفيفي ص ص ٥٩ ـ ٦٠ ، حيث يبين تأثير الفلسفة الرواقية اليونانية في الانسان الكامل عند ابن عربي .

- من التراث الصوفي . لسهل بن عبد الله التستري . ج ١ ـ دراسة وتحقيق الدكتور محمد جمال جعفر الطبعة الاولى ١٩٧٤ دار المعارف بمصر ص ص ٢٩٦ ـ ٣١٠ . حيث يبين الدكتور جعفر « الحقيقة المحمدية » عند التستري الذي تبنّى فكرة سفيان الثورى ت ٢٦١ هـ في « عمودالنور» . واثبت اسبقية الوجود المحمدي على الخليقة دون ان يصل بها الى صراحة الحلاج في نصه على ازلية النبي ، ثم لا يلبث الدكتور جعفر ان يلمح الى امكانية استفادة ابن عربي من أقوال سهل عن النور المحمدي (ص ٣٠٤) .
- Exégèses Coranique p. 384 حيث اورد الاب نويا عبارة للنفري صاحب المواقف فسرها التلمساني في ضوء فكرة الانسان الكامل . فلتراجع .

اما بخصوص الأصول التاريخية لفكرة الانسان الكامل ، فيقول ماسينيون انها « قد بدت في تاريخ مذاهب الانسانية من عهد موغل في القدم . وكتب المتون في الدين المقارن ، وقد جعلت نقطة ابتدائها من آساس سكونية (استاتيكية) آرية انما ترى فيه خصوصا انه « الانسان الكامل » و« الكيومرث » عند المزدكية . و«آدم قدمون » في كتب القبالة اليهودية ، و« الانسان القديم » عند المانوية المستعربة » (الانسان الكامل في الاسلام . نشر بدوى الطبعة الثانية ايار ١٩٧٦ ص ١١٣) .

(٣٤) راجع « نظريات الاسلاميين في الكلمة » ابو العلا عفيفي ص ٦٢ ، حيث يجد ابو العلا ان ابن عربي يخلط بين نظريتين او على الاقل يتردد بينهما : نظرية فلسفية ترى ان الانسان اكمل مخلوق في الوجود . . . ونظرية صوفية هي ما اوردناه من تمام المعرفة بالنفس وبالله . ولكن ابن عربي لا يخلط كما يخيل لابي العلا بل يقرر وظيفتين للانسان الكامل ، وظيفة انطولوجية ووظيفة ابستمولوجية كما نبين ذلك بما يأتي .

(٣٥) راجع « على قدم ـ القدمية » .

(٣٦) يثبت ما اشرنا اليه ان ابن عربي يقرر احيانا ان الانسان الكامل خلق على الصورتين جامعا كافة الحقائق . واحيانا اخرى يراه قابلا لجميع الحقائق ، والواضح انه في الاولى يقصد الانسان الكامل بالفعل اي محمدﷺ ،وفي الثانية يشير الى الانسان الكامل بالقوة المتحقق او القابل للتحقق بالانسان الكامل .

« نفس الانسان الكامل القابلة لجميع الاسماء الالهية والكونية » (ف ٣ / ٢٦٧) .

« الانسان منطو على جميع اسرار العالم ، قابل لجميع الصفات والمراتب . . . »

(بلغة الغواص ص ٣٨) .

(٣٧) « فهو الانسان الحادث الازلي . . . والكلمة الفاصلة الجامعة » (فصوص ١ / ٥٠) .

(٣٨) ان الانسان على الصورتين صورة الحق وصورة الخلق . راجع « صورة » .

(٣٩) « إعلم ان مرتبة حقيقة الانسان الكامل هي باطن الاسم الظاهر ـ وهو برزخ بين الظاهر المطلق وبين الباطن المطلق . . . فالحضرة الكونية المسماة بالعالم هي صورة الاسم الظاهر والحضرة الالهية هي مرتبة الاسم الباطن ، وحضرة الانسان الكامل هي مظهر الاسم الجامع بين الاسم الظاهر والاسم الباطن . . . فالانسان الكامل برزخ بين الحضرة الالهية والكونية . . . » (الاجوبة عن الانسان الكامل . مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ص ٢٢٠ أ)

ـ يظهر من هذه الوظيفة ان الانسان الكامل ليس كمثله شيء ، فهو فريد في نوعه ، راجع ما كتبه الامير عبد القادر الجزائري في المواقف . موقف رقم ٢٤٨ فصل ١ . حيث يفسر قوله تعالى : ليس كمثله شيء ، بانه تعالى اثبت لجنابه مثلا وهو الانسان الكامل ، ونفى ان يماثل هذا المثل . (دار اليقظة ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦ ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠) .

(٤٠) هذه الصفة للانسان الكامل سترد عند الكلام على « الماسك » راجع «ماسك » .

(٤١) يقول التهانوي في الكشاف ج ١ ص ٧٧ « وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك [الكتاب لصدر الدين القونوي] ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان ، وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي سبب لقاء ما سوى الحق الى العالم كله علواً وسفلاً. ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الالهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط . . . »

ـ يقول الجنيد :

« الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى اثر الرسول عليه الصلاة والسلام. »

[ابو مدين الغوث ـ عبد الحليم محمود ـ كتاب الشعب القاهرة ١٩٧٣ ص ٣١ هامش رقم ١] .

(٤٢) راجع « كلمة » .

٦٧ ـ إنسان كبير

كما اعطى « العالم » اسمه لنسخته(١) ، فكان الانسان : العالم الصغير . كذلك اعطى الانسان اسمه لمن تفرّق في كونه جميع الحقائق المختصرة فيه ، فكان العالم : الانسان الكبير .

اذن ، هناك ثنائيات لفظية أطلقها ابن عربي مسبوقاً في ذلك بتيار فكري بعيد الجذور في الفلسفات القديمة(٢) للتعبير عن فكرة : الانسان صورة العالم . فوجدت المصطلحات التالية :

ـ انسان كبير (العالم) وانسان صغير ،

ـ عالم كبير وعالم صغير (الانسان) .

يقول ابن عربي[3] :

« ان العالم باسره انسان كبير وروحه[4] الانسان الكامل من نوع الانسان الصغير الذي هو رابطة الامداد والاستمداد » (بلغة الغواص ق ٣٠) .

« الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم فانه يجمع حقائق العالم الكبير ولهذا يسمى العقلاء العالم : انساناً كبيراً . ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره[5] » (ف ٢/ ١٢٤) .

« فالانسان : عالم صغير ، والعالم : انسان كبير . . . فكان الانسان آخر مولد في العالم اوجده الله جامعاً لحقائق العالم كله،وجعله خليفة[6] فاعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم » (ف ٢ / ١٥٠) .

ولكن بماذا أغنى ابن عربي مفهوم هذا المصطلح ؟ وهل فرّق بين حدّي التشبيه اي بين الانسان الصغير والانسان الكبير ، ام تركهما على مطابقتهما السابقة في الفلسفات التي تقدمت عصره ؟

ان العالم او الانسان الكبير عند الحاتمي ، حصر في كونه جميع حقائق الخلق والامكان، فكان احد وجهي الحقيقة الكبرى [وجه الخلق في مقابل وجه الحق] . ولكن لا تكتمل للعالم هذه الجمعية اذا أخرجنا الانسان من جملته . فبه تكتمل صورة العالم . اما اذا استثنينا منه الانسان كان كالجسد دون روح . اذن فَقَدَ الجمعية والصورة . ان الانسان جزء من صورة العالم بينما العالم ليس جزءاً من صورة الانسان . فالانسان وحده عالم بذاته والعالم ليس عالماً بذاته من دون الانسان[7] .

يقول :

« ما من شيء في العالم الا وله حظ في الصورة الالهية، والعالم كله على الصورة الالهية وما فاز الانسان الكامل الا بالمجموع . . . وما كمُلت الصورة من العالم الا بوجود الانسان ، فامتاز الانسان الكامل عن العالم مع كونه من كمال الصورة للعالم الكبير بكونه على الصورة بانفراده من غير حاجة الى العالم » .

(ف ٤/ ٢٣١) .

« فانه [الانسان] مجموع العالم من حيث حقائقه ، فهو عالم مستقل وما عداه فانه جزء من العالم . . . فالانسان روح العالم[٨] والعالم الجسد ، فبالمجموع يكون العالم كله هو الانسان الكبير والانسان فيه . . » (ف ٢ / ٦٧) .

---

(١) الانسان هو نسخة الكون او العالم . راجع « نسخة » .

(٢) الانسان الكامل في الاسلام . بدوي . ص ص ٢٦ - ٢٧ حيث يقول : فقد تبين بفضل جيتسه Goetze انه قد تكون بصورة كاملة في ايران في القرن الخامس قبل الميلاد تفسير للعالم شامل على اساس مبدأ التناظر بين الكون الاكبر والكون الاصغر . اي المبدأ القائل بان العالم انسان كبير وبان الانسان عالم صغير .

- الرسالة الرابعة والثلاثون من رسائل اخوان الصفاء : في معنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير .
  رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء . نشر دار صادر - بيروت - ج ٣ ص ص ٢١٢ - ٢٢١ ،
- الرسالة السادسة عشرة فصل في بيان معرفة قول الحكماء ان العالم انسان كبير .
  رسائل اخوان الصفاء ج ٢ ص ص ٢٤ - ٢٦ .
- مجلة المشرق بيروت ١٩٦٧ ص ٤٦٠ هامش ٧٩٠ حيث يقول عثمان يحي ان اخوان الصفاء هم اول من استعمل لفظ « انسان كبير » في العربية .

(٣) يراجع بخصوص « انسان كبير » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٣ ص ٧٤ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ٤٥ ، ص ١٤١ ، ص ٢٦٠ ، ص ٤٠٩ .
- كتاب نقش الفصوص ط . حيدر اباد ص ١ ،
- بلغة الغواص ق ١٣ ،

(٤) راجع « روح العالم » ،

(٥) راجع « مختصر » .

(٦) ان الله أخّر خلق الانسان عن خلق العالم حتى لا يمر زمان لا يكون فيه الانسان خليفة . انظر « خليفة » .

(٧) ان الانسان على الصورتين ، صورة الحق وصورة العالم . راجع « صورة » .

(٨) راجع « روح العالم » .

٦٨ ـ أوّل ـ آخِر

في اللغة :

« الهمزة والواو واللام اصلان : ابتداء الامر ، وانتهاؤه . اما [الاصل] الاول : فالأول ، وهو مبتدأ الشيء . . . فاما الأوائل فمنهم . . . والاصل الثاني . . . آل ، يؤول اي رجع » (معجم مقاييس اللغة مادة « اول ») .

« الهمزة والخاء والراء اصل واحد اليه ترجع فروعه وهو خلاف التقدم » (معجم مقاييس اللغة . مادة آخر) .

في القرآن :

« هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم[1] » [٥٧/ ٣] .

يشرح القشيري هذه الآية في كتابه لطائف الاشارات ج ٦ ص ٩٩ : « الاول » لاستحقاقه صفة القدم ، و« الآخر » لاستحالة نعت العدم . و« الظاهر » بالعلو والرفعة . « والباطن » بالعلم والحكمة. ويقال « الاول »فلا افتتاح لوجوده . و« الآخر » فلا انقطاع لثبوته « الظاهر » فلا خفاء في جلال عزه، « الباطن » فلا سبيل الى ادراك حقه ، ويقال « الاول » بلا ابتداء و« الآخر »بلا انتهاء ، و« الظاهر » بلا خفاء ، و« الباطن » بنعت العلاء وعز الكبرياء[2] » .

اذن ،في القرآن يأخذ الاول والآخر مفهوما زمنيا يوازي: الازل[3] والابد .

عند ابن عربي[4] :

اعتبر ابن عربي أسمي الحق القرآنيين : « الاول » و« الآخر » اسمين اضافيين ،لا حقيقة ذاتية لها . بمعنى ان مفهومها لا يظهر ويتضح الا بوجود « الخلق »[5] ،وسوف نرى الى اي مدى وفق الشيخ الأكبر في جعله الخلق برزخاً[6] بين الاول والآخر . . .

***

*** وضع ابن عربي « الخلق » عامة ،ومقصوده من ذلك « الانسان » وسطاً بين حقين : فكل صفة يتحقق بها الانسان منبعها حق (الاول) ومصبها حق (الآخر) . مثلا : وجود الانسان هو وجود عرضي بين وجودين للحق : وجود سبق وجود الانسان (الاول) ووجود انتهى اليه وجود الانسان**

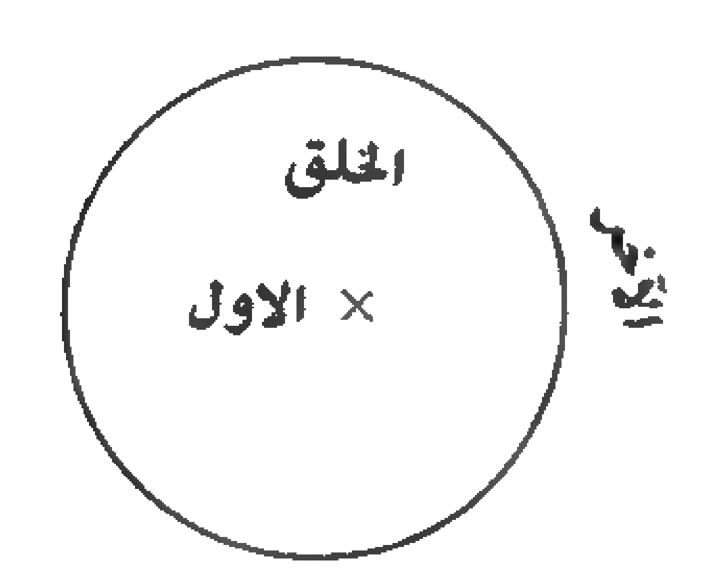
(الآخر) . وهكذا كل صفة او ميزة للانسان،ونكتفي من ذلك بنقطتين هما : الوجود ـ الامر .

(١) في الوجود :

نظراً لأن الاول والآخر لا يتمتعان بحقيقة ذاتية لهما فرض « الخلق » مفهومهما[٧] : اي الوجه الذي ننظر اليه من الخلق يتبعه « الاول » و« الآخر »، فاذا نظرنا الى وجود الخلق كان الحق هو «اول» وجود الخلق بمعنى انه : اصل وجود الخلق . و« آخر » وجود الخلق بمعنى : انه اليه المنتهى . يقول ابن عربي :

« . . . وجوهنا (الخلق) . . . مقبلة مصروفة الى نقطة المحيط لأنا منها خرجنا ، فلم يتمكن لنا ان نستقبل بوجوهنا إلا هي . . . والامر كرّى ، فبالضرورة يكون الوراء منا للمحيط بنا . . . فالعالم بين النقطة والمحيط ، فالنقطة : الاول،والمحيط : الآخر . فالحفظ الالهي يصحبنا حيثما كنا فيصرفنا منه اليه والامر دائرة ما لها طرف يشهد فيوقف عنده . . . ولا يزال وجه العالم ابدا الى الاسم الاول الذي اوجده ناظراً ، ولا يزال ظهر العالم الى الاسم الآخر المحيط الذي ينتهي اليه بوراثه ناظراً . . . » (فتوحات ٤ / ١٤) .

نصور كلام الشيخ الاكبر بالرسم التالي :



٢ ـ في الامر :

هنا يلمح ابن عربي الى خلافة الانسان . فالامر لله قبل خلق الانسان ، ثم خلق الانسان فاستخلفه في الارض ونسب الامر اليه . وبعد موت الانسان وفنائه يرجع الامر كله الى الحق اذن خلافة الانسان ونسبة الامر اليه برزخ بين اول وآخر[٨] .

يقول ابن عربي :

« . . . صح له الازل والقدم الذي انتفت عنه الاولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تنسب اليه الاولية مع كونه الاول . ولهذا قيل فيه الآخر . فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد ، لم يصح ان يكون الآخر للمقيد . . . وانما كان آخراً لرجوع الامر كله اليه بعد نسبة ذلك الينا ، فهو الآخر في عين اوليته والاول في عين آخريته[9] » . (فصوص ١ / ٥٤) .

٣ ـ الفقرتان السابقتان تقودانا ، من خلال اظهارهما لنسبية اطلاق الاولية والاخرية على الحق ، الى الاستنتاجات التالية التي تقررها نصوص اخرى للشيخ الاكبر :

أ ـ ان « الاول » و« الآخر » هما ـ كما تكرر اثبات ذلك ـ اسمان اضافيان لله تعالى يحدد مضمونهما صفة النظرة التي نطلقها على « الخلق » اي الانسان : فاذا نظرنا الى صفة الوجود فيه يصبح معنى الاول والآخر : « وجود » . وهنا ننبه الى ان هذا الافراغ لمضمون « الاول » و« الآخر » من كل عناصر ذاتية تخصهما وتتبيعهما « للخلق » هو في الواقع بنظرة اشد عمقاً تبعية للحق : فالخلق على الرغم من وجوده بين حقين ، هو بتعبير ابن عربي . لم يفارق ثبوته في العدم (انظر « عين ثابتة ») . فكل صفة تظهر في الخلق ليست ذاتية له بل « مرتبة » ظهر فيها . وهذه الصفة هي بالاصالة و بالذات للحق « اولاً » و« آخراً » .

فالخلق ظهر بصفة الحق ، على حين ان هذه الصفة هي حقية « اولا » و« اخرا » ، وهكذا ابن عربي في اضافته الاول والآخر الى الخلق ، انما اضافهما في الواقع الى اسماء الهية اخرى ومفاهيم حقية .

ب ـ « الاول » هو رتبة السبق ينعت بها السابق ، ولذلك قد يتعدد مضمون « الاول » بتعدد ميادينه ، ولكنه يبقى في كل حال : الحق .

يقول ابن عربي :

(أ) « الاول له تعالى:اسم اضافي لا حقيقة له فيه فانه بوجودنا وحدوث عيننا كان له حكم الاولية ، وبتقدير فناء اعياننا كان حكم الآخرية ، ونحن من

جانب الحقيقة في عين (ولقد « خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»)[٩/١٩] (ولم يكن شيا مذكورا) [٧٦/ ١]فكأنا لم نكن ، **فلا اولية اذن ولا آخرية اذ لا نحن** . فبقي هو خاصة وهو المطلوب » (كتاب الجلالة . طبع حيدر آباد ص ٥) .

(ب) « واعلم انه لما يتمكن ان يتقدم الاسم الحيّ الالهي اسم من الاسماء الالهية كانت له رتبة **السبق** . **فهو المنعوت على الحقيقة بالاول** ، فكل حيّ في العالم وما في العالم الا حيّ ، فهو فرع عن هذا الاصل . . . كذلك بل هو الممد له بكل ما يظهر فيه . . . كذلك الاسم الحيّ مع سائر الاسماء الالهية ، فكل اسم هو له اذا حققت الامر فيسري سره في جميع العالم فخرج على صورته فيما نسب اليه من التسبيح بحمده[١٠] . . . »(فتوحات ٣/ ٣٢٤) .

ان النص الاخير يبين ان « الاول » هو نعت لمن حاز رتبة السبق[١١] ، فهو اذن ليس من الاسماء الالهية ذات المضمون الذاتي لانه نَعتَ احدها . « فالحي » الذي تقدم كل الاسماء الالهية نعت بالاول .

وتجدر الاشارة الى ناحية مهمة تتعلق « بالاول » : فكل اول يسري في كل ما يتأخر عنه ،ومن هنا كان الاول عين الباطن[١٢] . فالاول صفته السريان فيما بعده . حتى انه يمكن استبدال كلمة « ساري » عند ابن عربي ،في كل عبارة تقريبا ،بكلمة « اول » . مثلاً : « النكاح الساري » هو « النكاح الأول » . والاب الساري والام السارية هما الاب الاول في الروحانيات والام الاولى اي العالية الكبرى[١٣] .

ولذلك ،سرّى الاسم الحيّ الالهي ،في النص المتقدم عندما نعت بالاول في كل ما تأخر عنه . فاضحى كل شيء في العالم حياً عالماً مسبحا[١٤] .

***

*** ينجلي مما تقدم ان « الاول » عين « الآخر » ، ومن وجه واحد لا من وجهين مختلفين كما قد يتبادر الى الذهن في فلسفة كفلسفة ابن عربي توحد الحقائق وتعدد وجوهها. فعلى العكس هنا ليس الاول والآخر وجهين لحقيقة واحدة بل هما حقيقة واحدة مستمرة من وجه واحد . كما لاحظنا في « الوجود » وفي « الامر » : فالحق اول وجود الخلق وآخر وجود الخلق فهو هنا : وجود ـ وهو كذلك له الامر في الاول وفي الآخر . اذن الاول عين الآخر ومن وجه واحد .**

يقول ابن عربي :

« وقال [الشاهد] الازل ينعقد عليه الابد بما هو عليه ، **والخاتمة عين السابقة فلا تكترث** » (كتاب الشاهد . ط . حيدر آباد ص ١٨) .

« وهو الاول والآخر والظاهر والباطن من **وجه واحد** لا بد من ذلك خلافاً لما تعطيه قوة العقل ، فان العقل يدل عليه من حيث مبلغه أنه أول من وجه كذا وآخر من وجه كذا . . . وليس الامر كذلك[١٥] . »

(شرح ترجمان الاشواق ص ٨٥ . هامش ٣)

***

*** كل اول فهو إلهي صادق لا يخطيء**

يقول الشيخ الاكبر :

« . . . والخير كله انما هو في الاوائل ألا ترى ان الخاطر الاول هو الالهي الصادق الذي لا يخطيء ابدا . . . وكذلك النظرة الاولى والمسموع الاول والحركة الاولى . . . فالاوائل هي الظواهر السوابق وكل ما جاء بعد الخاطر الاول فهو حديث نفس يجيء على اثره ، فللخاطر الاول التمهيد والتوطئة . . . »

(فتوحات ٤/ ١٥٢) .

« فالمرتبة الاولى لها الصدق ولا تخطيء . . . وكذلك النظرة الاولى والحركة الاولى والسماع الاول ، وكل اوّل فهو الهي صادق فاذا اخطأ فليس باول[١٦] . . » (ف ٢ / ٥٦٤) .

---

(١) اشار عثمان يحي الى مخطوط للحكيم الترمذي في مجموعة ليبزغ رقم ٢١٢ (القسم العربي D C. 339) الرسالة التاسعة والستون ورقة رقم ٦٠ ب - ٦٣أ . عنوانها : تفسير قوله عزّ وجلّ « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » . (راجع ختم الاولياء تحقيق عثمان يحي . المطبعة الكاثوليكية بيروت ص ٦٤) .

- كما يشرح سهل التستري هذه الآية : راجع التفسير العظيم ص ٩٨ البابي الحلبي .

(٢) ويسهب القشيري في شعرية صوفية ما يقرب من صفحتين في تعداد مرادفات الاول والآخر والظاهر والباطن . فلتراجع ج ٦ ص ٩٩ وما بعد .

(٣) من المستحسن هنا ان نشير الى ان العلماء فرقوا بين القدم والأزل .
انظر : شرح جوهرة التوحيد ص ٧٤ الهامش رقم (١) تعليق محمد عبد الحميد .

(٤) قد بحثنا « الاول والآخر » عند ابن عربي معا ، لان النظرة لتي تنطبق على احدهما تنطبق على الآخر . فالسبب نفسه الذي يكرّس الاول اولاً ، يجعل الآخر آخر . وهذا سيتضح فيما يلي .

(٥) لا يقصد بالخلق هنا فعل « الخلق » بل الاسم بمعنى : « المخلوقات » وعلى الاخص « الانسان » منها .

(٦) انظر « برزخ » .

(٧) انظر الفقرة « الثالثة » من هذا المصطلح وخاصة فيما يتعلق بمقصود ابن عربي من ان « الاول » و« الآخر » اسمان اضافيان .

(٨) يقول ابن عربي :
« . . . لانه تعالى عين ما ظهر ، وسمي خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد . وبكونه لم يكن [العبد] ثم كان . وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والاول . **فان رأيت الخلق رأيت الاول والآخر والظاهر والباطن** » (فصوص ١ / ١٥٢)
فالخلق برزخ بين الاول والآخر والظاهر والباطن ، وبما ان حقيقة البرزخ تجمع حقائق طرفيه ، فان رأينا الخلق ، رأينا الأول والآخر .
انظر « برزخ » .

(٩) يشرح ابو العلا عفيفي هذا النص من فصوص ابن عربي مشيراً الى ان اولوية وآخرية الحق ترجع الى سبب واحد هو افتقار الموجودات اليه . ولكن لو كان الافتقار يفيد الاولوية فالموجود لا ينفك عن افتقاره ابداً ، اذن ، لا يشكل غنى بين افتقارين حتى يصح اسم الاول والآخر .

والحقيقة ان الجملة المهمة في النص هي « كان آخرا لرجوع الامر كله اليه بعد نسبة ذلك الينا » . فهذه الجملة تثبت استخلاف امر بين عدمين . راجع فصوص ج ٢ ص ١٦ .

(١٠) اشارة الى الآية : « وان من شيء الا يسبح بحمده » [١٧ / ٤٤] .

(١١) يعرف الجرجاني الاول كما يلي :
« الاول : فرد لا يكون غيره من جنسه سابقا عليه ولا مقارنا له » (التعريفات ص ٤٠) .
ـ كما يراجع كشاف التهانوي مادة « اول » ج ٦ ص ١٥١٢ . ومادة « آخر » ج ١ ص ٦٧ .

(١٢) يقول ابن عربي :
« وهو الاول اذ كان ولاهي . وهو الآخر اذ كان عينها عند ظهورها . فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول . . . » (فصوص ١ / ١١٢) .

ـ انظر « باطن » .

(١٣) راجع « الام العالية الكبرى » و« الاب الاول » .

(١٤) راجع « حياة » .

(١٥) هذا نص لابي العلا عفيفي يخالف ما يقوله ابن عربي هنا .

« . . . الوجود كله حقيقة واحدة ، اذا نظرنا اليه من وجه قلنا انه حق واذا نظرنا اليه من وجه آخر سميناه خلقا . . . وكذلك الحال في صفات الاضداد التي وصف بها الحق ، كوصفه بانه الاول والآخر والظاهر والباطن . فهو الاول والباطن من حيث الذات ، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والاسماء ، او هو الاول والباطن من حيث وحدته ، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته . . . » . (فصوص ٢ / ٥٠) .

ونسمح لانفسنا بان ننتقد هذا النص في نقطتين مهمتين جداً تلقيان ضوءاً على موقف ابن عربي من الاسماء الاربعة ـ الظاهر ـ الباطن ـ الاول ـ الآخر .

١ ـ يستعمل عفيفي الاول والباطن بمعنى واحد في تقابل ضدي مع الآخر والظاهر . والواقع ان الاول والباطن لا يتخذان عند ابن عربي معنى واحدا وذلك لعدة اسباب اهمها :

(أ) خص الشيخ الاكبر الحق بالاولية على حين نجده يوسع رقعة « الباطن » فيشمل كل الموجودات : كل موجود له ظاهر وباطن بينما الحق دائما هو « الاول » .

وزيادة في الايضاح نقول : ان نظرة ابن عربي الى الاول والاخر نظرة مرتبية على حين ان نظرته الى الظاهر والباطن نظرة تكوينية في طبيعة الوجود .

(ب) ان تقابل « الاول » و« الآخر » من جهة و« الظاهر » و« الباطن » من جهة ثانية ليس تقابل اضداد في صفات الحق كما يشير اليه عفيفي . بل هو في الواقع تقابل متوازيين في الصفة الواحدة : بمعنى ان « الاول » هو عين « الآخر » (في « الوجود » مثلا أو « الامر ») وانما تقابلهما لوجود فاصل بينهما هو الانسان ، او كما يسميه ابن عربي احياناً « الخط الجامع الفاصل » (راجع هذا المصطلح) .

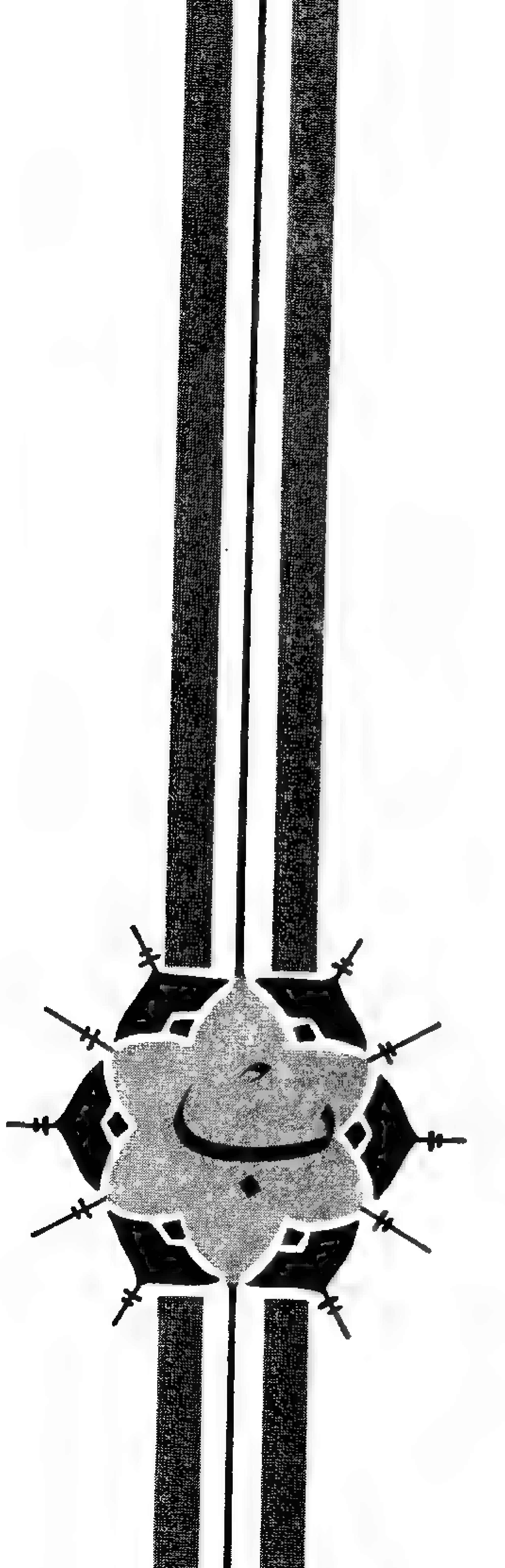
(ج) ان « الاول » و« الآخر » مفرغان من كل معنى ذاتي يخصهما ويرجعان في مضمونهما الى الاسماء الالهية الاخرى والى الخلق ، على حين ان الباطن والظاهر يتمتعان بمضمون ذاتي (انظر « ظاهر ـ باطن ») .

٢ ـ يخلط عفيفي بين « الظاهر » و« المظاهر » فنجده يقول في آخر جملة من النص « وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته » والحقيقة ان الكثرة هنا منبعها « المظاهر » وليس « الظاهر » : لان الظاهر هو واحد . وهو الحق يتعدد في المظاهر وهي المخلوقات او صور التجلي . (انظر تجلي المعنى « الاول » « تجلي وجودي ») .

(١٦) ـ النص نفسه في « كشف الغايات » نشرعثمان يحي مجلةالمشرق ١٩٦٧ ص ١٥٧ فلتراجع .

ـ هذه النظرة الى الاول لم يبتدعها شيخنا الاكبربل هذاهو الغزالي يسهب في تبيانها .

فليراجع كتاب الاب جبر في معجم الغزالي . ص ص ١٨ ـ ١٩ .



٦٩ ـ الباء ـ نقطة الباء

الباء[١] دليل الصفة في مقابل الالف دليل الذات[٢] . وهي رمز للتعين الاول[٣] ، الذي يشكل وسطاً بين الواحد والكثير ـ اما نقطة الباء فتشير الى وجود العالم اي الموجودات . ووقوعها تحت الباء تمثيل لتبعية الموجودات للتعين الاول[٤] ، وهي رمز الانسان الكامل[٥] عند الصوفية .

يقول ابن عربي :

« **بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود** . قيل للشبلي رضي الله عنه:انت الشبلي ، قال : **انا النقطة التي تحت البا[٦]** وهو قولنا النقطة للتمييز وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية . وكان الشيخ ابو مدين رضي الله عنه يقول : ما رأيت شيئاً الا رأيت البا عليه مكتوبة . فالبا المصاحبة للموجودات من حضرة الحق في مقام الجمع والوجود، اي بي قام كل شيء وظهر . . . ووقع الفرق بين الباء والالف الواصلة ، **فان الالف تعطي الذات ، والباء تعطي الصفة** ، ولذلك كانت لعين الايجاد أحقّ من الالف **بالنقطة التي تحتها وهي الموجودات** . » (رسالة الاسرار بالباء ظهور الوجود . ورقة ١٢٣ أ ـ ب)[٧] .

« حرف الباء . . . وهو مقام العقل، الذي هو في ثاني مرتبة من الوجود . كما ان الباء في المرتبة الثانية من الحروف » .
(شرح ترجمان الاشواق ص ١٠٨ هامش رقم ٣) .

« **فالانسان الكامل** هو عين الاعيان . . . لانه النقطة التي تحت الباء ومحل الفيض . . . » (معرفة الكنز العظيم مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٧٠ ق ١٥٤ أ) .

« ومنهم (الحروف) خلاصة خاصة الخاصة . وهو الباء . »[٨]
(ف ـ السفر الاول ـ فقرة ٤٥٤) .

---

(١) « الباء من الحروف المجهورة ومن الحروف الشفوية، وسميت شفوية لان مخرجها من بين الشفتين . . . » (لسان العرب) .

(٢) راجع « الالف » .

(٣) أي هي رمز الى حقيقة الحقائق التي ظهر بها الوجود استناداً الى الحديث : « اول ما خلق الله نوري ومن نوري خلق كل شيء » . فالباء هي رمز النور المقصود في الحديث .
- كما يقول صاحب لطائف الاعلام ق ٣٩ أ : « قال الشيخ (ابن عربي) في كتابه المسمى بالباء : انهم يشيرون بالباء الى أول الموجودات، وهو في الرتبة الثانية من الوجود وبه قامت السموات والارض وما بينهما . . . »

- راجع « تعين اول » في هذا المعجم ، كما يراجع:
كتاب الجيلي « مراتب الوجود » (مكتبة الجندي ص ٤) المرتبة الثانية في مراتب الوجود .
وكشاف التهانوي ج ١ ص ١٠٩ مادة (ب) .

(٤) « . . . وقال امير المؤمنين علي رضي الله عنه : انا نقطة باء بسم الله . فاشار بالباء الى التعين الاول، الذي هو العقل الاول، لان الباء اول تعين في حروف التهجي ، ونقطة الباء اشارة الى وجود العالم الواقع تحت التعين الاول، الذي هو العقل الكلي والروح الاعظم المحمدي ﷺ . معنى ان وجود العالم بالنسبة الى الروح الاعظم كالنقطة بالنسبة الى الباء. في التبعية ووقوعها تحته ولهذا قال رضي الله عنه : انا تلك النقطة لانه عالم لحقيقة حقائق العالم . . . »
(الاجوبة عن الانسان الكامل ـ مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ ورقة ٢٢٢ ب) .

(٥) انها ترمز الى الانسان الكامل ولذلك كثرت اقوال الصوفية في تعريفهم انفسهم انهم « نقطة الباء » . كما يراجع « انسان كامل » .

(٦) ـ يشير ابن عربي الى هذا القول للشبلي في ابيات من الفتوحات السفر الاول فقرة ٦٠٨.

- يقول عبد الرحمن الكردي (ت . ١١٩٥ هـ) تلميذ عبد الغني النابلسي في كتابه شرح الجلالة مخطوط مطيع الحافظ ص ١ :
« الشبلي : انا النقطة التي تحت الباء اعني انا العبد المميز بالذلة عن العابد الموصوف بالعزة . » .

(٧) النص نفسه في الفتوحات ج ١ ص ١٠٢ . كما يراجع كتاب عثمان يحي Hist et class R.G. 71 فيما يتعلق بالباء لابن عربي .

(٨) كما ان في البشر جماعة هم خلاصة خاصة الخاصة المقصود بهم الكُمّل . كذلك في الحروف تأخذ الباء مكانة الانسان الكامل من البشر .

٧٠ - بَحْر (١)

في اللغة :

« الباء والحاء والراء . قال الخليل سمّي البحر بحراً لاستبحاره وهو انبساطه وسعته . . . ورجلٌ بَحْرٌ ، اذا كان سخياً . . . والاصل الثاني داءٌ . . . رجل بَحِرٌ اذا اصابه سُلالٌ . . . فإن قال قائل : فأين هذا من الاصل الاول الذي ذكرتموه في الاتساع والانبساط ؟ قيل له : كله محمول على البحر . لان ماء البحر لا يُشْرَب ، فإن شرُب أورث داءً . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « بحر »)

في القرآن :

لم يخرج مضمون بحر في القرآن عن معناه المعروف :

«وسَخَّرَ لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار » (١٤ / ٣٢) .

عند ابن عربي :

*** البحر اسم قطب غيبي ، ولنترك ابن عربي يروي مشاهدته لاقطاب الامم السابقين . يقول :**

« واما اقطاب الامم المكمّلين ، في غير هذه الامة ممن تقدّمنا بالزمان ، فجماعة ذكرت لي اسماؤهم باللسان العربي ، لَمّا أُشهِدتُّهم ورايتهم في حضرة برزخية . . . فكان منهم المفرّقَ ومداوي الكلوم ، والبكّاء ، والمرتفع . . . والواسع ، والبحر . . . فهؤلاء المكملون الذين سموا لنا ، من آدم - عليه السلام - الى زمان محمد ﷺ » (الفتوحات السفر الثاني فق ٥٦٧) .

***

*** يستعمل ابن عربي « البحر » في مقابل « البر » للدلالة على الباطن والمعنوي في مقابل الظاهر والبدني . يقول :**

« ولما كان القرب بالسلوك والسفر اليه [تعالى]، لذلك كان من صفته « النور » لنهتدي به في الطريق . كما قال تعالى : « جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر » [٦ / ٩٧] وهو [السلوك] **الظاهر بالاعمال البدنية -**

« والبحر » [٦/ ٩٧] وهو السلوك الباطن المعنوي ، بالاعمال النفسية » (الفتوحات السفر ٣ فقـ ١٧٩) .

« . . . اجعلني[يطلب الساجد من الحق عز وجل] نوراً يهتدي به كل من رآني في ظلمات بر ظاهره ، وبحر نفسه وباطنه » (الفتوحات السفر ٦ فقـ ٤٧٥) .

* * *

* يستعير ابن عربي احياناً من البحر صفته : الاتساع ، الشمول ، الاحاطة . . . ليضيفها الى مصطلح « البهت » أو « الهباء » مثلاً يبرز بذلك خروج هذا المصطلح من ذاتيته وماهيته الى علاقة بالانسان . . . علاقة عرفانية أو سلوكية في اغلب الأحيان ؛ تضع الانسان في مواجهة مضمون المصطلح[٢] . يقول :

« . . . فإن الميل الى الجانب الايمن يرمي بسالكه في بحر البهت والسكون ، فيخسر عمره فتنتقص مرتبته عن مرتبة غيره . . . والميل ايضاً الى الجانب الايسر يلقيه في بحر التلف وهلاك الابد ، فالنجاة في ثبوتك على الطريق الوسطى من غير ميل الى أحد الجانبين . . . » (نسخة الحق ق ٢٨ ب) .

« . . . امطرت براق الهمة وخرجتُ عن كور هذه العمة ، فوقعتُ في بحر الهبا فعاينتُ من اجاب ومن أبى ، فعاينتُ الآخرة والاولى . . . »
(رسالة الاتحاد الكوني ق ١٤١ ب)

* * *

* « « بحر » من الرموز العرفانية التي تتمتع بدلالات موحية ، استطاع ابن عربي ان يستغلها في بنيانه الفكري . فترد « بحر » عنده ، على الاغلب ، في سياق نص عرفاني علمي[٣] لتتضمن مفهوم : العلوم والاسرار . يقول :

« . . . وقال . . . خضرٌ لموسى ـ عليه السلام ـ لما رأى الطائر الذي وقع على حرف السفينة ونقر من البحر بمنقاره : « أتدري ما يقول هذا الطائر في نقره في الماء ؟ » ـ قال موسى ـ عليه السلام ـ : « لا أدري » ـ قال (الخضر) : « يا موسى ، يقول هذا الطائر : ما نقص علمي وعلمك من علم الله ، الا ما نقص من هذا البحر منقاري . » (الفتوحات السفر ٤ فقـ ١٣٧)

« وبين العلم والمعلوم ، بحورٌ لا يدرك قعرها[٤] ، فان سر التعلُّق بينهما ، مع تباين الحقائق ، بحر عسير مركبه ، بل لا تركبه العبارة اصلاً ولا الاشارة ، ولكن

يدركه الكشف ، من خلف حجب كثيرة دقيقة . . . » (الفتوحات السفر ١ فقـ ٥٢٣)

« فاغطس في بحر القرآن العزيز ، ان كنت واسع النَّفس ، والا فاقتصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره : ولا تغطس فتهلك . فان بحر القرآن عميق . . . » (الفتوحات السفر ١ فقـ ٦٢٥)

« فان ظلمة الجو تقترن معها ظلمة البحر تقترن معها ظلمة الموج . . . فظلمة الليل ظلمة الطبع ، وظلمة البحر ظلمة الجهل وهو فقد العلم . . . »

(ف ٢ / ٦٦٠)

« ان « البحر » عبارة عن العلم » (الفتوحات السفر ٥ فقـ ٥٦٠)

ويتضح من النصين الاخيرين ان « البحر » عند شيخنا الاكبر يشير الى العلم فالبحر اذن عبارة عن العلم ، لذلك يتوجب على القارىء ان يبحث عن مضمون مفرد « بحر » في احدى الفقرات الثلاث السابقة أو هذه الاخيرة . اذ لا بد ان تنطبق عليها احدى هذه الاستعمالات التي يوردها الشيخ الاكبر . مثلاً . يقول :

« ولما رأيتُ الحقَّ بالاوَّلِ اتَّصَف اتيتُ الى بحرِ البدايةِ اغترِف »

(فتوحات السفر ٤ فقـ ١٥١)

فبحر البداية ليس مصطلحاً جديداً يستوجب التوقف عنده. بل يشمله المضمون « الرابع » لكلمة « بحر » . اي « بحر البداية » هنا هو « علم البداية » . وهكذا يجب ان نفهم هذا الرمز عند ابن عربي في اضافاته بالتقنية التي طرحنا .

***

* يعبّر الشيخ الاكبر عن فكرته بالوجود الواحد ـ او وحدة الوجود كما يحلو لدارسيه ان يطلقوا عليها ـ باشكال شتى من الصور والتمثيلات : الذات والظلال . . . الشمس ونورها . . الوان قوس القزح . . الخ . . . (انظر وحدة وجود) وهو في كل تلك التمثيلات يراعي أهمية توصيل الصورة الى القارىء باصناف من المدركات السابقة والمقبولة .

ويتكلم هنا ابن عربي على الوجود الواحد ، فيرسم صورة الوجود : بالبحر الواحد ، والبحار الاربعة ، والانهار الاربعة . ولكن لماذا استعار صورة البحر والنهر للدلالة على وحدته الوجودية ؟

نجيب عن ذلك ، بان الصورة هُنا ليست مقصودة لذاتها وانما هي

«مشاهدة»، وبلغتنا « تجربة معرفية » للانسان . اذن انسجاماً مع استعماله رمز « البحر » في سياق عرفاني نجده يستعمله هنا للوصول الى اثبات مقامات السالكين في مشاهدتهم للوجود بالنسبة لترتيب هذا الشهود فمنهم : الصديق ـ والشهيد ـ وصاحب الدليل ـ وصاحب الآفات ـ والمقربون . . .

يقول :

« اشهدني الحق الانهار . وقال : تأمل وقوعها ، فرأيتها تقع في أربعة أبحر : النهر الواحد يرمي في **بحر الارواح** ، والنهر الثاني يرمي في **بحر الخطاب** ، والنهر الثالث يلقي في **بحر الزمان والشكر** ، والنهر الرابع يرمي في **بحر الحب** ، ويتفرّع من هذه الانهار جداول تسقي زراعات الزارعين . ثم رميت ببصري في بحر فرأيتها تنتهي الى **بحر واحد محيط** بجميعها ترمي في هذه الابحر . ورأيت الانهار الاربعة تتفجر من ذلك **البحر المحيط** ثم ترجع اليه بعد الامتزاج بهذه الاربعة الابحر . فقال لي : هذا البحر المحيط بحري وأوليك ابحري ولكن **ادّعت السواحل انه لها**[5] . فمن رأى البحر المحيط قبل الابحر والانهار فذلك **صدّيق**[6] . ومن شاهدها دفعة واحدة فذلك **شهيد** . ومن شاهد الانهار ثم البحر فذلك **صاحب دليل** ، ومن شاهد الابحر ثم الانهار ثم البحر فذلك **صاحب آفات** لكنه ناج . . . والى هذا البحر [المحيط] ينتهي **المقربون** . . . »

(مشاهد الاسرار القدسية ق ق ٥٦ ـ ٥٧)

***

* **يرد عند ابن عربي لفظ« بحرين » القرآني ،فيشير النص الى ان البحرين هما بحري الوجوب والامكان . يقول :**

« مرج البحرين يلتقيان . بينهما برزخ لا يبغيان . فبأي الآء ربكما تكذبان » هل بالبحر الذي اوصله به ، **فافناه عن الاعيان** ؟ أو بالبحر[7] الذي فصله عنه وسماه **الاكوان** ؟ او بالبرزخ ، الذي « استوى عليه الرحمن » ؟ « فبأي الآء ربكما تكذبان » [٥٥ / ٢١] » (الفتوحات السفر ١ فقـ ٤٨٢) .

---

(١) يرد عند بحث هذا المصطلح جملة مصطلحات جانبية متعلقة ببحر هي :
بحر البهت ـ بحر التلف ـ بحر الهبا ـ بحر الارواح ـ بحر الخطاب ـ بحر الشكر ـ بحر

الحب - البحر الواحد المحيط - بحر البداية - بحر القرآن - بحر ذات الذات - بحر الازل - بحر الابد - البحر الاجاج - بحر الحقيقة - البحر اللدني - بحار ارض الحقيقة . . .

(٢) من الصعب احصاء جملة المصطلحات التي يضيف اليها ابن عربي مفرد « بحر » ، ولكن من الممكن اعتبار ما تقدم بمثابة قاعدة عامة يمكن تطبيقها على نصوص الشيخ الاكبر ، والتي تتوفر فيها هذه الخاصية .

(٣) يكفي للتيقن من ذلك الرجوع الى النصوص التي تضم هذا المفرد والتي احلنا اليها في نهاية مضمونه .

(٤) من الواضح ان « بحوراً لا يدرك مقرها » تشير هنا الى علوم واسرار بعيدة المنال .

(٥) اشارة الى « وحدة الوجود » فلتراجع

(٦) اشارة الى مقام الصديق : ما رأيت شيئاً الا رأيت الله قبله .

(٧) يراجع بخصوص « بحر » عند ابن عربي :

- رسالة شق الجيب ص ٨١ (البحر) ، ص ٥٤ (بحر ذات الذات)
- عنقاء مغرب ص ٦٧
- الفتوحات الجزء الرابع ص ٣٣٨ (نهر وبحر) ؛ ص ٣٩٧ (الانهار والبحار) ،
- الفتوحات السفر الاول الفقرة ٤٣٣ (البحر والعلم) ، فقرة ٥٣٩ [البحر وصفة العمق] فقرة ٦٣٥ [الانهار والبحار] - فقرة ٤٨٣ [بحر الازل - بحر الابد - البحر الذاتي الاقدس] - فقرة ٤٨١ [البحر الازلي - البحر الابدي] .
- الفتوحات السفر الثاني فقرة ٣٩٩ [بحار ارض الحقيقة - بحر الذهب - بحر الحديد]، فقرة ٤٠٨ [بحر التراب] .
- الفتوحات السفر الرابع فقرة ٥٣٢ [البحر] - فقرة ٥٣٣ [البحر] - فقرة ٥٧٥ [البحران] فقرة ٦٣٨ [البحار] .
- الفتوحات السفر السادس فقرة ١٢٠ [البحر الاجاج]، فقرة ٣٣١ [بحر واسع = علم ، بحر الحقيقة - البحر اللدني] .

٧١ - البَحْرَان

انظر « بحر » المعنى الاخير

٧٢ - بدر - الأبدار

في اللغة :

« الباء والدال والراء ، اصلان : احدهما كمال الشيء وامتلاؤه ، والاخر

الاسراع الى الشيء . [اما] الاول فهو قولهم لكل شيء تمّ بدر ، وسمى البدر بدراً لتمامه وامتلائه . وقيل لعشرة الاف درهم بدرة ، لانها تمام العدد ومنتهاه . وعينٌ بدرة اي ممتلئة . . . » (معجم مقاييس اللغة ، مادة « بدر »)

في القرآن :

ـ بدر : ماء بين مكة والمدينة كان لرجل يسمى بدراً فسمي به ، وهو في القرآن اسم « موقعة »

« ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة » (١٢٣/٣) .

ـ اما لفظة « بدر » كاسم من اسماء القمر في مرحلة زمنية معينة فهي ليست قرآنية .

عند ابن عربي :

ان الابدار هي احدى التمثيلات التي يستعين بها ابن عربي لبيان جانب من نظرياته في : التجلي والنور والخلافة .

فالشمس التي لها النور بالاصالة ، عندما تظهر في القمر عينه وتنيره كله يسمى بدراً . كذلك الحق في تجليه الأكمل باسمائه واحكامه على ذات الخليفة : ابدار . فالبدر : الخليفة .

يقول ابن عربي :

« . . . اما الابدار الذي نصبه الله مثالاً في العالم لتجليه بالحكم فيه ، **فهو الخليفة الالهي** الذي ظهر في العالم باسماء الله واحكامه . . . كما ظهر الشمس في ذات القمر فاناره كله فسمي:بدراً . فرأى الشمس نفسه في مرآة ذات البدر فكساه نوراً سماه به بدراً ، كما رأى الحق [نفسه] في ذات من استخلفه فهو يحكم بحكم الله في العالم . . . قال تعالى : « اني جاعل في الأرض خليفة » (٢/ ٣٠) وعلمه جميع الأسماء[1] واسجد له الملائكة[2] لأنه علم انهم اليه يسجدون ، فان الخليفة معلوم انه لا يظهر الا بصفة مَنْ استخلفه ، فالحكم لمن استخلفه . قال الحق لابي يزيد [البسطامي] . . . : اخرج الى الخلق بصفتي فمن رآك رآني ومن عظّمك عظمني[3] . . . فنصب الله صورة البدر مع الشمس مثلاً للخلافة الالهية . . . » (ف ٢/ ٥٥٦) .

(١) اشارة الى الآية : « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » (٢ / ٣١)
(٢) « فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (٣٨ / ٧٢) .
(٣) راجع شطحات صوفية ـ عبد الرحمن بدوي ص ١١٦ .

٧٣ ـ بَدَل

في اللغة :

« الباء والدال واللام اصل واحد ، وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب . يقال هذا بدل الشيء وبديله . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « بدل ») .

في القرآن :

ورد الاصل « بدل » بالمعنى اللغوي السابق ،وذلك بصيغة الفعل : بدل ، بدلنا ،بدلوا ،يبدلوا . . .

« فاولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات » (٢٥ / ٧٠) .

عند ابن عربي :

ان الولاية « دولة » قائمة باطنة في مقابل دولة الظاهر كما سبق لنا الكلام على ذلك في معرض بحثنا للامامين[١] . وهذه الدولة يترأسها القطب او الغوث يليه الامامان ثم الاوتاد الاربعة فالابدال السبعة[٢] .

لن نطول في الكلام ،وبخاصة ان مفهوم « الابدال » لم يستحدثه ابن عربي لا لفظاً ولا مضموناً ولذلك سنكتفي بايراد اقواله لبيان موقفه من الموضوع فقط ،أسوة بغيره من المتصوفة[٣] :

ان البدلية تطلق بالاشتراك على حال معينة،وعلى مقام معين :
حال البدلية :تبدل الصفات المحمودة بالصفات المذمومة .
مقام البدلية : مقام ذو مواصفات معينة تنطبق على عدد محدود من«الرجال» :
اربعون عند بعض وسبعة عند آخرين .

يقول ابن عربي[4] :

(١) « . . . حالة البدلية : وذلك ان العبد لما انخلع عن صفاته الفانية،خلع عليه المولى من صفاته الباقية.فبي يسمع وبي يبصر[5] ، فتبدلت الصفات بالصفات وهذه الحالة أعلى الحالات »
(الاجوبة اللايقة عن الاسئلة الفايقة ـ مخطوط الظاهرية رقم ٤٢٦٦ ورقة ٩ ب) .

(٢) « الابدال : وهم سبعة . لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الاقاليم السبعة [6] لكل بدل اقليم فيه ولايته . الواحد منهم على قدم الخليل عليه السلام . . . والثاني على قدم الكليم عليه السلام ، والثالث على قدم هارون ، والرابع على قدم ادريس ، والخامس على قدم يوسف ، والسادس على قدم يس ، والسابع على قدم آدم على الكل السلام . . . وسموا هؤلاء ابدالاً ، لكونهم **اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم في ذلك الموضع** ، لامر يرونه مصلحة وقربة **يتركون به شخصاً على صورته . لا** يشك احد ممن ادرك رؤية ذلك الشخص انه عين ذلك الرجل ، وليس هو ، بل هو شخص روحاني يتركه **بدله** بالقصد على علم منه ، فكل من له هذه القوة **فهو البدل** » (ف ٢ / ٧) .

« فالابدال سبعة . . . سموا ابدالاً لكونهم اذا مات واحد منهم كان للآخر بدله . . . وقيل سموا ابدالاً لانهم اعطوا من القوة ، ان يتركوا بدلهم حيث يريدون ، لامر يكون في نفوسهم على علم منهم . . . » (ف ١ / ١٦٠) .

---

(١) راجع « امامين » .

(٢) يختلف عدد الابدال باختلاف نظرية المتصوفة ـ فمنهم من يجعل الابدال أربعين نفساً .
راجع :
ـ فتوحات ١ / ١٦٠
ـ Essai L. Massignon p. 113
ـ تاريخ التصوف في الاسلام قاسم غُني ـ ترجمة صادق نشأة القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٢٩ حيث نقل عن الهجويري ان عدد الابدال اربعون .
ـ طبقات الاولياء ص ١٤٦ حيث يقول محمد بن عليّ بن جعفر الكتاني ان الابدال اربعون .
ـ نفحات الشاذلية . حسن العدوي ج ٢ ص ٩٩ .

ـ تعريفات الجرجاني ص ٤٤ .
ـ طبقات الاولياء ص ١٤٦ ، ٢٢٦ ، ٢٤٢ .
ـ نوادر الاصول الترمذي ص ٥١ .
ـ وقد بين ماسينيون موقف المفكرين الذين سبقوا ابن عربي من « الابدال »فاستوفى البحث على ايجازه.لذلك نرجع القارىء الى كتابي ماسينيون ابتعاداً عن الترداد Essai p. 112 Passion 754
مع ضرورة مراجعة الهوامش لانها مثقلة بمراجع تفيد الموضوع .
(٣) من يريد الاستزادة من هذا الموضوع فليراجع الكشاف التهانوي ج ١ ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .
(٤) راجع كلام ابن عربي عن البدل والابدال :
ـ فتوحات ج ١ ص ٤٠ ص ١٥٤
ـ فتوحات ج ٢ ص ٤٥٥
ـ مشاهد الاسرار القدسية ص ١٤
ـ الاصطلاحات ص ٢٨٦
ـ رسالة روح القدس . حيث أورد نصاً عن ذي النون المصري حين سئل ان يصف الابدال قال : « . . . فهم حججِ الله تعالى على خلقه ، البسهم النور الساطع من محبته ، ورفع لهم اعلام الهداية الى مواصلته . . . وطهر أبدانهم بمراقبته . . . فَهِمَمهم اليه سائرة ، واعينهم بالغيب اليه ناظرة . . . » (ص ص ٢٤ ـ ٢٥).
(٥) اشارة الى مقام « قرب النوافل». راجع « قرب النوافل » .
(٦) لمعرفة هذه الاقاليم السبعة التي اوردها بطليموس في كتاب الجغرافيا راجع مقدمة ابن خلدون طبع دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة من ص ٥٢ ـ الى ص ٨١ . حيث يفصّل ابن خلدون اقسام المعمور السبعة التي ذكرها الحكماء مع بيان الحدود الجغرافية لكل قسم . كما ان توزيع بعض الانبياء على الاقاليم السبعة يوازي توزيعهم على افلاك الكواكب السيارة .

ابراهيم ـ فلك زحل	موسى ـ فلك المشترى	داود ـ فلك المريخ
ادريس ـ فلك الشمس	يوسف ـ فلك الزهرة	عيسى ـ فلك عطارد
آدم ـ فلك القمر		

فالترتيب حاصل في الارض كما هو حاصل في السماء .

٧٤ ـ البَـرْزَخ

في اللغة :

« البرزخ : الحاجز بين الشيئين» والبرزخ ما بين الدنيا والآخرة ، من وقت الموت الى البعث . فمن مات فقد دخل البرزخ . . . برازخ الاعيان : ما بين اوله

واخره ، او ما بين الشك واليقين » (اقرب الموارد . الشرتوني . مادة برزخ) .

في القرآن :

وردت لفظة « برزخ » في القرآن في ثلاثة اماكن ؛ بالمعنيين اللغويين السابقين :

١ ـ الحاجز بين الشيئين :

« مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ[1] لا يبغيان » (**٥٥/ ٢٠**) .

٢ ـ البرزخ ما بين الدنيا والآخرة .

« ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (**٢٣/ ١٠٠**)

عند ابن عربي[2] :

*** استعمل ابن عربي « البرزخ » بمعناه الديني ،الذي يوحي بالمكان : البرزخ عالم نفارق اليه بالاجساد في حال الموت ،ونفارق اليه بالارواح او الانفس في حال النوم . فهو عالم خيال متجسد ـ وهو المنزل الاول من منازل الآخرة[3] .**

يقول ابن عربي :

(**١**) « . . . فالعموم عند كشف الغطاء بالموت وانتقالهم الى البرزخ يكونون هنالك،مثل ما هم في الدنيا في اجسامهم سواء ، الا انهم انتقلوا من حضرة الى حضرة او من حكم الى حكم . . . » (فتوحات **٣/ ٢٨٨**) .

« . . . المريض اذا نام ، لا شك ان النائم حيّ،والحسّ عنده موجود والجرح الذي يتألم به في يقظته موجود ، ومع هذا لا يجد العضو الماً ، لان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ . . . فارتفعت عنه الالآم الحسية وبقي في البرزخ . . . فاذا استيقظ . . . وهو رجوع نفسه الى عالم الشهادة . . . » (فتوحات **٣/ ٧٥**) .

(**٢**) « فان الدنيا بالانسان حاملٌ ، والهرم شهر ولادتها ، فتقذفه من بطنها الى البرزخ **وهو المنزل الاول من منازل الآخرة** فيتربى فيه كما يتربى المولود الى يوم البعث . . . » (فتوحات **٤/ ٢٨٢**) .

***

* عندما يستعمل ابن عربي لفظ « برزخ » غير معرّف . يقصد به حقيقة او مرتبة لها عدة صفات :

هي مرتبة الجامع الفاصل بين عالمين او حالين او مرتبتين او صفتين . . . هما في الواقع متناقضان[4] ـ وهذا البرزخ الجامع الفاصل ، استفاد ابن عربي صفته « الفاصلة » من المعنى اللغوي للكلمة ، واضاف صفته « الجامعة » الايجابية التي انفرد بها . فالبرزخ عنده يقابل الطرفين المتناقضين بذاته ، يجمع في ذاته حقيقتهما ويقابلهما بوجهيه دون ان ينقسم بل يبقى في وحدته[5] .

يقول ابن عربي :

« . . . فان الكمال في البرازخ[6] أظهر منه في غير البرازخ ، لانه يعطيك العلم بذاته وبغيره ، وغير البرزخ يعطيك العلم بذاته لا غير ، لان البرزخ مرآة للطرفين ، فمن ابصره ابصر فيه الطرفين . . . » (فتوحات ٣ / ١٣٩) .

« وبين كل موطنين من ظهور وخفاء يقع تجلي برزخي . . . ليحفظ هذا البرزخ وجود الطرفين ، فلا يرى كل طرف منها حكم الطرف الآخر ، والبرزخ له الحكم في الطرفين . . . فالعالم بين الابد والازل : برزخ به انفصل الابد من الازل ، لولاه ما ظهر لهما حكم ولكان الامر واحداً لا يتميز . . . » (الفتوحات ٣ / ١٠٨) .

« فحقيقة البرزخ ان لا يكون فيه برزخ . . . فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الاشياء ، والفاصل واحد العين . . . » (فتوحات ٣ / ٥١٨) .

لن نستطيع ان نعدد البرازخ عند ابن عربي فهذا مالا يمكن ابداً ، لان كل جامع فاصل بين مطلق امرين هو : برزخ . فعالم المثال : برزخ بين عالم الارواح المجردة وعالم الاجساد . وعالم النبات : برزخ بين الحيوان والمعدن . والنفس : برزخ بين حكمي الفجور والتقوى[7] . . . والخيال : برزخ لانه لا موجود ولا معدوم ، ولا معلوم ولا مجهول . ولا منفي ولا مثبت[8] .

وسنكتفي بان نورد نصاً لابن عربي يتناول احد انواع البرازخ وهو الثبوت . فالثبوت : برزخ بين الوجود والعدم . وقد اخترنا الثبوت لما له من الاهمية عند الشيخ الاكبر[9] يقول :

« فما من متقابلين الا بينهما برزخ لا يبغيان ، اي لا يوصف احدهما بوصف الآخر ، الذي به يقع التميز . . . فهو كالخط الفاصل بين الوجود والعدم ، فهو لا موجود ولا معدوم ، فان نسبته الى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتاً ، وان نسبته الى

العدم صدقت،لانه لا وجود له . . . ثم ان هذا البرزخ الذي هو الممكن بين الوجود والعدم سبب نسبة الثبوت اليه مع نسبة العدم،هو مقابلته للامرين بذاته . . . » (ف ٣ / ٤٧) .

***

*** عندما يستعمل ابن عربي لفظ « برزخ » معرفاً غير مضاف ،يشير به الى « حقيقة الانسان » التي جمعت بذاتها الصورتين : الحقية والخلقية،فكانت نسختين ذات نسبتين : نسبة تدخل بها الى الحضرة الالهية،ونسبة تدخل بها الى الحضرة الكونية . فهي برزخ بين العالم والحق ـ وهي « مرتبة الانسان الكامل » . « فالبرزخية » هنا وظيفة الانسان الكامل[10] ، الحد الجامع الفاصل[11] بين الظاهر والباطن . . بين الحق والعالم .**

يقول ابن عربي :

(١) « فكأنه [الانسان] برزخ بين العالم والحق،وجامع لخلق وحق،وهو **الخط الفاصل** بين الحضرة الالهية والكونية،كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته . » (انشاء الدوائر ـ ص ٢٢) .

« وانشأه [الانسان] برزخاً جامعاً للطرفين . . . » (عقله المستوفز ـ ص ٤٢) .

(٢) « فان الحضرة الالهية على ثلاث مراتب : باطن وظاهر ووسط ، وهو ما يتميز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه ، وهو البرزخ[12] ، فله وجه الى الباطن ووجه الى الظاهر ، بل هو الوجه عينه فانه لا ينقسم . وهو الانسان الكامل اقامه الحق **برزخاً بين الحق والعالم**[13] فيظهر بالاسماء الالهية فيكون حقاً ، ويظهر بحقيقة الامكان فيكون خلقاً . . . » (فتوحات ٢ / ٣٩١) .

---

(١) ـ يقول سهل التستري في شرح البرزخ في هذه الآية :« وهو [البرزخ] العصمة والتوفيق » (التفسير العظيم ص ٩٧) .

ـ اما القشيري فيكتفي في الاية نفسها بالمعنى اللغوي يقول :«برزخ اي حاجز بقدرته لئلا يغلب احدهما الآخر ، اراد به البحر العذب والبحر المالح . . . »

(لطائف الاشارات ج ٦ ص ٧٥)

ـ كما يراجع كتاب « الغريبين » غريبي القرآن والحديث للهروي (ت ٤٠١ هـ) ص ص ١٥٥ ـ ١٥٧ ، حيث شرح اللفظ في القرآن ، وفي حديث لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه حيث قال : « انه صلى بقوم فأسوى برزخاً » .

(٢) راجع بخصوص معنى « البرزخ » في التصوف :
- اصطلاحات الصوفية . للقاشاني . مادة « برزخ » .
- لطائف الاعلام . مادة « برزخ »
- تعريفات الجرجاني ص ٤٥ .
- دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الفرنسية) مادة برزخ .
- مطلع خصوص الكلم . القيصري ص ٢١ .
- الاجوبة عن الانسان الكامل ص ٢٢ أ .
- شفاء السائل لتهذيب المسائل . فهرس المصطلحات : « البرزخ الجامع » « برزخ العلم »
- رسالة أصطلاحات الصوفية . عز الدين عبد السلام بن غانم المقدسي . مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٢٤ ورقة ٧٩ أ .
- رسالة الاجوبة عن الانسان الكامل . مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ ورقة ٢٢٠ أ - ٢٢٠ ب
- الكشاف . للتهانوي ص ص ١١٤-١١٥ . مادة برزخ .

(٣) يراجع بخصوص المعنى الاول لكلمة « برزخ » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ٥
- الفتوحات ج ٣ ص ١٢ ، ١٨٨ ، ٢٧٠ ، ٣٥٣ ، ٤٣٣ ، ٢٥٠ ، ٢٠٤ [ليل البرزخ] .
- فصوص الحكم ج ١ ص ٢١٣ .
- الفتوحات السفر الرابع . فقرة ١٥ ، ١٨٩ ، ٣٣٠ ، ٣٥٢ ، ٥٢٨ ، ٥٩٥ ، ٥٩٨ ، ٦٠٠ ، ٦٢٤ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ .

(٤) انظر الفتوحات ج ٢ ص ٤٦ .

(٥) يراجع بخصوص المعنى الثاني . للبرزخ عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ٥٤ ، ١٦٣
- الفتوحات ج ٢ ص ٤٦ ، ١٥٨
- الفتوحات ج ٣ ص ١٣٩ ، ٢٧٤ .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٢٨ . ٣٣٧ . ٣٤٤ .
- ترجمان الاشواق ص ٣٤ ، ١٠٥ ، ص ص ١٣٧ - ١٣٨
- كتاب الجلالة ط . حيدر آباد ص ٣ .
- عنقاء مغرب ص ٥٣ .
- روح القدس ص ٦٤ ، ١٣٢ .
- الاصطلاحات ص ٢٩٦ .
- الفتوحات . السفر الرابع فقرة ٥٧٥ .

(٦) نظراً لجمع البرزخ بين طرفين حازمرتبة الكمال عليهما ، فالبرزخ بين الشيئين اكمل منهما لانه يجمع في ذاته حقائقهما ، ولا يخفي ما لمعنى الكمال عند ابن عربي من نظرة انطولوجية .

يقول :

« فان البرزخ أوسع الحضرات جوداً ، وهي مجمع البحرين : بحر المعاني وبحر المحسوسات . . . هو يجسد المعاني ويلطف المحسوس . . . » (فتوحات ٣ / ٣٦١) .

- الموضوع نفسه فتوحات ٣/ ٥٣٧ .

(٧) انظر الفتوحات . السفر الرابع فقرة ٤١٣ .

(٨) انظر الفتوحات . السفر الرابع . الفقرتان ٥٧٦ - ٥٧٧ .

(٩) راجع « ثبوت »

(١٠) راجع « انسان كامل »

(١١) راجع « الحد الجامع الفاصل » وما له من وظيفة انطولوجية .

(١٢) راجع الموضوع نفسه عند ابن عربي . مرآة العارفين . ورقة ٦ .

(١٣) راجع « شرح الجلالة » ورقة ٤ .

٧٥ - البَرزخ الأعظَم

البرزخ الاعظم = الخيال .

انظر « خيال » .

٧٦ - بَرنامج - البَرنامج الجَامع

في اللغة :

« البرنامج : الورقة الجامعة للحساب تعريب بارنامه . وهو في اصله الفارسي : اسباب التجمل والحشمة والمهمة وتحميل المنّة،ويطلق ايضاً على الفرامين والرخصة بالدخول على الملوك،وهو مركب من « بار » اي حمل ورخصة،ومن « نامة » اي رسالة . » (كتاب الالفاظ الفارسية المعربة . تأليف السيد ادي شير المطبعة الكاثوليكية .بيروت ١٩٠٨ ص ١٥) .

ولكن الدكتور محمد التونجي لا يوافق السيد ادي شير في ارجاعه لفظ برنامج الى الكلمة الفارسية المركبة : « بار » « نامة » . ويرجعه الى لفظ « برنامه »[1] .

« برنامه (معربة ـ فصحى): عنوان . مقدمة . نظام . حفل او مجلس » .
(المعجم الذهبي . فارسي عربي . ص ١١٠) .

في القرآن :

الكلمة غير قرآنية .

عند ابن عربي :

استعمل ابن عربي اللفظ الفارسي برنامج، بمعنى نسخة[٢] او صورة[٣] او مختصر[٤]. فالانسان عنده هو « برنامج العالم » يقابل في فلسفته : نسخة العالم ـ مختصر العالم ـ صورة العالم .

فهو من جهة : « البرنامج » الذي جمع في كونه الصغير كل الحقائق المتفرقة في العالم الكبير ـ ومن جهة ثانية يقابل الحضرة الالهية بذاته من حيث كونه نسخة او صورة الحق . فالانسان الكامل صورة الحضرتين[٥] : الحقية والخلقية ، وبالتالي برنامج جامع للصورتين .

يقول ابن عربي :

(١) « الانسان . . . اذ هو ثمرة جميع العالم **وبرنامجه** » (بلغة الغواص ص٣١) .

« . . . الانسان . . . وهو العالم، **برنامج جامع** » (ف ٤ / ٣٣٩) .

(٢) « ولذلك قال في خلق آدم ، الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الالهية، التي هي الذات والصفات والأفعال « ان الله خلق آدم على صورته »
(فصوص ١ / ١٩٩)

---

(١) لم يشر الدكتور التونجي بخصوص لفظة « بارنامة » (ص ٩٤) التي وافق السيد ادي شير في مدلولها ، الى انها معربة . بالعكس من كلمة « برنامة » الذي اكد انها معربة . اذن ، كلمة برنامج مشتقة من « برنامة » وليس من « بار » « نامة » . ومما يؤكد ما ذهب اليه ان المعاجم العربية تفسر كلمة « برنامج » بالمعنى الذي تعطيه لفظة برنامة ـ وليس بار ـ نامة . (راجع المنجد الابجدي . الطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية بيروت ص ١٩٩) .

(٢) راجع « نسخة »
(٣) راجع « صورة »
(٤) راجع « مختصر »
(٥) راجع « انسان كامل » « وصورة »

٧٧ ـ البرنامج الأكمل

كما تقدم في لفظ البرنامج الجامع من ان ابن عربي استعمله للدلالة على الانسان الخليفة،الذي استحق الخلافة ،بقبوله الصورتين : الحقية والخلقية .

اما البرنامج الاكمل فهو الانسان الكامل ايضاً ،ولكن كماله ليس تحققاً،بل له بالاصالة،اي هو شخص محمد ﷺ نفسه[1] . وكل ما يورد الشيخ الاكبر من أفعال التفضيل لاثبات اسبقية في الرتبة والذات،فكثيراًما تكون لتمييز الحقيقة المحمدية وكمالها عن بقية الكمالات الانسانية . فالانسان هو البرنامج الجامع الكامل،ومحمد ﷺ هو البرنامج الاكمل .
يقول ابن عربي :

« . . . محمداً ﷺ . . . فانه المجموع الاتم والبرنامج الاكمل »
(فتوحات ٤ / ٦١) .

---

(١) راجع « انسان كامل » .

٧٨ ـ البرق

انظر « الشهود الذاتي »

٧٩ ـ البسط

انظر « القبض »

٨٠ ـ بَشَر

في اللغة :

« الباء والشين والراء اصل واحد : ظهور الشيء مع حسن وجمال . فالبشرة ظاهر جلد الانسان ، ومنه باشر الرجل المرأة ، وذلك افضاؤه ببشرته الى بشرتها . وسمي البشر بشراً لظهورهم . والبشير الحسن الوجه . والبشارة الجمال . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « بشر ») .

في القرآن :

وردت لفظة « بشر » في اماكن متعددة من القرآن ، ولكنها انحصرت في الدلالة على جنس الانسان من المخلوقات[1] .

« بل انتم بشر ممن خلق،يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » [٥ / ١٨] .

عند ابن عربي :

اكتسب البشر اسمهم من مباشرة الحق خلقهم بيديه .
اذن نقطتان تفرد بهما « البشر » عن جميع المخلوقات :
الاولى : مباشرة الحق خلقهم .
الثانية : ان الخلق كان بيديه تعالى ، وذلك يعني بلغة ابن عربي،انه اظهر في البشر جميع كمالات اسمائه وصفاته التي استحقوا بها : الصورة .

يقول ابن عربي :

«ولما اوجده [تعالى] بالبدين سماه بشراً ، للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين اليه[2] . . . » (فصوص ١/١٤٤) .

« . . . ما عرف مقدار البشر الا منْ عرف معنى:ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي[3] » (فتوحات ٤ / ٤١٠) .

« البشر : لمباشرة اليدين » (فتوحات ٤/ ٣٢٩) .

(١) راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن . مادة « بشر »
(٢) راجع شرح المقطع ، عفيفي ، الفصوص ج ٢ ص ١٩٦ .
(٣) اشارة الى الآية (٣٨ / ٧٥)

٨١ ـ بَشَّر

تستعمل اللغة العربية بشّر في مقابل أنذرَ ، ويقال بشّرت فلاناً ابشره تبشيراً ، وذلك يكون بالخير ، وربما حمل عليه غيره من الشر . . . فاما اذا اطلق الكلام،فالبشارة بالخير والنذارة بغيره » (معجم مقاييس اللغة مادة « بشر ») .

ولكن حين ورد في التنزيل البشارة بالعذاب[1] ،عَمَدَت كتب التفسير الى الخروج من المأزق اللغوي باعتبار اعجاز او استعارة ضدية[2] .

اما ابن عربي فقد فَصَلَ فعل البِشَارة عن موضوعها ،خيراً كان ام شراً ، وربطها بأثرها في بَشَرَة المبشَّر بها . فالبشرى سميت كذلك لما تفعله في البشرة . يقول ابن عربي :

« . . . اهل العناية يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ، واهل الحرمان « فبشرهم بعذاب اليم » . [٩ / ٣] لان كل واحد أثر في **بَشَرَتِه ما بُشِّر به . . .»**
(فتوحات ٤ / ٤١٠) .

« ولهذا قال [الحق تعالى] في الفريقين [السعداء والاشقياء] بالبشرى ، اي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم ، فيعدل بها الى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا ، فقال في حق السعداء « ويبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان » . [٩/٢١] وقال في حق الاشقياء « فبشّرهم بعذاب اليم » [٩/٣] . فأثّر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام » (فصوص ١/١١٨) .

(١) اشارة الى الآيات امثال :

« بشرّ المنافقين بان لهم عذابا اليما » [٤/١٣٨] .

« وبشرّ الذين كفروا بعذاب اليم » [٣/٩] .

راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن . مادة بشرّ .

(٢) يقول البيضاوي في تفسير الآية [١٣٨/٤] : « ووضع بشرّ مكان انذر تهكم بهم (بالمنافقين) » . (انوار التنزيل ج ١ ص ١٠٥) .

٨٢ – باطل

انظر « **حق** » المعنى « الثاني »

٨٣ – باطن

انظر « **الظاهر** »

٨٤ – البقاء

في اللغة :

« الباء والقاف والياء اصل واحد ، وهو الدوام . قال الخليل : يقال بقي الشيء يبقى بقاء ، وهو ضد **الفناء** . . . قال ابن السكيت : بقيت فلاناً ابقيه ، اذا رعيته وانتظرته . . . الانتظار بعض الثبات والدوام » .

(معجم مقاييس اللغة ،مادة « بقي ») .

في القرآن :

حافظ الاصل « بقي » في القرآن على معنى الدوام والاستمرار والخلود فقارب بذلك مفهوم الابدية ولكن ليس في مقابل الازلية بل في مقابلة النفاد .

« والآخرة خَير وأَبقى » [١٧/٨٧] .

« ما عندكم ينفد وما عند الله باق »[١٦/٩٦] .

عند ابن عربي :

تبرز صعوبة خاصة في بحث المصطلحات الصوفية التي توقف عندها كل من سلك طريقهم . فغصت بها كتبهم،أمثال الرسالة ، واللمع،والتعرف ومنازل السائرين،وعوارف المعارف . . .

وذلك لان ابن عربي استعملها بمفهومها القديم ثم توقف عندها لينظر اليها من زاوية اخرى،زاوية تتلاءم وتكوينه الفكري،فاكتست بالتالي خلعة مميزة شخصية تخصه .

***

* لم يعرّف التصوف القديم الفناء(١) والبقاء تعريفاً ماهوياً ،بل كانت تعريفاته منصبة على الاضافات مثلاً : الفناء هو فناء عن كذا وكذا . البقاء هو بقاء بكذا وكذا . فتعريف الفناء،تعداد للفاني من الصفات.والبقاء، تعداد للباقي منها .

وهكذا كانت النظرة الى الفناء والبقاء نظرة اضافة لا اطلاق ،يضاف الى ذلك انهما حالان متتاليان : بقاء بعد فناء(٢) .

ولم ينج ابن عربي من هذه النظرة الى البقاء ،وان كان لم يتوقف عندها ،بل لم يلبث ان تخطاها الى تعريف ماهوي للبقاء ،سنحدده في النقطة (الثانية).

يقول ابن عربي :

« الفناء والبقاء ، فالفنا [الاصل : فالفنى] ان تفنى الخصال المذمومة عن الرجل ، والبقا ان تبقى وتثبت الخصال المحمودة في الرجل ، فالسالكون يتفاوتون في الفناء والبقاء،فبعضهم فَنيَ عن شهوته،يعني ما يشتهيه من الدنيا،فاذا فنيت شهوته،بقيت فيه نيته واخلاصه في عبوديته،ومن فني عن اخلاقه الذميمة كالحسد والكبر والبغض وغير ذلك،بقي في الفتوة والصدق . . . »
(كتاب الارشاد مخطوط الاحمدية حلب - رقم ٧٩٧ ورقة ١٤٨ ب) .

« البقاء . . . رؤية العبد قيام الله على كل شيء من عين الفرق » (ف ٢ / ١٣٣) .

« كل بقاء يكون بعده فناء لا يعول عليه . كل فناء لا يعطي بقاء لا يعول عليه »
(رسالة لا يعول عليه ص ٨) .

***

* **الفناء والبقاء حالان مرتبطان متلازمان يكونان للشخص في زمان واحد**[٣] **ولكن من نسبتين مختلفتين : فالفناء نسبة الشخص الى الكون ،والبقاء نسبته الى الحق ـ البقاء نسبة لا تزول وهي نعت الهي**[٤] **في مقابل الفناء** [نسبة تزول وهي نعت كياني] . **يقول ابن عربي :**

« البقاء عندنا اشرف . . . من نسبة الفناء،لان الفناء عن الادنى في المنزلة ابدا عند الفاني . والبقاء بالاعلى في المنزلة ابدا عند الباقي . فان الفناء هو الذي افناك عن كذا **فله القوة والسلطان فيك ،والبقاء نسبتك الى الحق** واضافتك اليه . . . **والفناء نسبتك الى الكون** . . . ونسبتك الى الحق اعلى . فالبقاء في النسبة الاولى لانهما حالان مرتبطان فلا يبقى . . . الا فانٍ،ولا يفنى الا باقٍ . **والموصوف بالفناء لا يكون الا في حال البقاء** ، والموصوف بالبقاء لا يكون الا في حال الفناء . **ففي نسبة البقاء شهود** حق ، وفي نسبة **الفناء شهود خلق** : فحال البقاء اعلى من حال الفناء **وان تلازما وكانا للشخص في زمان واحد** . . . **السبب الذي افناك عن كذا فهو الذي انت باق معه** . . . **ان البقاء نسبة لا تزول ولا تحول،حكمه ثابت حقاً وخلقاً،وهو نعت الهي،والفناء نسبة تزول وهو نعت كياني** » (ف ٢ / ٥١٥) .

« والبقاء حال العبد الثابت الذي لا يزول،فان من المحال عدم عينه الثابتة[٥] . . . والبقاء نعت الوجود من حيث جوهره،والفناء نعت العرض من حيث ذاته » .
(ف ٢ / ٥١٦) .

يتضح مما تقدم ان ابن عربي نظر الى البقاء والفناء نظرة انطولوجية ،على حين ان التصوف السابق في غالبيته تقريباً كان ذا نظرة خلقية لهما . والسبب في ذلك يعود الى نظرتهما للتصوف بحد ذاته : فالتصوف السابق ترعرع وشب في صميم الانظمة الخلقية . فالكمال هو الكمال الخلقي : « التصوف خلق من زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف » على حين ان كل تلك المفردات التي ترتبط بالكمال اتخذت معنى انطولوجيا عند الشيخ الاكبر[٦] .

***

* **يفسر ابن عربي الفناء والبقاء في ضوء نظريته : الخلق الجديد[7] ، وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من ان الفناء والبقاء لهما معنى انطولوجياً عنده ، يقول :**

« فانهم يرون [اهل الكشف] ان الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ، ويرون ايضاً شهوداً ان كل تجل يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق . **فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر[8] .** »

(فصوص ١ / ١٢٦) .

ولكن الخلق الجديد الذي ربط به ابن عربي الفناء والبقاء ليس قصراً على المتصوفة، بل هو منسحب على كل الجنس البشري، بل على كل المخلوقات يتساوى فيه الجميع . فأين فناء وبقاء سالك المنازل من فناء وبقاء الانسان الحيوان، والحيوان، والجماد ؟ !

---

(١) راجع كتاب : معالم الفكر العربي . كمال اليازجي دار العلم للملايين بيروت ص ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ (تأثير الفكر الهندي في فكرة الفناء الصوفية) .

من يرد الاستزادة من هذا الموضوع قبل ابن عربي فليراجع الى الكتب التالية :

١ ـ التعرف لمذهب اهل التصوف . الكلاباذي . الباب التاسع والخمسون ص ص ١٤٧ ـ ١٥٧ .

٢ ـ الرسالة القشيرية ص ص ٣٦ ـ ٣٧ .

٣ ـ نشأة التصوف الاسلامي . الدكتور ابراهيم بسيوني ط . دار المعارف بمصر ص ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩

٤ ـ طبقات الصوفية ـ السلمي . تحقيق نور الدين شريبة ص ٣٧٨ .

٥ ـ التصوف الاسلامي الخالص . محمود ابو الفيض المنوفي ط . دار نهضة بمصر ص ص ١٥٨ ـ ١٦١

٦ ـ عوارف المعارف ـ السهروردي ص ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥ .

٧ ـ شرح الرسالة القشيرية للانصاري ج ٢ ص ص ٦٠ ـ ٦٦ .

٨ ـ Exégèse Coranique فهرس المصطلحات مادة « بقاء » .

٩ ـ شطحات صوفية بدوي ص ١٢٣

١٠ ـ ترجمة اللوائح جامي ص ٤ وص ٦ .

١١ ـ اللمع ص ٤١٧

١٢ - في التصوف الاسلامي نيكلسون ص ٢٣ ترجمة عفيفي .

١٣ -

La Mystique et les mystiques. Désclée de Brouwer p.p. 628- 630 art. la mystique musulmane R. Arlandeze.

(٣) ابو العلا عفيفي ، رغم انه من اوائل دارسي ابن عربي في العصر الحديث ، لم ينتبه الى نظرة ابن عربي الخاصة الى الفناء والبقاء . بل ظل ينظر اليهما كحالين متتاليين زمنياً . يقول في فصوص الحكم ج ٢ :

« فان فناء الصوفي ليس امراً سلبياً محضاً ، وليس امراً عدمياً ، بل يعقبه « بقاء » اي بقاء بالحق » (ص ٧٢) .

« بقاء بعد فناء » (ص ٨٣) .

(٤) ان البقاء نعت الهي من حيث ان الحق تسمى بالباقي . وقد تحرى علم الكلام الصفات الالهية وذهب فيها مذاهب ، وتكلم على معنى « الباقي » وصفة « البقاء » .

راجع : « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . الاشعري ج ٢

- ص ص ٥٣ - ٥٤ (قولهم في البقاء والفناء : وقد اختلفوا فيه على ثمان مقالات) .
- ص ص ٥٤ - ٥٥ (اين يوجد البقاء والفناء؟ وقد اختلفوا فيه على اربع مقالات) .
- ص ص ٥٥ - ٥٦ (قولهم في معنى « الباقي ») .

(٥) ان فناء العبد محال عند ابن عربي : لانه من المحال فناء عينه الثابتة ، فثبوت العبد هو عين بقائه انظر « فناء » .

(٦) راجع « كمال » . كما يراجع بشأن البقاء عند ابن عربي :

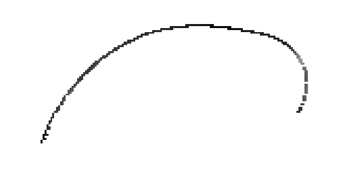
- الفتوحات ج ٤ ص ٤٥ .
- فصوص ج ٢ ص ٧٢ و ص ٢١٤
- مشاهد الاسرار القدسية ق ٦ وق ٧ .
- مطلع خصوص الكلم للقيصري ق ٢٩ .
- كتاب التراجم ص ٧ .

يراجع بشأن « الفناء » عنده :

- كتاب الهو ص ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢٠٥ .
- شق الجيوب ق ٥٥
- الديوان ص ٥٠
- وسائل السائل ص ٤٤
- مواقع النجوم ص ١٥
- الفتوحات ج ٣ ص ١٠٧

(٧) راجع « خلق جديد »

(٨) وهذا يعني ان الخلق في فناء وبقاء مع الانفاس .



٨٥ ـ بَقيّةُ الله [1]

في اللغة :

انظر « بقاء »

في القرآن :

وردت عبارة « بقية الله » في موضع واحد وهي تشير الى ما أبقاه الله للبشر من الحلال بعدما حجر قسماً (الحرام) .

« بقية الله خير لكم ان كنتم مؤمنين » (١١/٨٦) .

عند ابن عربي :

يقول ابن عربي :

« بقية الله . . . ما أحلّ لك تناوله من الشيء . . . وانما سمّاه بقية لانه بالاصالة خَلَقَ لك ما في الارض جميعاً ، فكنت مطلق التصريف في ذلك . . . ثم في ثاني حال حَجَر عليك بعض ما كان اطلق فيه تصرفك ، وابقى لك من ذلك ما شاء ان يبقيه لك،فذلك بقية الله . . . » (ف ٤ / ١١٤) .

« ثم ان الرزق على نوعين . . . النوع الواحد يسمى حراماً ، والنوع الآخر يسمى حلالاً،وهو بقية الله . . . التي ابقاها لنا بعد وقوع التحجير وتحريم بعض الارزاق علينا » (ف ٢ / ٤٦٣) .

« . . . وانما الاصل ان الله خلق لنا ما في الارض جميعاً ثم حجر وأبقى ، فما أبقاه سماه بقية الله،وما حجر سماه حراماً . . . » (ف ٣ / ٣٣٥) .

من النصوص السابقة نستخلص: ان بقية الله هي الحلال الذي ابقى الله لنا التصرف فيه بعدما حجر علينا قسما،هو الحرام .

اما سبب التسمية فيرى ابن عربي انه بالاصالة خلق الله كل ما في الارض جميعاً للانسان،الذي كان مطلق التصريف في ذلك . ثم في ثاني حال حجر بعض الامور وسماها حراما . ولكن الحقيقة انه منذ وجود الانسان في بدء الخليقة وجد الحجر معه ،آدم كان في الجنة حين حرّم عليه الحق الاقتراب من الشجرة !

(١) ان لعبد الغني النابلسي رسالة بعنوان « بقية الله خير بعد الفناء » مخطوط الظاهرية رقم ٦٠٦٩ بخط تلميذ المؤلف البيتماني . وبعد مراجعة المخطوط وجدنا انها لا تمت لمفهوم بقية الله الذي اورده ابن عربي بصلة،فالعنوان مجرد اسم اختاره المؤلف لرسالته .

٨٦ ـ البَلَدُ الأمِين

« البلد الامين » عبارة قرآنية[1] ،يرى ابن عربي ان المقصود منها هو الانسان .

يقول :

« . . . والبلد الامين المسّوى من الماء والطين،والجامع بين أحسن تقويم واسفل سافلين . . . . » (رسالة الاتحاد الكوني ق ١٤١ ب)

(١) الآية : « والتين والزيتون ، وطور سينين ، وهذا البلد الامين » (٩٥ / ٣)

٨٧ ـ إبْلِيسٌ

في اللغة :

« الباء واللام والسين اصل واحد ، وما بعده لا يعول عليه ، فالاصل اليأس ، يقال أَبلس اذا يئس . . . قالوا : ومن ذلك اشتق اسم ابليس ، كأنه يئس من رحمة الله » (معجم مقاييس اللغة،مادة « بلس ») .

في القرآن :

ابليس كان من الملائكة[1] ، عصى امر ربه فكان اول عاص،وبالتالي من الكافرين ، وهو عدو للانسان ، لا يألو جهداً في اغوائه وفتنته بتزيين الكفر والمعصية له .

« واذ قلنا للملائكة اسجدو لآدم فسجدوا الا ابليس ابى »(٢/ ٣٤)

« الا ابليس استكبر وكان من الكافرين » (٣٨ ، ٧٤) .

« يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة » (الاعراف / ٢٧) .

عند ابن عربي :

في كل فلسفة تفسح فيها مكاناً لابليس ،نجده يتحول الى مبدأ للشر ، ويتقاسم مع مبدأ الخير افعال المكلفين واحوالهم . الا انه عند ابن عربي لم يتحول الى مبدأ للشر بل بقي في مرتبة الاغواء[٢] للبشر ،ويعود السبب في عدم تجاوزه هذه المرتبة ،الى فكرة الخير والشر نفسها عند ابن عربي . اذ انه كالمعتزلة قبله لا يحكم على الفعل ؛ كما ان الوجود عنده خير والشر هو العدم[٣] .

وبعدم تصدر ابليس للشر ،حافظ ابن عربي على نقاوة التوحيد في الفعل ، فالفاعل الحقيقي هو الله ،وان عباده ليس للشيطان عليهم سلطان[٤] فهو لا يغوى في الواقع الا من اضلّ الله[٥] .

ويمكن تعريف ابليس عند ابن عربي :

***

* بالمعنى اللغوي : فكلمتا ابليس والشيطان يستعملها ابن عربي بالتناوب التام ،فالشيطان هو المُبْعَد من رحمة الله ،وابليس كذلك من أبلَسَه الله اي طرده من رحمته . وهو اول الاشقياء من الجن وليس اول الجن .

يقول :

« فمن عصي من الجان كان شيطاناً ، اي مبعوداً من رحمة الله . وكان اول من سمى شيطاناً من الجن الحارث ، فأبلسه الله ،اي طرده من رحمته ، وطرد الرحمة عنه ، ومنه تفرعت الشياطين باجمعها . واكثر الناس يزعمون انه [اي الحارث] اول الجن ، [وهو] بمنزلة آدم من الناس وليس كذلك [الأمر] عندنا ، بل [الحارث] هو واحد من الجن . . . وابليس اول الاشقياء من الجن . . . »

(الفتوحات السفر الثاني فقـ فقـ ٤٤٣ / ٤٤٤) .

« كيف لهـم ؟ وعلمهـم انني ابـن الـذي خرّوا له ساجدين
واعترفـوا بعـد اعتـراض على والدنـا بكونهـم جاهلي
وأبلس الشـخص الـذي قد أبى وكان للفضـل من الجاحدين »

(فتوحات السفر الاول فقـ٣٥١) .

***

※ ان التكليف الالهي للمخلوقات قسمان : أمر ونهي ،وعندما أشرق القول في افق التكليف بدأ « بالأمر » . فقال سبحانه وتعالى لابليس : اسجد لآدم . وفي هذا خروج عن اصل الممكن الذي له العدم(؟) ثم ثنّى « بالنهي » فقال لآدم وحواء : لا تقربا هذه الشجرة . وفي هذا موافقة لاصلهما،فكأنـه قال لهما:لا تفارقا اصلـكما . « فالامـر » أشـق على النفس من « النهـي » . وقـد باء التكليف الالهي من مطلعـه بالعصيان في قسـميه : فعصى ابليس كما عصى آدم .

ولهذا يضع ابن عربي ابليس في مقابـل آدم . الاول:للامـر وعصيان الامـر، والثاني:للنهي وعصيان النهي ،ولكن آدم بالاعتـراف تجـاوز الخطيئـة.بينما ابليس بالدعوى،ازداد طغيانه وحقت له جهنم رغم انه ليس من المشركين في الاصل وان كان من الاشقياء . فابليس في دعواه وطغيانه سنّ الشرك ،وكانت له مرتبة الاغواء .

يقول ابن عربي :

« اعلم . . . ان الله تعالى يقول لابليس : « اسجد لآدم » **فظهر الامر فيه** . وقال لآدم وحواء : « لا تقربا هذه الشجرة ! » **فظهر النهي فيهما** . و « **التـكليف** » مقسّـم بين امر ونهي . . . وهذا اول امر ظهر في العالم الطبيعي واول نهي . . .
ولما كان هذا اول امر واول نهي ، لذلك وقعت العقوبة عند المخالفة ، ولم يُهْمل . . . كما انه ـ تعالى ـ **خصّ النهي بآدم** . . . وهو : لا تفعل ! **وفي حقيقة الممكن انه لا يفعل** . فكأنه قيل له : « لا تفارق اصلك ! » و« الامر » ليس كذلك ، فانه يتضمن امراً وجودياً : وهو ان يفعل ، فكأنه قيل له : « اخرج عن اصلك » ! **فالامر اشق على النفس من النهي** إذ كلف الخروج عن اصله . . .

واهبط ابليس للاغواء هبوط خذلان ، وعقوبة ، واكتساب اوزار ، فان معصيته كانت لا تقتضي تأبيد الشقاء . فانه لم يشرك بل افتخر بما خلقه الله عليه . وكتبه الله شقياً . ودار الشقاء مخصوصة باهل الشرك . فانزله الله الى الأرض ليسنّ الشرك . . . فاذا اشركوا وتبرأ ابليس من المشرك ومن الشرك ، لم ينفعه تبريه منه ، فانه هو الذي قال له « اكفر » . . . فحَارَ عليه وزر كل مشرك في العالم ، وان كان هو موحداً . . . فهو اول مشرك بالله[٧] واول من سنّ الشرك ، وهو أشقى العالمين . . . » (الفتوحات السفر الثالث ص ص ٤٠٢/٤٠٧) .

يظهر بوضوح من خلال ما تقدم موقف ابن عربي من ابليس،فهو ليس مبدأ للشر،بل خلقه واوجده التكليف،وتميز عن بقية الملائكة والجن بالمعصية للامر الالهي،وجازت مقارنته بآدم المخلوق مثله الذي عصى مثله[٨].

وينتقل ابن عربي من آدم وابليس كشخصين الى بيان التمثيل في قصتهما للشر كافة . فابليس رمز المخلوق العاصي صاحب الدعوى المستمر في عصيانه فمعصية واحدة أدت الى شركه وكفره وبالتالي الى شقائه الابدي .

اما آدم رمز المخلوق العاصي التائب المعترف بذنبه المغفور له فالمستخلف في الارض . وكما ان آدم رمز للجنس البشري اضحى ابليس رمزاً لجنس الشيطان .

***

*** ان ابليس او الشيطان هو الذي يوسوس للانسان ،وجلي عن البيان كون الوسوسة تأتي الانسان من داخل نفسه او من خارجها ،اما الوسوسة الخارجية فهي المعبر عنها بابليس او الشيطان المنفصل عن الانسان كما مرّ في التعريفين الاول والثاني ،واما الوسوسة من داخل النفس ،فقد نص القرآن كما اشار الحديث اليها . فمنبعها النفس المسولة،وهي الشيطان .**

يقول ابن عربي :

« اخبر الله تعالى . . . في كتابه العزيز،في حكاية عن ابليس،بان قال منكراً عليه : « ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين . . . » [٣٨ / ٧٥] والمراد بابليس هنا هي النفس المسولة ودليلها قوله تعالى : قال « بل سولت لكم انفسكم »[٩] ، وهي الشيطان الَّذي سئل عنه رسول الله ﷺ،هل لكل احد شيطان ، قال : نعم ، قيل:وانت يا رسول الله . قال:وانا لكن اعانني الله عليه فأسلم[١٠] » (كتاب شق الجيوب ص ص ٢١-٢٢) .

(١) والآية « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى » تدل على ان . . . ابليس كان من الملائكة والا لم يتناوله امرهم ولا يصح استثناؤه منهم ولا يرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى « الا ابليس كان من الجن » [١٨ / ٥٠] لجواز أن يقال انه كان من الجن فصلاً ومن الملائكة نوعاً ، ولان ابن عباس رضي الله تعالى عنه روى ان من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس . . . » (انوار التنزيل ج ١ ص ص ٢١-٢٢) .

(٢) راجع ما كتبه الخراز عن ابليس في كتابه:الطريق الى الله ص ص ٢٩ - ٣٢ تحقيق عبد الحليم محمود - مكتبة دار العروبة - فهو يشمل ما كتب عن ابليس في التصوف قبل ابن عربي .

(٣) راجع « خير » و « شر » عند ابن عربي .

(٤) اشارة الى الآية « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين » [١٥ / ٤٢] .

(٥) اشارة الى الآية « ومن يضلل الله فما له من هاد » [١٣ / ٣٣] .
« من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » [٦ / ٣٩] .

(٦) انظر « العدم المكاني »

(٧) يشرح ابن عربي كيف ان ابليس هو اول مشرك بالله رغم كونه موحداً في الاصل . والسبب يرجع الى ان ابليس لكي يغوى البشر بالشرك ، لا بد من ان يتصور في نفسه مثال ما يريد ان يبرزه ، اي يتصور الشريك ، وتصور الشريك شرك . كما انه لا بد من ان يحفظ في نفسه بقاء صورة الشريك ليمد بها المشركين مع الانفاس .
(راجع الفتوحات السفر الثالث فقـ فقـ ٣٦٤ - ٣٦٥) .

(٨) راجع ما كتبه ابن عربي عن التمييز بين خطيئة العارف وخطيئة الانسان العاصي . فخطيئة العارف يترقى بها علماً وحالاً . . . (الفتوحات السفر الثالث فقـ ٣٦٦)

(٩) الآية ١٢ / ١٨ ، ١٢ / ٨٣ .

(١٠) راجع تخريج الحديث في فهرس الاحاديث رقم : (١٧)

٨٨ - بَلقِيس

في القرآن :

لم يرد الاسم [بلقيس] في القرآن انما اشار اليها في القصة المعروفة مع سليمان بـ « امرأة »

« . . . اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم . . . » [٢٧ / ٢٣]

عند ابن عربي :

تأخذ بلقيس عند ابن عربي عدة وجوه تتفاوت في تضاربها ، وهذا نادر جداً ما يحدث في نصوص الشيخ الاكبر،الذي عودنا صفاء فكر ووضوح منطق ووعياً متكاملاً لكل ابعاد كلامه . فما سر هذا التضارب في « بلقيس » ؟ وكيف نظر إليها ؟

***

* بلقيس انثى متولدة بين الانس والجن ـ ابوهـا من الجن وامها من الانس . يقول في شرح ترجمان الاشواق ص ١٥ :

« . . . وسماها بلقيساً لتولدها بين العلم والعمل ، فالعمل كثيف والعلم لطيف كما كانت بلقيس متولدة بين الجن والانس ، فإن امها من الانس واباها من الجن . ولو كان ابوها من الانس وامها من الجن لكانت ولادتها عندهم . وكانت تغلب عليها الروحانية ولهذا ظهرت بلقيس عندنا »

يمكن تفصيل هذا النص الى قسمين : الاول يفيد تولد بلقيس بين الجن والانس ، والثاني : يفيد ظهورها في دنيا الانس .

فمن حيث تولدها بين الانس والجن هذا منبع الاشكال والتضارب في نصوص الشيخ الاكبر ولنا عودة اليه .

اما ظهورها في عالم الانس ، الذي يرجعه ابن عربي الى كون ، امها من الانس . فهذا منسجم تماماً مع مجمل افكاره لانه يرى ان الام محل التكوين والاستحالات ، وبالتالي مكان الظهور [راجع « أم »] لذلك بلقيس ظهرت تبعاً لامها ، فكانت ولادتها عند الانس . وانسجام القسم الثاني من النص مع موقف ابن عربي عامة يزيد من حدة تباينه مع القسم الاول ، ويقتضي ضرورة البحث عن سبب هذا الاشكال . وهذا ما سنفعله في نهاية شرحنا لهذا المصطلح .

***

* لم يستمر ابن عربي في رؤيته لبلقيس على انها متولدة بين الانس والجن ، بل نفى ذلك ناعتاً اياه بالمرويات والمقولات . . . يقول :

« . . . قالت بلقيس : كأن هو[1] . وهو كان لم يكن غيره،فطلبنا عين السبب الموجب لجهلها به،حتى قالت كأنه هو،فعلمنا ان ذلك حصل لها من وقوفها مع الحركة المعهودة في قطع المسافة البعيدة.وهذا القول الذي صدر منها يدل عندي،

انها لم تكن،كما قيل،متولدة بين الانس والجان،اذ لو كانت كذلك لما بعدعليها مثل هذا من حيث علمها بأبيها،وما تجده في نفسها من القوة على ذلك،حيث كان ابوها من الجان على ما قيل . . . » (ف ٢ / ٤٩٥)

يستند ابن عربي هنا الى دليل قرآني لنفي تولد بلقيس بين الانس والجن :

« كأنه هو » [٢٧/٤٢] في صيغتها التعجبية تنفي انتماء بلقيس الى الجن ، الذي في قوته قطع المسافات البعيدة في الوقت القصير وغير ذلك . فجملة « كأنه هو » تشهد بانسيتها الكاملة وتجعل تولدها بين الانس والجن من المرويات التي تفتقر الى سند واثبات .

***

*** ليست بلقيس انثى عادية من الانس ،ولكنها ذات منزلة فقهية استطاعت ان تتنزه عن التقيد في اعتقادها في الله ،فجاء ايمانها غير متقيد ،من نفس طبيعة انقياد الرسل . واسلامها هذا بالدليل القرآني الذي سيورده ابن عربي في النص ،يعبر عن تفوقها وتفردها وبالتالي اهتمام شيخنا الاكبر بها كشخصية « انثوية » متفوقة . يقول :**

« . . . ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها(٢)، « قالت كأنه هو . » [٢٧ / ٤٢] وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال(٣)،وهو هو(٤)،وصدق الامر ، كما انك في زمان التجديد،عين ما انت في الزمن الماضي(٥) . . . فقالت . . . « رب اني ظلمت نفسي واسلمت مع سليمان » [٢٧ / ٤٤] : اي اسلام سليمان : « لله رب العالمين » [٢٧ / ٤٤] . فما انقادت لسليمان وانما انقادت لله رب العالمين ، وسليمان من العالمين . فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله ، بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون »[٢٦ / ٤٨] . . . فكانت أفقهَ من فرعون في الانقياد لله . . . » (فصوص ١/١٥٦-١٥٧)

تعليق على تضارب النصوص :

لا تتضارب نصوص الشيخ الاكبر الا فيما ندر ، وهذه من الحالات النادرة عنده ، فما هو تفسيرنا لها ؟ . [الحقيقة اننا نستطيع ان نقدم تفسيرين] :

أولهما :

ان الشيخ الاكبر اعتمد في البداية الروايات القائلة بتولد بلقيس بين الانس والجن ثم لم يلبث ان تحقق بنفسه من الامر ، بالرجوع الى القرآن وفهمه لاشاراته . كما لاحظنا ذلك في اعتماده على اشارات القرآن لاثبات انسية بلقيس الكاملة . ونؤيد كلامنا برجوعنا الى تاريخ كتابة كل من النصوص التي اعتمدناها :

ـ فالنص الذي يجعل تولد بلقيس بين الانس والجن مأخوذ من كتاب « الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق » الذي كتبه في حلب عام ٦١١ هـ شرحاً لديوانه ترجمان الاشواق الذي الفه في مكة عام ٥٩٨ هـ .

ـ النصان الباقيان اللذان ينفي بهما موقفه السابق ويؤكد على انسية بلقيس الكاملةومرتبتها الفقهية ،مأخوذان من كتابيه « الفتوحات المكية » و« فصوص الحكم» . والفتوحات كتبه ابن عربي مرتين:الاولى ٥٩٨ هـ ـ ٦٢٩ هـ والثانية ٦٣٢ هـ ـ ٦٣٦ هـ.اما الفصوص فقد انهاه في دمشق عام ٦٢٧ هـ .

وهذا يؤكد ان آخر كتاباته اي الفصوص كان فيها مرجحاً لرأيه في الفتوحات ومؤكداً له بما لا يدع مجالاً للشك .

اذن بدّل الحاتمي رأيه في النهاية بخصوص بلقيس . هذا تفسير اول .

ثانيهما :

ان النص الوحيد الذي يشير الى تولد بلقيس بين الانس والجن،موجود في كتابه « الذخائر والاعلاق » الذي هو شرح لديوانه « ترجمان الاشواق ».اذاً كلام ابن عربي عن بلقيس هنا جاء في مضمون وجو شعريين .

فمن الجائز ان يكون ابن عربي قد انساق متأثراً بالشعر وبما يكتنف المرأة في هذا الجو الغامض . .جو الشعر ، من ابعاد . . فقبل لها انتماءات ، لا يؤيدها سوى حالته الشعرية امام المرأة عند كتابته الديوان .

وهذا التفسير لا يؤكد تبدل رأي الحاتمي ، بل تنوعه وغناه تبعاً لتغير احواله ، شاعراً ومفكراً . . . وكلها وجوه لا نستطيع ان ننكرها في شخصية الشيخ الاكبر الفذة .

*

---

(١) عندما رأت بلقيس العرش في صرح سليمان يشبه عرشها الذي تركته في سبأ،تعجبت واجابت : كأنه هو . عندما سئلت هل هذا عرشك ؟

(٢) كلمة « عندها » تفيد هنا انه مستمر على المعنى الثاني الذي يفيد كونها من الانس،لا يخالطها اصل من الجن.لذلك رأت استحالة انتقال العرش في تلك المدة الزمنية القصيرة .

(٣) يفسر ابن عربي انتقال عرش بلقيس بالخلق الجديد ، اي ان العرش قد فني في مكانه الاول وفي اللحظة نفسها وجد عند سليمان . . . انظر « خلق جديد » .

(٤) العرش « هو هو »،لانه في الخلق الجديد يلتبس الامر بخلق المثل ، اي يفنى الشيء ويوجد مثله في اللحظة نفسها فالالتباس نابع من وجود المثل ، فلا نحس بفناء الشيء لعودته في مثل صورته لذلك قالت بلقيس ، عندما عاد العرش في صورته التي فني عليها : « كأنه هو . » و« هو هو » . انظر خلق جديد .

(٥) زمان التجديد : الخلق الجديد ، خلق المثل ، انظر « خلق جديد » .

٨٩ - الابن

في اللغة :

« الباء والنون والواو كلمة واحدة ، وهي الشيء يتولد عن الشيء ، كأبن الانسان وغيره » (معجم مقاييس اللغة مادة « بنو ») .

في القرآن :

وردت كلمة ابن،او جمعها في القرآن :

أ ـ مضافة الى شخص: « ابن مريم » « بني آدم » « بني اسرائيل »[1]

وهي تعني في هذه الاضافة : الولد .

ب ـ مضافة اضافة مجازية :

« ابن السبيل » [٤ / ٣٦ ، ٣ / ٢١٥ ، ٩ / ٦٠ .]

ج ـ اضافة بصورة حكاية الى الله :

« وقالت النصارى المسيح ابن الله » [٩ / ٣٠]

« وقالت اليهود عزير ابن الله » [٩ / ٣٠]

وهذه الاضافة الى الله جاءت في معرض الرفض فان الله « لم يلد ولم يولد » [١١٢ / ٣]

د ـ كما ان لفظة ابن وردت جمعاً غير مضاف ،مقابلة لكلمة ،بنات واناث .

« فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون » [٣٧ / ١٤٩] .
« أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثاً . . » [١٧ / ٤٠]

عند ابن عربي :

ان « الابن » عند ابن عربي لا يقابل « البنت » ،ولا ينحصر بمعنى الولد من جنس البشر ،بل يعمّ كل مولود .فالابن هو الولد مطلقاً على أي مستوى وجودي كانت الولادة (العالم المادي او الروحي او المعنوي).انه « الاثـر » او النتيجـة التي حدثت من ازدواج شيئين (الام والاب)[٢] .

هنا نستطيع ان نورد نصاً لابن عربي يسوّغ له هذا الاتجاه :

« . . قال عليه السلام : حبّب اليّ من دنياكم ثلاث : النساء . . . فما احبهـنّ الا بالمرتبة ، وانهن محل الانفعال . فهن له كالطبيعة للحق[٣] التي فَتَح[٤] فيها صور العالم بالتوجه الارادي والامر الالهي،الذى هو نكاح في عالـم الصـور العنصرية ، وهمة في عالم الارواح النورية ، وتـرتيب مقدمـات في المعانـي للانتاج[٥] » (فصوص ج ١ ص ٢١٨) .

وهكذا من خلال شرح عفيفي لنص ابن عربي تظهر مكانة « الابن » الذي هو « الولد » او العنصر الثالث الذي صدر عن ازدواج شيئين (أم وأب) .

---

(١) اي « يعقوب » وقد جرى المؤرخون على استعمال اسرائيل بدلاً من يعقوب . انظر مقدمة ابن خلدون ص ٢٢١ تحقيق علي عبد الواحد وافي،الجزء الاول الطبعة الاولى مصر ١٩٥٧ م .

(٢) راجع المعنين الثاني والرابع لكلمة « أم » والثاني والثالث والرابع لكلمة « أب » ونصوص ابن عربي فيها .

(٣) راجع « الام العالية الكبرى للعالم »

(٤) راجع « فتح »

(٥) يقول ابو العلا عفيفي في شرح هذا المقطع لابن عربي :
« ولما فسر النكاح . . . على انه ازدواج شيئين لانتـاج ثالـث ، او توجـه نحـو الانتـاج ايّـاً كان . . . وتبين ان النكاح ليس الا التثليث (انظر « تثليث ») . . . وهو لا يفعل الا اذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لانتـاج العنصر الثالـث »
(القصـوص ج ٢ ص ٢٣٢- ٢٣٣) .

٩٠ - ابنُ الرّحمَة

ان الرحمة الالهية أمّ لجميع الموجودات،من حيث انهـا وسعـت وجمعـت كل شيء[1] . «قال: عذابي أُصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء » [٧ / ١٥٦] .

اذن : أمّ = الجامعة والحاكمة .
وأم الموجودات = الرحمة

ومن ناحية ثانية ، ان الرحمة هي الوجود[2] ، وابن الرحمة هو ابن الوجود ، واين يتكون « الموجود » الا في « الوجود » !

الرحمة = الوجود
اذن: ابن الرحمة = الموجود

يقول ابن عربي :

« فان رحمة الله واسعة وهي للكل جامعة ، لا تحكم عليها دار ، ولا يختص بها قرار من قرار ، الموجودات كلها ابناؤها فكيف يقوّض بناؤها ، فما ثم الا احسانها والاؤها ، هي الآم »

---

(١) راجع المعنى الثاني لكلمة أمّ .

(٢) ابن عربي يخرج بالرحمة عن معناها المألوف ، الى معنى آخر هو : الوجود . فان الله يرحمنا اي: يوجدنا،راجع كلمة « رحمة » .

٩١ - ابنُ الـرُّوح

يقول ابن عربي

« الا ان ختـم الاولياء رسول ... وليس له في العـالمين عديل
هو الروح وابن الـروح والام مريم ... وهـذا مقـام ما اليه سبيل »

(ف ٤ / ١٩٥)

يظهر من خلال النص ، ان ابن الروح هو ختم الاولياء[1] ، وابن مريم : « عيسى » عليه السلام .

اما كونه ابن مريم فهذا واضح النسبة اليها[2] . واما كونه ابن الروح ، فان « عيسى » وهبه لها الروح جبريل ، فيكون « عيسى » : ابن مريم وابن الروح .

يقول الشيخ الاكبر :

« . . . ثم انه [الله] اختص من الرسل من بَعُدَت نسبته من البشر ، فكان نصفه بشراً ، ونصفه الآخر روحاً مطهرة ، ملكاً ، **لان جبريل وهبه** لمريم بشراً سوياً[3] . . . » (ف ٤ / ١٩٥) .

« . . . وان كان [من اكتنز ماله] له أب ، ولكن لا ينسب اليه[4] ، كعيسى ابن مريم عليهما السلام، ينسب الى أمه وما وهبه لها الا جبريل عليه السلام » .
(ف ٣ / ٣٢٠) .

---

(١) راجع « ختم الاولياء »
(٢) و (٤) راجع المعنى الرابع لكلمة « ام » .
(٣) اشارة الى « فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً » [٩ / ١٧] .
« قال انما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً » [١٩/١٩] .

٩٢ - ابْن الظُلمَة

ان الظلمة[1] عند ابن عربي ترتبط بسلسلة من التصورات ، وهي اشارة الى الطبيعة ، وتقابل الروح الذي يشير اليه بالنور .

اما « ابن الظلمة » فهو الاثر المتكون فيها ومنها[2] : الظل[3] .

يقول ابن عربي :

« فالظل من اثر نور وظلمة ، ولهذا لا يثبت الظل عند مشاهدة النور ، كما لا تثبت الظلمة ، لانه ابنها . **فان للظلمة ولادة على الظل** ، بنكاح النور . . . »
(ف ٤ / ٢٢٤) .

(١) راجع كلمة « غيب »
(٢) راجع المعنى الاول والثالث لكلمة أمّ .
(٣) « الظل » و« الصورة » في فكر ابن عربي يتآلفان في نمط تصويري للاشارة الى « الخلق » بمعنى المخلوقات :
- « الظل » بالنظر الى النور والظلمة .
- « الصورة » بالنظر الى المرآة والرائي .
راجع « صورة » و « وحدة الوجود » .

٩٣ - ابْن المَجْمُوع

قبل ابن عربي ، كان من صفات الشيخ الكامل ، الزهد في الدنيا[١] . وكان هناك شبه فصل بين ابناء الدنيا وابناء الآخرة .

ابناء الدنيا هم المبهورون بألوانها وأشكالها وأموالها ، وابناء الآخرة هم الساعون في الدنيا الى نيل الآخرة بالحسنات والعمل الصالح . . . اما ابن عربي فيرى انه ليس من شرط الشيخ الكامل الزهد في الدنيا ، بل العكس من كماله[٢] ان يكون ابناً للمجموع[٣] .

يقول :

« واعلم ان للدنيا ابناء ، وللآخرة ابناء ، وللمجموع ابناء ، وما نبّه غيرنا على ابناء المجموع فالسعيد من جمع بين البنوتين فهو: الوارث المكمل . . . »
(ف ٤ / ١٨٠) .

(١) راجع كلام الجنيد والشبلي ويحي بن معاذ . . في الزهد - اللمع ص ٧٢ - ٧٣ - التعرف ص ١١٢
(٢) راجع « كمال »
(٣) ان المجموع مصطلح عند ابن عربي مغاير تماماً لما ورد هنا . راجع « مجموع العالم » .

٩٤ - بَهِيمَة

في اللغة :

« الباء والهاء والميم : أن يبقى الشيء لا يعرف المأتي اليه . يقال هذا امر مبهم . . . » (معجم مقاييس اللغة) .

« البهيمة : كل حيوان لا نعل له ، و (البهيمة) كل ما لا نطق له وذلك لما في صوته من الابهام . . . » (اقرب الموارد - الشرتوني) .

في القرآن :

ورد لفظ « بهيمة » في القرآن في اماكن ثلاثة مضافة الى « الانعام » ، وهي لا تخرج في مجملها عن معنى : الحي الذي لا يميز .

« احلّت لكم بهيمة الانعام[1] » [٥/١]

« ويذكر اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام »[2] . [٢٢/٢٨]

عند ابن عربي :

يجد ابن عربي ان البهيمة لها نطق بأدلة وردت في القرآن والسنة (سترد في النص) ، ونطقها واضح معلوم عند اهل الكشف ، ولم يسمها بهيمة الا من انبهم عليه امرها من الناظرين فيه . فالبهيمة اشتقت من : ابهام الامر[3] . بل يذهب ابن عربي الى اكثر من مجرد نطقها، الى ما تحويه هذه الكلمة من ابعاد علمية فطرية ، فالبهيمة تتميز بالمعرفة بالله وبالموجودات .

ولنترك ابن عربي يتكلم على البهائم فنصوصه بخصوصها واضحة :

« ان البهائم ما اختصت بهذا الاسم المشتق من الابهام والمبهم، الا لكون الامر ابهم علينا ، فانا قد بيّنا لك ما هي عليه من المعرفة بالله **وبالموجودات** . . . فهي عند غير اهل الكشف والايمان بهائم . . . فذلك جعلهم يتأولون ما جاء في **الكتاب والسنة** من نطقهم [البهائم] ونسبة القول اليهم . . . كما قال تعالى : « اخرجنا لهم دابة من الارض **تكلمهم** » [٢٧/٨٢] فاخبر أنها تكلمنا »

(ف ٣/ ٢٥٩) .

« ان البهائم أمم من جملة الامم لهم تسبيحات تخص كل جنس، وجميع ما يظهر من الحيوان من الحركات والصنائع التي لا تظهر الا من ذي عقل وفكر وروية . . . تدل على ان لهم علماً في انفسهم . . . **واما الحيوان ففطره الله على العلم به تعالى** . . . ذكر [رسول الله ﷺ] في الصحيح:ان بقرة في زمن بني اسرائيل حمل عليها صاحبها ، فقالت : ما خُلقت لهذا وانما خُلقت للحرث . فقالت الصحابة : أبقرة تتكلم . فقال رسول الله [ﷺ] : آمنت بهذا انا وابو بكر وعمر . . . فهذه بقرة من اصناف الحيوان قد **عَلِمَت ما خُلقت له** ، والانس والجن خلقوا ليعبدوا،وما علموا ذلك الا بتعريف الله على لسان الرسول . . . فانظر يا محجوب،اين مرتبتك من مرتبة **البهائم . تعرفك**[٤]،**وتعرف ما يؤول اليه امرك**[٥] ،**وتعرف ما خُلقت له وانت جهلت هذا كله** . . . »
(ف ٣ / ٤٨٨ - ٤٨٩)

---

(١) انظر شرح الآية : البيضاوي ج ١ ص ١١١ .

(٢) انظر شرح الآية : البيضاوي ج ٢ ص ٤٤ .

(٣) وقد افرد ابن عربي بابين كاملين من الفتوحات للكلام على البهائم :
- الباب السابع والخمسون وثلثمائة : في معرفة منزل البهائم من الحضرة الالهية (ج ٣ / ص ص ٢٥٧ - ٢٦٢) .
- الباب الثامن والسبعون والثلثمائة ، في معرفة منزل الامة البهيمية . . . (ج ٣ص ص ٤٨٧ - ٤٩٣) فمن اراد الاستزادة من الموضوع فليراجعهما .

(٤) اشارة الى دابة يقال لها الجساسة تخرج في آخر الزمان فتنفخ فتَسِم بنفخها وجوه الناس فيرتقم في جبين كل شخص ما هو عليه في علم الله،من إيمان وكفر . اذن البهائم تعرفنا . انظر القصة الفتوحات ج ٣ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٥) اشارة الى قصة اوردها ابن عربي عن رجل من اهل الله،مرَّ بقرب رجل راكب حماراً،وهو يضرب رأس الحمار حتى يسرع . فقال له : لم تَضرب رأس الحمار . فقال له الحمار : دعه ، فانه على رأسه يضرب . اذن ، البهائم تعرف ما تؤول اليه الامور . - انظر ف ج ٣ ص ٤٨٩ -

٩٥ ـ البَيْت[1]

في اللغة :

« الباء والياء والتاء اصل واحد ، وهو المأوى والمآب ومجمع الشمل . يقال بيت وبيوت وابيات . ومنه يقال لبيت الشعر بيت على التشبيه،لانه مجمع الالفاظ والحروف والمعاني ، على شرط مخصوص هو الوزن . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « بيت ») .

في القرآن :

ـ ورد لفظ « بيت » بالمعنى اللغوي السابق :

« والله جعل لكم من بيوتكم سكناً » [١٦ / ٨٠]

ـ ان لفظ « البيت » في وروده القرآني مفرداً معرّفاً يفيد : الكعبة .

« واذ جعلنا البيت[2] مثابة للناس وأمنا » [٢ / ١٢٥]

عند ابن عربي :

ان « لفظ » « البيت » مفرداً لا يؤدي معنى عند ابن عربي . فهو من الالفاظ المضافة التي تكتسب معناها من اضافاتها . ونلاحظ انها تتفرع شقين :

***

* اذا اضيف اسم الى « البيت » يصبح صورة من الصور التمثيلية التي يستعملها ابن عربي مستفيداً من صفة تخص البيت،وهي صفة قابليته للسكن ،فكل ما سُكِنَ فهو بيت لساكنه[3].

وهنا يتغير مدلول البيت باختلاف شخص ساكنه : مثلاً بيت الله ـ بيت الحق ـ بيت الموجودات ـ بيت العبد . . . كلها لا تشير الى مدلول واحد كما سنرى . من بحثها في أماكنها فلتراجع .

***

* اذا اضيفت صفة الى « البيت » ،تعطي العبارة المكونة منها قوة الرمز . فالقارىء لن يفهم العبارة،ولن يستطيع استيضاحها بطاقة تمثيلية خاصة ،فلم يتبق له سوى الرجوع الى نصوص الشيخ الاكبر لمعرفة رموزه . مثلاً : البيت المعمور ـ البيت الاعلى . . . وهذه العبارات ستتعرض لها بايجاز في أماكنها

فلتراجع .

---

(١) بخصوص لفظ « بيت » عند ابن عربي فليراجع :
- الفتوحات جزء ٤ ص ٣٥٢ ، ٣٦٥ ، ٤٠١ .
- عقلة المستوفز ص ٦٨
- الفصوص جزء ١ ص ٧٤
- كتاب التراجم ص ٢٤
- اشارات القرآن ص ٥٢ أ .
- مشاهد الاسرار القدسية ص ٥١ .
- ديوان ابن عربي ص ٥ وص ٢٨ .

(٢) (البيت) : الكعبة غلب عليها كالنجم على الثريا » (انوار التنزيل ج ١ ص ٣٥) .

(٣) يستعمل النفري التمثيل نفسه للدلالة على صفة السكنة . راجع موقف رقم ٢٠ « موقف بيته المعمور » نشر اربري ص ص ٣٩ - ٤١ . كما يراجع فهرس المصطلحات Index A. page 256 لفظ بيت .

٩٦ - بَيتُ اللّه[1]

مرادف : **بيت الحق** .

***

*** بيت الحق هو العبد ، من حيث انه مظهر التجلي الوجودي[2] بقبوله الصورة[3] الالهية . يقول ابن عربي :**

« . . . حكمة الحق حكمتي	لا تقل باتحادنا	فتكذبك نشأتي
انا ان كنت بيته	فهو بالشرع قبلتي »	(ف ٤ / ٣٨٧) .

***

*** بيت الحق هو قلب المؤمن ، من حيث انه وسع الحق « ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن . »[4]**

فحين سكن الحق القلب الذي وسعه أضحى هذا القلب بيتاً له .

يقول ابن عربي :

« ووسعني قلب عبدي حين ضاق عن حمل تجليه الارض والسماء . . . فصار

قلب العارف بيت الحق[5] . . . » (عنقاء مغرب ص ٦٢) .

« فقلب العبد الخصوصي:بيت الله،وموضع نظره،ومعدن علومه،وحضرة اسراره، ومهبط ملائكته[6]، وخزانة انواره،وكعبته المقصودة[7]،وعرفاته المشهودة »
(مواقع النجوم ص ١٤١) .

« فالعالِم من انسحب علمه على كل شيء . . . متى يكون كذلك ؟ اذا كان **قلبه بيت الحق** . فاذا لبسه الحق بكونه في قلبه . ولبسه العبد بكونه جميع قواه[8] . والحق هو الجامع وعلمه ليس غير الحق . فقد علم كل شيء » (ف ٤ / ٤٣٧) .

يشير ابن عربي في النص الاخير الى تبادل الظهور بين وجهي الحقيقة الواحدة : حق خلق . وهذا التبادل في الحقيقة ليس سوى مقامي قرب الخلق من الحق : مقام قرب النوافل : ومقام قرب الفرائض[9] .

---

(١) لقد افاض الاب نويا بما يتمتع به من فهم علمي موضوعي للتمثيلات والرموز الصوفية في ايضاح اشاراتهم الى ان القلب ، هو بيت الله . وخاصة عند النوري والنفري.راجع (Exègèse coranique. pp. 325- 334)

(٢) راجع « تجلي وجودي » .

(٣) راجع « صورة » .

(٤) راجع « قلب »

(٥) كما يراجع بشأن « بيت الحق » عند ابن عربي :
- التجليات ط . حيدر آباد ص ٨
- الفتوحات ج ٤ ص ٤٠٠

(٦) اشارة الى ان القلب هو « البيت المعمور » راجع العبارة .

(٧) ننقل مقطعاً من كتاب التراجم لابن عربي يفسر مقصده هنا في ان قلب العبد هو الكعبة المقصودة يقول : « اجعل قلبك مثل مكة،يجبى اليه ثمرات كل شيء رزقاً من لدن ربك،هذا من الشام،هذا من مصر،هذا من اليمن،هذا من نجد . . . فاذا جعلت قلبك مثل مكة تجبى اليه الثمرات : حقائق الاسماء وحقائق الاكوان . . . »
(التراجم ط . حيدر آباد ص ص ٤٤ - ٤٥)

(٨) اذاحصل قلب العبد مرتبة « بيت الحق » يصبح الحق بيته.وقد بحثنا موضوع كون العبد قوى الحق في مقام « قرب الفرائض » فليراجع .

(٩) راجع « قرب النوافل » « قرب الفرائض » .

٩٧ ـ البَيْتُ الأعْلى

البيت الاعلى هو الانسان الخليفة الذي قبل الصورة[1] ، فهو « أعلى » : من حيث انه اعلى مجلى للكمالات الالهية .

يقول ابن عربي :

«فلما نفخ فيه [آدم] الروح الانزه . . . عرفت الملائكة حينئذ قدر هذا البيت الاعلى والمحل الاشرف الاسنى[2] . . . » (عقلة المستوفز ـ ص ٤٣) .

---

(١) راجع « انسان خليفة » و « صورة » .

(٢) النص نفسه في رسالة « الانسان الكلي » مخطوط الظاهرية رقم ٤٨٦٥ ورقة ٢ ب .

٩٨ ـ بَيْتُ العَبْد[1]

ان للعبد بيتين : بيت منور هو الحق[2] ، وبيت مظلم هو جسده من حيث انه مسكنه يقول :

« . . . فنوّر بيتك [العبد] المظلم، وأوضح سرك المبهم، ما دامت اركان بيتك غير واهية . . . » (ف ٤ / ٣٨٧) .

---

(١) راجع الموقف ٢٠ من مواقف النفري « موقف البيت المعمور » حيث يخاطب الحق العبد في امور بيته يقول :

« . . . وقال لي: اذا رأيتني في بيتك فلا ضحك ولا بكاء، واذا رأيتني والسوى فبكاء ، واذا خرج السوى فضحك نعماء . . . وقال لي: بيتك هو طريقك ، بيتك هو قبرك ، بيتك هو حشرك، انظر كيف تراه كذا ترى ما سواه . . . وقال لي: اذا رأيتني في بيتك وحدي فهو الحرم الآمن يؤمنك من سواى ، واذا لم ترني في بيتك فاطلبني في كل شيء، فاذا رأيتني فاهجم ولا تستأذن . . . » (طبع آربري ص ص ٤٠ ـ ٤١) .

(٢) هذا البيت المنور يستحقه العبد اذا وصل قلبه لمرتبة « بيت الحق » راجع « بيت الحق » و « بيت الموجودات » .

٩٩ ـ البَيتُ العَتِيق

البيت العتيق يشير به ابن عربي الى قلب العبد العارف الذي وسع الحق سبحانه .

يقول في شرح « البيت العتيق » في ديوانه ترجمان الاشواق ص ١١٥ هامش رقم (١) :

« البيت العتيق القديم وهو قلب العبد العارف التقي النقي الذي وسع الحق سبحانه حقيقته » .

١٠٠ ـ البَيتُ المَعْمُور[1]

لا نكاد نجد جديداً عند ابن عربي في نظرته الى البيت المعمور،فهو يدعم نظرة سهل التستري الذي يفسر البيت المعمور ظاهراً وباطناً[2] ،ظاهراً : هو « الضراح » بناء في السماء السابعة تعمره الملائكة .باطناً :هو قلب المؤمن الذي يعمره الحق بتجلياته التي لا يطيقها من العبد الا قلبه[3] .

يقول ابن عربي :

(١) « وجعل [الحق] في سطح السماء السابعة ، الضراح وهو البيت المعمور. . . »

(ف ٣/ ٤٣٨)

« . . . كما فعل سبحانه في جميع الموجودات فاختار من كل امر ، في كل جنس امراً ما . . . اختار من الاسماء الحسنى كلمة : الله . واختار من الناس : الرسل ، واختار من البيوت : البيت المعمور . . . واما اختياره البيت المعمور فلأنه مخصوص بعمارة ملائكة ، يخلقون كل يوم من قطرات ماء نهر الحياة[4] الواقعة من انتفاض الروح الامين . فانه ينغمس في نهر الحياة كل يوم غمسة ، لاجل خلق هؤلاء الملائكة ، عَمَرَة البيت المعمور وهم سبعون الف ملك اذا اخرجوا منه لا يعودون اليه ابدا . . . »

(ف ٢/ ص ص ١٦٩ - ١٧١)

(٢) « ثم رأيت [ابن عربي] البيت المعمور فاذا به قلبي،واذا بالملائكة التي تدخله كل يوم،تجلي الحق له سبحانه الذي وسعه ، في سبعين الف حجاب من نور وظلمة ، فهو يتجلى فيها لقلب عبده،لو تجلى دونها لاحرقت سبحات وجهه عالم الخلق من ذلك العبد » (ف ٣ / ٣٥٠) .

« البيت المعمور وهو القلب الذي وسع الحق فهو عامره » (ف ٣ / ٥٢٦) .

---

(١) « البيت المعمور » كلمة قرآنية [٥٢ / ٤] . وموقعه قيل في السماء السادسة،وقيل في السماء السابعة وتعمره الملائكة بلا انقطاع . هو في السماء مثال الكعبة في الارض حيث يطوف بها العباد في كل وقت . وقد روى ابن عربي جملة الاحاديث التي ورد ذكره فيها . انظر محاضرة الابرار : ج ١ ص ٤٠٠

اما القشيري فيرى ان « البيت المعمور » : « في السماء الرابعة ، ويقال : هو قلوب العابدين العارفين المعمورة بمحبته ومعرفته . ويقال : هي مواضع عباداتهم ومجالس خلواتهم »

يقول البيضاوي في انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٣٢ :

« والبيت المعمور يعني:الكعبة وعمارتها بالحجاج والمجاورين،او الضراح وهو في السماء الرابعة وعمرانه كثرة غاشيته من الملائكة ، او قلب المؤمن وعمارته بالمعرفة والاخلاص . »

كما يراجع :

- ختم الاولياء الترمذي ص ١٣٨ ،
- شرح مشكلات الفتوحات مخطوط العثمانية حلب رقم ٧٦١ ق ٤١ (البيت المعمور : جسم العبد) .

(٢) « والبيت المعمور : قال (سهل التستري) ظاهرها،ما حكى محمد بن سوار باسناده عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال ، قال النبيﷺ : ليلة اسرى بي الى السماء رأيت البيت المعمور في السماء الرابعة ويروى السابعة،يحجه كل يوم سبعون الف ملك لا يرجعون اليه بعده ابدا . . . وباطنها : القلب ، قلوب العارفين المعمورة بمعرفته ومحبته والانس به وهو الذي تحجه الملائكة لانه بيت التوحيد . . . »

(تفسير القرآن العظيم - سهل التستري ص ص ٩٤ - ٩٥) .

(٣) راجع بخصوص البيت المعمور عند ابن عربي :

الفتوحات ج ٤ ص ٣٢٨ . مع شرح عبد الكريم الجيلي على النص .

مخطوط المكتبة العثمانية - حلب - رقم ٧٦١ ورقة ٤٣ .

(٤) « نهر الحياة » عبارة تجد منبعها اللغوي في الحديث الشريف حيث اشار به الى نهر في فوهة من افواه الجنة وسماه بنهر الحياة .

انظر صحيح مسلم . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . دار احياء التراث العربي بيروت .
ج ١ : كتاب الايمان حديثي رقم ٣٠٢ و٣٠٤ .
كما يراجع : « نهر الحياة »

١٠١ - بيتُ الموجُودات

يقول ابن عربي :

« فالحق بيت الموجودات كلها لانه الوجود ، وقلب العبد بيت الحق[١] لانه وسعه ولكن قلب المؤمن لا غير .

فمن كان بيت الحق فالحق بيته   فعين وجود الحق عين الكواثن »

(ف ٤ / ٧) .

يقرر ابن عربي في هذا النص :

(١) ان الحق هو من الناحية الوجودية بيت الموجودات كافة،من حيث انه وسع وجودها،فلا يوجد موجود خارج الحق لانه الوجود . فالحق اذن بيت الموجودات .

(٢) في النقطة الاولى رأينا قرب الحق العام من الخلق ،ولكن في هذه النقطة الثانية سنكتفي بقرب خاص هو « قرب الفرائض » .

ان ابن عربي بعدما اشرك الموجودات في وجودها في الحق كافة ، خصص في اللحظة الفكرية الثانية فئة مقربة منهم (الفئة المؤمنة التي وسع قلبها الحق) بظهورها بالحق[٢] .

---

(١) راجع « قلب » وما له من صفة السعة (ف ج ٤ ص ٨ ، كما يراجع « بيت الحق ») .
(٢) راجع « قرب الفرائض » .

١٠٢ ـ بَيّنَـةُ الله

في القرآن :

ورد لفظ « بينة » في القرآن بصيغة المفـرد،وبمعنـى يكاد يكون واحـد تقريباً،لذلك نكتفي بآية واحدة منها[١] .

« قل اني على بينة من ربي وكذبتم به » [٦/ ٥٧] .

يقول البيضاوي في شرح الآية :

« والبينة:الدلالة الواضحة التي تفصل الحق من الباطل ، وقيل المراد بها القرآ والوحي او الحجج العقلية او ما يعمها » (انوار التنزيل ج ١ ص ١٣٩) .

عند ابن عربي :

ان البينة هي احدى الطرق الموصلة الى العلم الصحيح ،تتلخص في ا اهلها اي الاشخاص الذين هم على بينة من ربهم،يعتمدون للادراك اليقينـ علامة بينهم وبين الحق[٢]،تقوم عندهم مقام الـدليل اليقينـي عنـد صاحـ الفكر .

فالحق سبحانه وتعالى يتولى تعليمهم[٣]،يعرفهم ،يختصهم بفهم ما افترض عليهم من شرع النبي محمدﷺ.فالوحي التشريعي اختتم ،ولكن العلم به والفه له اختصاص الهي يبينه الحق للخلق فهم العلماء بالله حقيقة .

يقول ابن عربي :

« . . . ان الامر الذي كنى عنه الحق بانه بينه لك من عنده،هو سفير من الله ا قلبك من خفي غيوبه،مختص بك من حضرة الخطاب الالهي والتعريف من الله ا من عنده ، فخذ به وانظر ما يقبله فاقبله[٤] . . . كما يفعل صاحب الفكر دليله . . . وصاحب البينة من ربـه،على نور من الله وصراط مستقيم،لا يعلـ الاشياء بها.الا على ما تكون عليه الاشياء لا يقبل الشبه » (ف ٢/ ٦٣٤) .

« فهذا الراهب[٥] ممن هو على بينة من ربه ، علمه ربه من عنده ما افترضه ـ شرع نبينا محمدﷺ على الطريق التي اعتادها من الله . وهذا عندنا ذوق محقق

فانا أخذنا كثيراً من احكام محمد ﷺ المقررة في شرعه . . . ومن تلك الطريق نصحح الأحاديث النبوية ونردّها ايضاً[6] . . . » (ف السفر ٣ ـ فقرة ٣٣٠ ـ ١) .

« وهؤلاء [الذين كشف الله عن بصيرتهم] هم العلماء بالله ، العارفون ، وان لم يكونوا رسلاً ولا انبياء . فهم على بينة من ربهم في علمهم به ، وبما جاء من عنده » (السفر الثالث الفقرة ٣٠٤ ب)

« ان . . . الزهاد الذين كان الورع سبب زهدهم . . . فكلما حَاكَ في نفوسهم شيء تركوه . . . الا ان جعل الله لهم علامات يعرفون بها الحلال من الحرام . . . وهذه العلامة . . . لا تكون ابداً ، الا من نَفَس الرحمن [انظر نفس الرحمن] . رحمهم بذلك الرحمن لما رآهم فيه من التعب والضيق والحرج ، فنَفَّس الرحمن عنهم ، بما جعل لهم من العلامات في الشيء . . . واستراحوا اذ كانوا على بينة من ربهم . . . » (ف ـ السفر الرابع ـ فقرة ٣٠٧ـ٣٠٨) .

---

(١) راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن . ورد لفظ « بينة » ١٩ مرة ، كما ان التنزيل اطلق البينة على سورة كاملة هي سورة البينة . مكية آياتها تسع .

(٢) هذه العلامة تكون في بعض الاحيان حسية . ونورد على سبيل الاستئناس حالة مشابهة : احد الاولياء وهو المحاسبي كما يذكر مؤلفو الطبقات،ادى به ورعه ومجاهدته في تحري الحلال عند الطعام الى بينة من الحق وهي العلامة ، فكان اذا مد يده الى طعام فيه شبهة،نفر عرق في اصبعه،وهذه العلامة الحسية هي عنده بمثابة الدليل اليقيني عند صاحب الفكر ، ومن المعلوم في العصر الحاضر صلة الامور النفسية بالامور الجسدية ولا سيما الجهاز العصبي والجهاز الهضمي .

(٣) راجع الفتوحات السفر الثالث الفقرة ٣٣١ و ٣٣١ ـ ١ .

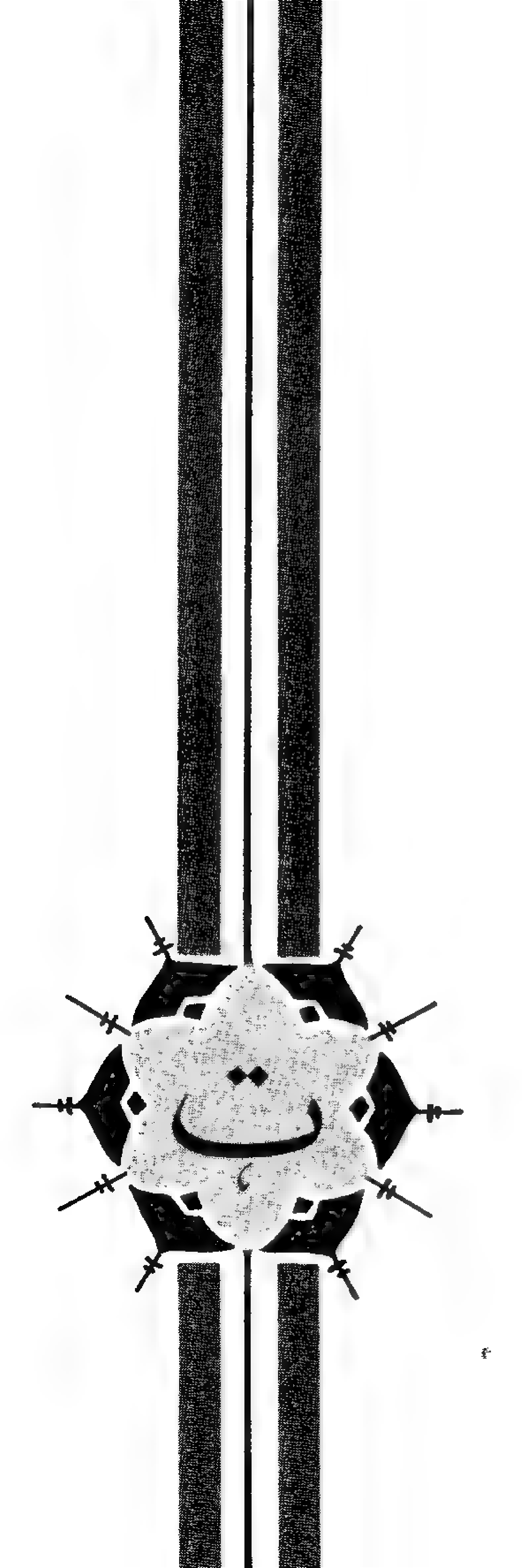
(٤) ان من هو « على بينة من ربه » يدعو الى الله على بصيرة ويفتي في الدين ، وشتان بين من يفتي بالدين بعلم اخذه عن الحي الذي لا يموت،وبين من يفتي في دين الله بغلبة الظن اي اهل الرسوم . راجع الفتوحات السفر الثاني من الفقرة ٣٦٧ الى الفقرة ٣٧٠ .

(٥) الراهب هو ابن برثملة . انظر الفتوحات السفر ٣ الفقرة ٣٣٠ .

(٦) من عادة المتصوفة في حال شكها في نسبة حديث الى الرسول ﷺ ان تسلك طرقا اختصها الله بها وتعود لتقرر بلهجة يقينية من ان هذا الحديث هو للرسول ﷺ او ، لا .

يقول ابن عربي :

« غير ان الوارث لا يحدث شريعة ، ولا ينسخ حكماً مقرراً ، لكن يبينّ . فانه « على بينة من ربه » وبصيرة في علمه » (ف ـ السفر الرابع ـ فقرة ١١٩) .



١٠٣ ـ تابُوت

في اللغة :

« التابـوت : الصنـدوق من خشـب . . . »

(المنجـد الابجـدي ـ مادة تابوت) .

« ما اودعت تابوتي شيئا ففقدته اي ما اودعت صدري علما فعدمته . وانشد ابو حاتم :

تجاوب الصوت بِتَرْنُمُوتها وتخرج الحية من تابوتها »

(اساس البلاغة ـ الزمخشري ـ مادة تبت) .

في القرآن :

وردت لفظة تابوت في القرآن الكريم في موضعين بمعنى : صندوق .

« ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت[1] فيه سكينة من ربكم » (٢/ ٢٤٨) .

« ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليمِّ فليلقه اليمُّ بالسَّاحل » (٢٠/ ٣٩) .

عند ابن عربي :

*** التابوت : رمز للجسم الانساني الذي يطلقون عليه اسم الناسوت في مقابل اللاهوت [الروح] . والواقع ان « التابوت » اقرب الى الصورة التمثيلية منه الى الرمز ، لانه صورة اخرى من الصور التشبيهية السلبية التي يمثل بها المفكرون علاقة الروح بالجسد[2] . يقول ابن عربي :**

« واما حكمة القائه [موسى] في التابـوت ورميه في اليمِّ فالتابـوت ناسوته[3] . . . » (فصوص ١/ ١٩٨) .

***

*** استعمل ابن عربي التابوت في صورة تمثيلية اخرى ، اعمق من الاولى واكثر تفردا . فالتابوت يشير الى التكاليف الالهية التي يحملها العبد بما فيها من مشقة حملا معنوياً في قلبه ، وحملاً حسياً يتمثل في العمل بالجوارح .**

يقول ابن عربي :

« ويتضمن هذا المنزل [منزل تقرير النعم من الحضرة الموسوية] : التكليف ، فاعلم ان الله تعالى أمر عباده بالايمان به . . . **وجعل مع الايمان الزاما من المعاني** امرهم الله تعالى ان **يحملوها** كلها في بواطنهم ، **حملا معنويا** وجعل محلها القلوب ، وعين **اموراً عملية** انزلها على ظواهرهم **وحملها جوارحهم** . . . كالصلاة والجهاد . . . واذا اقيمت هذه الحضرة ممثلة في صور حسية يقام له [للعبد] **توابيت**[4] على يمينه وتوابيت على يساره ، فالتوابيت التي على يمينه مملوءة[5] دراً وياقوتا واحجارا نفيسة[6] . . . وقيل له : لا بد من حمل هذا الى موضع معين ، الى دار حسنة وروضة مورقة[7] ، وقيل له : اذا أوصلت هذه الاحمال الى هذه الروضة كان أجرك عليها وعلى ما آلمك من ثقلها : ما تحوي عليه هذه التوابيت كلها . ولك هذه الدار التي وصلتها بجميع ما تحوى عليه[8] . . . وقد يجمع له [للمؤمن العامل] بين الدنيا والاخرة فيرى[9] العامل ما تحمل تلك التوابيت من الاشياء النفيسة ومآلها ، وقد حصل له البشري[10] بانها له ملك اذا حملها ، . . . فيهون عليه حملها ويخف لحمل الهمة اياها فلا يجد فيها مشقة . . . وآخر ينظر الى ثقلها وهو المؤمن الذي لا كشف عنده فيجدها ثقيلة المحمل . . . » (ف ٢/ ص ص ٦٤٩ - ٦٥٠) .

---

(١) يقول البيضاوي في معنى « التابوت » في هذه الآية :
« (التابوت) الصندوق ، فعلوت من التوب وهو الرجوع ، فانه لا يزال يرجع اليه ما يخرج منه ،وليس بفاعول لقلة نحو سلس وقلق . . . ويريد به صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مموها بالذهب . . . » (انوار التنزيل ج ١ ص ٥٥) .

(٢) استعمل ابن عربي كلمة تابوت بالمعنى « الأول » في كتابه اشارات القرآن - الاوراق التالية : - ٥٠ أ ، و٥٢ أ و٦٠ أ .

(٣) لم يزد جامي او بالي افندي على شرح ابن عربي التابوت بالناسوت شيئا . يقول جامي :
« فالتابوت ، بلسان الاشارة ناسوته اي صورته الانسانية » (شرح الفصوص ج ٢ ص ٣٠٨) .
يقول بالي افندي :
« (فالتابوت) اشارة الى (ناسوته) وهو الجسم العنصري الموسوي . . . (فرمى به) . . . (في اليم) . . . ان هذا الرمي اشارة الى النفس الانسانية التي القيت في تابوت البدن . . . »
(شرح الفصوص ص ص ٣٨٦ - ٣٨٧) .

(٤) انواع التوابيت خمسة وهي :
« توابيت الامر الواجب ، وتوابيت الامر المندوب ، وتوابيت الامر المبيح من حيث الايمان به ، وتوابيت النهي الواجب،وتوابيت النهي المكر وه » (ف ٢/ ٦٥٠) .

(٥) ان التوابيت (اي ظاهر النصوص التكليفية) مملوءة دراً وياقوتا (الدر : باطنها) . . . ولكن المكلف لا يعرف ذلك في هذه الدنيا . بل كان التكليف امراً فقط بحمل التوابيت بما تحوي عليه . فمحتوياتها مجهول بالنسبة له .

(٦) استعمل ابن عربي « التابوت » من حيث الصفة التي يعطيها لكلمة « خزانة » راجع « خزانة » .

(٧) هذا الموضع المعين والروضة المورقة ، اشارة الى الآخرة . لانها الموضع الذي ينتهي اليه التكليف .

(٨) ان اجر المؤمن على حمله التكليف ، الجواهر التي يحويها التكليف . اما « الدار » فهي فضل من الله ، يأتيه العبد احسانا منه .

(٩) يشير ابن عربي هنا الى حالة المؤمن الذي كشف له عن حقيقة التكليف ، فلم يعد التكليف شاقا على النفس والجسد بل العكس تندفع همته كما سنرى في النص .

(١٠) راجع « بشرّ » .

١٠٤ - تحتْ-التحْتية

في اللغة :

« التاء والحاء والتاء كلمة واحدة ، تحت الشيء ، والتحوت : الدّون من الناس » . (معجم مقاييس اللغة مادة « تحت ») .

في القرآن :

ورد لفظ « تحت » في اماكن كثيرة ولكن دون ان يخرج عن المعنى اللغوي السابق . فكان مقابلا للفوق : « لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » (٥/ ٦٦) .

عند ابن عربي :

التحت والفوق اشارتان متقابلتان لهما صبغة مكانية لذلك نبحثهما معا :

***

*** حين يضيف ابن عربي التحت والفوْق الى : الحق ، يستحسن ان نستحضر في اذهاننا مفهومه لنسبتين : الظاهر والباطن . فللفوق والتحت مرتبة الظاهر**

والباطن في فكر الحاتمي . وذلك ان الظاهر والباطن لا يميزهما كمرتبتين مستقلتين الا حقيقة الانسان[1] . كذلك الفوق والتحت لا معنى لهما الا بالانسان الذي له الوسط . يقول ابن عربي

« . . . ان الانسان خلقه الله عبداً فتكبَّر على ربه وعلا عليه ، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل بنفسه ، وهو قوله عليه السلام : لو دليتم بحبل لهبط على الله[2]. فأشار الى نسبة التحت اليه ، كما ان نسبة الفوق اليه في قوله : « يخافون ربهم من فوقهم » (١٦/ ٥٠) « وهو القاهر فوق عباده » (٦/ ١٨ - ٦١) فله [الله تعالى] : الفوق والتحت . ولهذا ما ظهرت الجهات الست الا بالانسان . . . » (فصوص ١/ ١٧١) .

يشرح بالي افندي (ت ٩٦٠ هـ) هذا النص من الفصوص قائلا :

« . . . فلا يظهر ان له الفوق والتحت الا بالانسان ، لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطاً بالاشياء من جميع الجهات . . . فظهر ان **الفوق والتحت** لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا . . . » .

***

*** كما يستعمل ابن عربي لفظي الفوق والتحت مضافين الى : العلم .**

يقول : علوم التحت وعلوم الفوق

يشير بعلوم الفوق الى الوهب . فكل علم موهوب هو من علوم الفوق .

ويشير بعلوم التحت الى الكسب . فكل علم مكتسب بالجد والاجتهاد فهو من علوم التحت .

يقول :

« ان العلوم على قسمين : **موهوبة**، وهو قوله تعالى : « لأكلوا من فوقهم » (٥/ ٦٦) وهي نتيجة التقوى . . . **ومكتسَبة** واليها الاشارة بقوله تعالى : « ومن تحت ارجلهم » (٥/ ٦٦) يشير الى كدّهم واجتهادهم . . . » (ف ٢/ ٥٩٤) .

« لأكلوا من فوقهم » (٥/ ٦٦) وهي علوم خارجة عن الكسب « ومن تحت

ارجلهم » (٥/ ٦٦) وهي علوم دخلت تحت الكسب . فهي من علوم التحت والفوق . . . » (ف ٢/ ٤٨٨) .

---

(١) راجع « ظاهر » و« باطن » .
(٢) راجع فهرس الاحاديث ، حديث رقم : (١٨) .

١٠٥ - ترجُمَان الحَق[1]

في اللغة :

« ترجم كلامه : فسرّه بلسان آخر . . . التُرجان والتَرجمان : المفسر للسان بلغة اخرى . . . وقد يراد بالترجمان المبلغ بلغة واحدة » (اقرب الموارد ص ٧٥) .

« الترجمان كعنفوان وزعفران . . . المفسر للسان »
(المحيط . الفيروزابادي . مادة « ترجمان ») .

في القرآن :

كلمة « ترجمان » ليست قرآنية،ولكنها وردت في الحديث الشريف بالمعنى اللغوي السابق :

« ما منكم أحد ، رجل الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان »
(المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي ج ٦ ص ٥٩) .

عند ابن عربي :

* **يقول الشيخ الاكبر :**

« اللسان:ترجمان الجنان . . . والجنان متسع الرحمان وهو له بمنزلة المكان،فما وسع الرب الا:القلب . فانت ترجمان الحق الى جميع الخلق . . . » (ف ٤/ ٣٦٣) .

الانسان اذن ،ليس مطلق انسان ،بل الانسان الخليفة[2] هو ترجمان الحق من حيث ان لسانه ترجمان قلبه الذي وسع الحق .

وقد استعمل الحاتمي لفظ الترجمان بالمعنيين اللغويين الواردين اعلاه ،

ـ فالانسان يترجم خطاب الحق في قلبه من لغة المعاني والاشارات الى لغة الخلق : لغة الالفاظ والحروف .

ـ والانسان يبلغ خطاب الحق الى الخلق . لان الحقيقة الانسانية هي الوحيدة التي قبلت الصورة الالهية وظهرت بالكمالات الاسمائية في الخلق[3] .

***

* الترجمان هو الواسطة . يقول ابن عربي :

«وقيل لموسى ـ عليه السلام ـ : «فاخلع نعليك » [١٢/٢٠] : اي قد وصلت المنزل فانه كلمه الله بلا واسطة ، بكلامه ـ سبحانه ـ بلا ترجمان . . . »

(ف السفر الثالث فقـ ١٨٠) .

---

(١) راجع معنى « ترجم » « وترجمان » عند الغزالي . كتاب الاب فريد جبر : في معجم الغزالي ص ٤٥ .

(٢) راجع « انسان خليفة » كما يراجع الفتوحات السفر الثاني فقرة ٥٢٠ .

(٣) راجع « صورة » .

---

١٠٦ ـ التَوبَة

في اللغة :

« التاء والواو والباء كلمةٌ واحدة تدل على الرجوع . يقال : تاب من ذنبه ، اي رجع عنه ، يتوب الى الله توبة ومتابا ، فهو تائب . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « توب ») .

في القرآن :

(أ) ورد الفعل « تاب » في القرآن بمعناه اللغوي ، مضافا الى فاعلين : الحق من جهة ، والانسان من جهة ثانية .

ـ وفي اضافته الى الحق اتبع بالحرف « على » :

« ثم تاب عليهم ليتوبوا الى الله وهو التواب الرحيم » (٩/ ١١٨) .

ـ وفي اضافته الى الخلق اتبع بالحرف « الى » :

« اني تبت اليك واني من المسلمين » (٤٦/ ١٥) .

(ب) **كما نلاحظ ان توبة العبد بين توبتين للحق : توبة ابتداء من الحق ، وتوبة جزاء من الحق**[1] .

« **ثم تاب عليهم ليتوبوا . . .** » (٩/ ١٨) .

انها توبة من الحق ، منّ بها على عبده ابتداء من غير ان يستحقها بفعل .

« الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم » (٢/ ١٦٠) .

توبة الحق في هذه الآية جزاء توبة العبد وعمله الصالح .

(ج) **اما اسم الفاعل من التوبة . فقد ورد بصيغة مشددة : توّاب وهي كما يقول علماء النحو صيغة المبالغة . وقد اضافه التنزيل العزيز الى الحق فقط . ولم يشر الى الخلق الا بصيغة الجمع :**

« فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التوّاب الرحيم » (٢/ ٣٧) .

« ان الله يحب التوّابين ويحب **المتطهرين** » (٢/ ٢٢٢) .

عند ابن عربي[2] :

* **ناقش الشيخ الاكبر مقالات المتقدمين في التوبة ، فاخذ منها ما وافق نظرته ، وردّ بمنطق تعليلي ما ينافي حقائقه وفلسفته .**

ثم في قفزة ثانية ، تخطى كل المفاهيم الاولى في نظرتها الخلقية السلوكية ، الى نظرة انطولوجية في التوبة . يقول ابن عربي :

« وحدّها [التوبة] : ترك الزلة في الحال . والندم على ما فات ، والعزم على انه لا يعود لما رجع عنه ، ويفعل الله بعد ذلك ما يريد[3] . فأما ترك الزلة في الحال فلا بدّ منه، واما الركن الثاني وهو الندم[4] على ما فات : وهو عند الفقهاء الركن الاعظم . . . فالعارفون: آدميون[5]، يسألون من ربهم ان يتوب عليهم . وحظهم من التوبة : **الاعتراف والسؤال** لا غير ذلك . . . فان الرجوع الى الله بطريق العهد **وهو لا يعلم ما في علم الله**، فيه خطر عظيم ، فانه ان كان قد بقي عليه شيء

من مخالفة فلا بدّ من نقض ذلك العهد ، فينتظم في قوله «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » (٢/ ٢٧) ، فلم ير اكمل معرفة من آدم عليه السلام حيث اعترف ودعا،وما عهد مع الله توبة عزم فيها انه لا يعود،كما يشترطه علماء الرسوم في حدّ التوبة . . . فان في العزم سوء ادب مع الله بكل وجه[٦] . . »
(فتوحات ٢/ ١٣٩ ـ ١٤٢) .

التوبة اذن هي اعتراف بالذنب وسؤال المغفرة دون عهد او عزم بعدم العودة اليه[٧] .

* * * ١

*** ان « التوبة » تفترض « الذنب » الذي بدوره يفترض « فعل العبد التائب » .**

وهذا الافتراض يناقض مبادىء ابن عربي في « وحدة الفاعل » . فهو يرى ان الفاعل الحقيقي الوحيد لكل فعل في العالم هو:الحق[٨] .

اذن : التوبة ان لم تكن « اشراكا » يثبت فيه العبد فعله بجانب وجود الحق وفعله ، فهي على الاقل تقاربه ،ولذلك يعرّف التوبة بانها : التبري من الحول والقوة بحول الله وقوته . يقول ابن عربي :

« . . . يوم التغابن [يوم القيامة] فيقول فاعل الشر : يا ليتني فعلت خيراً ، ويقول فاعل الخير : يا ليتني زدت . والعارف لا يقول شيئا فانه ما تغيرّ عليه حال كما هو في الدنيا كذلك هو في الآخرة،اعني من شهوده ربه **وتبرّيه من الملك والتصرف فيه**،فلم يقم له عمل مضاف اليه يتحسر على ترك الزيادة منه وبذل الوسع فيه . . . فالتوبة المشروعة : هي التوبة من المخالفات ، **والتوبة الحقيقية :هي التبري من الحول والقوة** بحول الله وقوته . . .»(فتوحات ٤/ ٤٩) .

* * *

*** يأخذ ابن عربي التوبة بمعناها اللغوي اي الرجوع . ولكنه ليس رجوعا من حال الى حال كما يراها المتقدمون ،مثلا : من حال المخالفة والمعصية الى حال الطاعة . . . بل رجوع بالوجود ،فالعبد يرجع الى الحق بوجوده : « تاب الى الله » بمعنى « رجع الى الله » في كل حال سواء كان مخالفة او موافقة .**

اذن ،لم يربط الشيخ الاكبر التوبة بالذنب[٩] . فالتوبة عنده رجوع بالوجود

الى الحق في كل حال . وهذا حاصل في الكون سواء شعر به الشخص ام لم يشعر نظرا للقرب الالهي . فالتائب هو من يشعر بهذا الرجوع الوجودي الى الحق ولو كان في حال مخالفة . يقول ابن عربي :

«اعلم، وفقك الله انه من كان صفته «وهو معكم اينما كنتم» [٤/٥٧]«وهو بكل شيء محيط»[٥٤/٤١] . و« الم يعلم بان الله يرى» [٩٦/١٤]...« ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » [٥٠/ ١٦] « ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون » [٥٦/ ٨٥] **فلا يتوب الا من لا يشعر ولا يبصر هذا القرب** ... ان الله يحب التّوابين اليه في كل حال من خلاف ووفاق ... فلا تصح توبة فانها رجوع ،ولا يكون رجوع الا من مفارقة لأمر يرجع اليه ،والحق على خلافه ... »
(فتوحات ٢/ ١٤٣ - ١٤٤) .

« **التوبة امر لازم دائم الوجود** » (فتوحات ٤/ ١٢٧) .

---

(١) وذلك حسب تعبير الشيخ الاكبر : توبة جزاء - توبة امتنان (راجع منّة) .

(٢) ان مراجع « التوبة » قبل ابن عربي لا تكاد تحصى ، وذلك انها من المواضيع التي حظيت باهتمام الفقهاء وعلماء الكلام والمتصوفة .

فمن اراد الاستزادة من موضوعها فليراجع :

من الناحية الكلامية :

- غاية المرام في علم الكلام . الآمدي : فهرس المصطلحات والمسائل : التوبة (تحديد معناها . وجوبها عقلا عند المعتزلة ، وجوب قبولها على الله عندهم ...) .
- كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل . ابن حزم . ج ٤ ص ص ٦١ - ٦٢ .
- مذاهب الاسلاميين : عبد الرحمن بدوي ط . دار العلم للملايين بيروت ج ١ ص ص ٣٧٦ - ٣٧٩ .
- الارشاد . الجويني ص ص ٤٠٣ - ٤١٠ ،
- تأويلات اهل السنة لابي منصور الماتريدي تحقيق ابراهيم عوضين القاهرة ١٩٧١ م . ج ١ ص ص ١٢٨ - ١٣٠ .

من الناحية الصوفية :

- لطائف الاعلام . مادة توبة : التوبة من التوبة ، توبة التحقيق ، التوبة المحمدية ، التوبة الخاصة لمحمد ﷺ ، التوبة من الزهد ، التوبة من الطاعة ، التوبة من التوكل .

- تنبيه الغافلين - السمرقندي . المطبعة الشرقية ١٣٢٢ هـ . ص ص ٣٥ - ٣٩ ،
- طبقات الصوفية . السلمي كشاف المصطلحات الصوفية مادة « توبة » ،
- طبقات الاولياء . ابن الملقن . كشاف اصطلاحات الصوفية . مادة « توبة » .
- الرعاية لحقوق الله . المحاسبي . دار الكتب الحديثة . تحقيق عبد القادر احمد عطا . الطبعة الثالثة ، ١٩٧٠ م . ص ص ٦٨ - ٧١ وص ص ٨١ - ٨٣ ،
- كتاب مختصر في التوبة . القشيري نشر الدكتور قاسم السامرائي . مجلة المجمع العلمي العراقي . المجلد السابع عشر ١٩٦٩ م . ص ص ٢٧٨ - ٢٨٤ . ويقع الكتاب في سبعة فصول .
- الرسالة القشيرية . ص ٤٥ .
- الغزالي : روضة الطالبين ص ١١٨ . منهاج العابدين . ص ١٠ - احياء علوم الدين المكتبة التجارية الكبرى . مصر - الجزء الرابع كتاب التوبة ص ص ٢ - ٦٠ ،
- قوت القلوب . لابي طالب المكي . مطبعة البابي الحلبي ١٩٦١ م . « فصل ذكر فروض التوبة وشرح فضائلها » ص ص ٣٦٤ - ٣٩٤ ،
- اللمع الطوسي . ص ص ٦٨ - ٦٩ ، بعنوان « باب مقام التوبة » .
- عوارف المعارف . السهروردي . الباب الستون « قولهم في التوبة » ص ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .
- مجلة المشرق - بيروت ١٩٦٧ . كتاب كشف الغايات لابن عربي ص ص ٤٨٤ - ٤٨٥ بعنوان « (شرح) تجلي المعاملة » .

كما يراجع :

- Passion: Table des termes Techniques art: Tawbah : ماسينيون
- Essai P. 266

(٣) يشير ابن عربي هنا الى ان فعل العبد تابع لارادة الحق وليس لارادته هو مهما ندم وعزم على الا يعود الى الذنب .

(٤) لعل من اغرب ما ذهب اليه ابن عربي مما يخيف الفقهاء ، ويدعو المؤمن العادي الى التوقف ، كلامه في : الندم على ما فات من فعل الكبائر . يقول في توسيع الركن الثاني من اركان التوبة :

« . . . فمنهم [من اصحابنا (ابن عربي)] من يندم على ما فاته من الاستغفار عقب كل ذنب ، ومنهم من يرى الندم على ما فاته من الوقت ، ومن الناس من يرى الندم على ما فاته من الطاعة في وقت المخالفة ، **ومن الناس من يرى الندم على ما فاته من فعل الكبائر في** وقت المخالفة لانه يشاهد **التبديل** كل سيئة بما يوازيها من الحسنات . . . فالحسنة كشخص جميل في غاية الجمال لا بزة عليه ، وشخص جميل مثله في غاية الجمال [= السيئة] طرأ عليه وسخ من غبار فنظف من ذلك الوسخ العارض ، فبان جماله ثم اكتسى بزة حسنة فاخرة **تضاعف بها جماله وحسنه ففاق الاول حسنا** . . . » (فتوحات ٢/ ١٤٠ - ١٤١) .

(٥) العارف في توبته ينتسب الى ابيه « آدم » الذي اعترف بذنبه وسأل ربه المغفرة دون عهد او عزم بعدم العودة الى الفعل .

(٦) يقول ابن عربي :

« التوبة : اول منزل من منازل السالكين واول مقام من مقامات الطالبين،وحقيقة التوبة في اللغة الرجوع والمراد في الشرع الرجوع عما لا يرضاه الله تعالى . **وللتوبة ثلاث شرايط** : الندامة على ما عمل من المعاصي ، وترك الذلة في الحال والعزم الاّ يعود اليها ابدا . فمن تاب ثم اتفق نقض توبته ، ثم تاب فقبلت توبته ثانياً وثالثاً الى غيرنهايةما دامت لتوبته الشروط الثلاثة المذكورة » (كتاب الارشاد . مخطوط الاحمدية . حلب . رقم ٧٩٧ ورقة ١٥٠ ب) .

يقرر ابن عربي في هذا النص الشرط الثالث للتوبة الذي كان قد استبعده لما يحويه من سوء ادب مع الحق ، ولعل السبب في ذلك انه هنا لا يناقش حد التوبة وشروطها بقدر اهتمامه بشرح اسم « التواب » في نسبته الى العبد والمعبود : ففعل التوبة من العبد فعلا متكررا مستمرا الى ما لا نهاية يقابله قبول التوبة من الحق قبولا متكررا مستمرا .

(٧) ان العودة الى الذنب لا تتفق ونظرة ابن عربي بالخلق الجديد . فالانسان لا يعود الى الذنب بل يعود الى مثله (انظر الفتوحات ج ٢ ص ١٤٢) .

(٨) نلاحظ ان ابن عربي يظل منسجما مع نظرته الوجودية الى الكون بل اكثر من ذلك،نراه يدخل كل التقسيمات المعتمدة في الفكر الانساني (الاخلاق او الخير- والجمال . . .) في بوتقتها ملغيا بذلك صفاتها الذاتية المميزة . فكل مضمون يمت الى الخير او الجمال بصلة يتحول الى مفهوم وجودي لا علاقة له بالقوانين الخلقية المتوارثة .

ولو كنا هنا في مجال دراسة نظريات الشيخ الاكبرلبينا ما يتضمنه موقفه هذا من تشابه عميق وغريب مع موقف الفلاسفة الوجوديين المعاصرين (Les existentialistes) .

(٩) قال ابن عربي في الرسالة الغوثية . مخطوط الظاهرية ، رقم ٦٨٢٤ ورقة ٨٠ ب « قلت : [يا رب] أي توبة أفضل عندك ، قال : **توبة المعصومين** . . . » .

١٠٧ - تاج الملك

في اللغة :

« التاج معروف ، والجمع اتواجٌ وتيجان ، والفعل التتويج . . . والعرب تُسمّي العمائم التاج . وفي الحديث : العمائم تيجان العرب »

(لسان العرب مادة « توج »)

في القرآن :

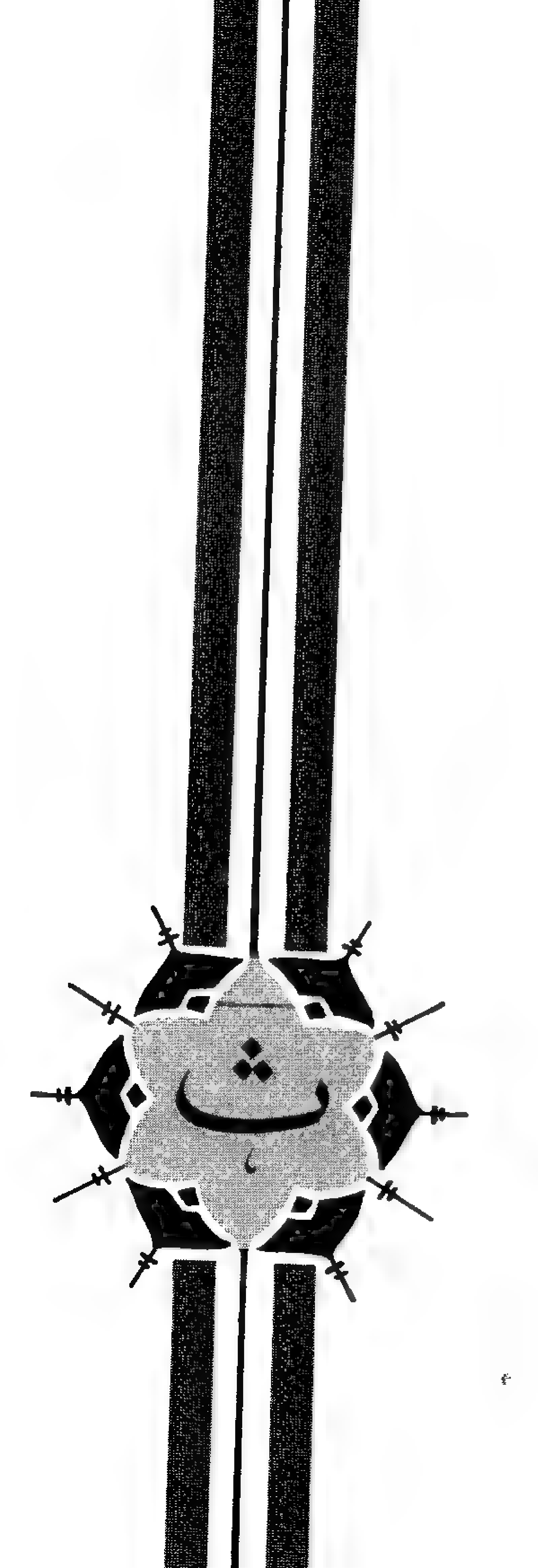
لم يرد المفرد في القرآن .

عند ابن عربي :

« . . . تاج الملك : علامة الملك وتتويج الكتاب السلطاني : خط السلطان فيه . والوجود كتاب مرقوم[1] يشهده المقربون ويجهله من ليس بمقرب . **وتتويج هذا الكتاب انما يكون بمن جمع الحقائق كلها** . وهي علامة موجوده . **فالانسان الكامل** الذي يدل بذاته من أول البديهة على ربه هو : تاج الملك . . . ولهذا خص بعلم الاسماء كلها وبجوامع الكلم . . . » [ف ٢/١٠٤] .

---

(١) انظر « كتاب مرقوم » .



١٠٨ ـ الثبُوت

المرادفات : **العدم الثبوتي[١] ، المعدوم ، عدم الامكان[٢] .**

راجع « عين ثابته » . « العدم الامكاني » .

(١) راجع فصوص ١/ ٢٠٣ .

(٢) راجع الفتوحات ج ٤ ص ٣٧٠ .

١٠٩ ـ الإثبَات

انظر « **المَحو** »

١١٠ ـ التَثلِيثُ

في اللغة :

« الثاء واللام والثاء كلمة واحدة . وهي في العدد ، يقال اثنان وثلاثة . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « ثلث ») .

في القرآن :

ورد الاصل « ثلث » في القرآن للاشارة الى عدد :

« قال آيتك الا تكلم الناس ثلاث ليال سويا » [١٩/ ١٠] .

« ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم » [٥٨/ ٧] .

وفي اشارتها الى العدد ، لم يصح اطلاقها على الحق الذي له التوحيد والوحدة :

« لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة »[١] [٥/ ٧٣] .

عند ابن عربي :

لفهم فكرة التثليث عند الشيخ الاكبر ، ومكانتها من فلسفته ، لن نقارنها بمثيلتها ، في المسيحية كما فعل غيرنا من الباحثين[٢] . بل سنكتفي باستحضار مفهوم « التربيع » :

فالتثليث هو أصل الخلق ومبدأ النتاج على كل المستويات الوجودية : الحسية والمنطقية والمعنوية . . . كل خلق لن يكون الا اذا استوفى شروط التثليث : فالتثليث أصل وجود المخلوق في مقابل « التربيع » [الذي يقوم عليه كيان المخلوق] .

يقول ابن عربي :

« . . . ان الامر مبنى في نفسه على الفردية ولها التثليث ، فهي من الثلاثة فصاعدا .

فالثلاثة اول الافراد . وعن هذه الحضرة الالهية وجد العالم . فقال تعالى : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » [١٦/ ٤١] وهذه **ذات ، ذات ارادة وقول** . . . ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا في ذلك الشيء ، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود ، وهي : **شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكوِّنه بالايجاد** . فقابل ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجِدِها ، وسماعه في موازنة ارادة موجده ، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين قوله كن . . . فقام اصل التكوين على التثليث اي من الثلاثة من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق ، **ثم سَرَى ذلك . . . فاصل الكون التثليث** . . . » (فصوص ١/١١٥-١١٧) .

« . . . ان الاحد لا يكون عنه شيء البتة . . . ولا يكون عن الاثنين شيء اصلا ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض ويكون هو الجامع لهما، فحينئذ يتكوّن عنهما ما يتكوّن بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه . . . **فيسري التثليث في جميع الامور لوجوده في الاصل** » . (فتوحات ٣/ ١٢٦) .

« فلا يكون امر الا عن امرين ، ولا نتيجة الا عن مقدمتين . . . »
(فتوحات ١/ ٥) .

التثليث اذن مبدأ الخلق والنتاج[٣] ،كان في الاصل ،[تثليث الحق[٤] في مقابل تثليث الخلق] ولذلك فهو يسري في كل نتاج في العالم . لان كل اول يسري[٥] في كل ما هو دونه ،فيظهر في جميع ما يذكره ابن عربي عن : الحب ،والنتاج في عالمي الكائنات والمعاني[٦] .

(١) يقول ابن عربي :

« . . . ما كفر القائل بالثلاثة وانما كفر بقوله ان الله ثالث ثلاثة ، فلو قال ثالث اثنين لاصاب الحق . . . ما ظنك باثنين [محمد ﷺ وابي بكر] الله ثالثهما يريد ان الله عز وجل حافظهما يعني في الغار في زمان هجرة الدار . . . » (فتوحات ٤/ ٣٧٠) .

(٢) افاض ابو العلا عفيفي في شرح تثليث ابن عربي في ضوء الفلسفة المسيحية ، يقول في ارجاعه فكرة التثليث الى اصلها المسيحي :

« تلعب فكرة التثليث دورا هاما جدا في فلسفة ابن عربي ، وغريب حقا ان يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين ، فلِمَ لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها ما دام في استطاعته ان يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود ؟ » (فصوص ٢/ ١٣٢ - ١٣٣) .

كذلك يقول :

« ويكفي لظهور اثر المسيحية في هذه النظرية الاسلامية وجود فكرة التثليث (Trinity) فيها من اولها الى آخرها . . . » (نظريات الاسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الآداب ١٩٤ ص ٦٨) .

لقد أخذ ابو العلا عفيفي بتشابه الالفاظ ، وكان الأولى به ان يتعمق في نظرة ابن عربي بما يتناسب والمستوى العلمي الذي مارس فيه ابحاثه في الشيخ الاكبر .

لقد كنا ننتظر ان يضع عفيفي « التثليث » في مكانه من **نظرية متكاملة في العدد** عند ابن عربي فلقد لعب « العدد » دورا هاما في فلسفته اسوة بالدور الذي لعبه في الفلسفة اليونانية ولو سلمنا جدلا مع ابي العلا ان التثليث استقاه من المسيحية فمن اين استقى الوحدة ، والتثنية ، والتربيع . . . وغيره ؟

كل عدد له دوره في ميتافيزيقية الشيخ الاكبر : فالواحد هو قطب ومحور نظرياته في الوجود . والعدد « ٢ » لعب دورا هاما في شرح وجهي الحقيقة الواحدة . والعدد « ٤ » فسر على اساسه قيومية الاشياء ، والعدد « ٥ » للحضرات ، وهكذا . . .

ونشير الى ان عفيفي استعمل لفظ ثالوث الحق (فصوص ٢/ ١٣٣) للاشارة الى التثليث في الحق . وهذا لفظ لم يستعمله ابن عربي بل استعمل لفظ « فردية » فالاولى ان نقول « فردية الحق . . » .

(٣) يراجع بخصوص التثليث عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٣ ص ١٢٩ ، ١٧٢ ، ٤٩٦ (تثليث الرحمة) .
- الفتوحات ج ١ ص ٣٩ .
- الفتوحات . السفر الثاني فقرة ١٦٧ (التثليث في البسملة) .
- فصوص الحكم ج ١ ص ص ١١٥ - ١١٧ - ص ٢١٤ .

(٤) ان الواحد في مقام احديته عقيم ، فللانتاج لا بد من « تثليث » . تلك نظريته في العدد « ثلاثة » تنطبق على كل انتاج وخلق . وليس « تثليث الحق » سوى وجه من وجوهها الموجودة في كل خلق ، وربما تثليث الحق هذا دفع ابا العلا عفيفي الى مقارنة نظرية ابن عربي في الرقم « ٣ » بفلسفة المسيحية في الثالوث . ولكن ثالوث المسيحية محدد الاشخاص والهدف ولا علاقة له بالخلق والانتاج . في حين ان تثليث شيخنا الاكبر ينسحب على كل خلق وانتاج .

كما ان نظرته في الواقع الى التثليث عكس النظرة المسيحية ، فالاخيرة توحد الاقانيم الثلاثة ، بينما ابن عربي يثلث الواحد .

يقول :

« تثلث محبوبي ، وقد كان واحدا » [ترجمان الاشواق ص ٤٦] .

فالحق الواحد في مقام الخلق تثلّث للانتاج .

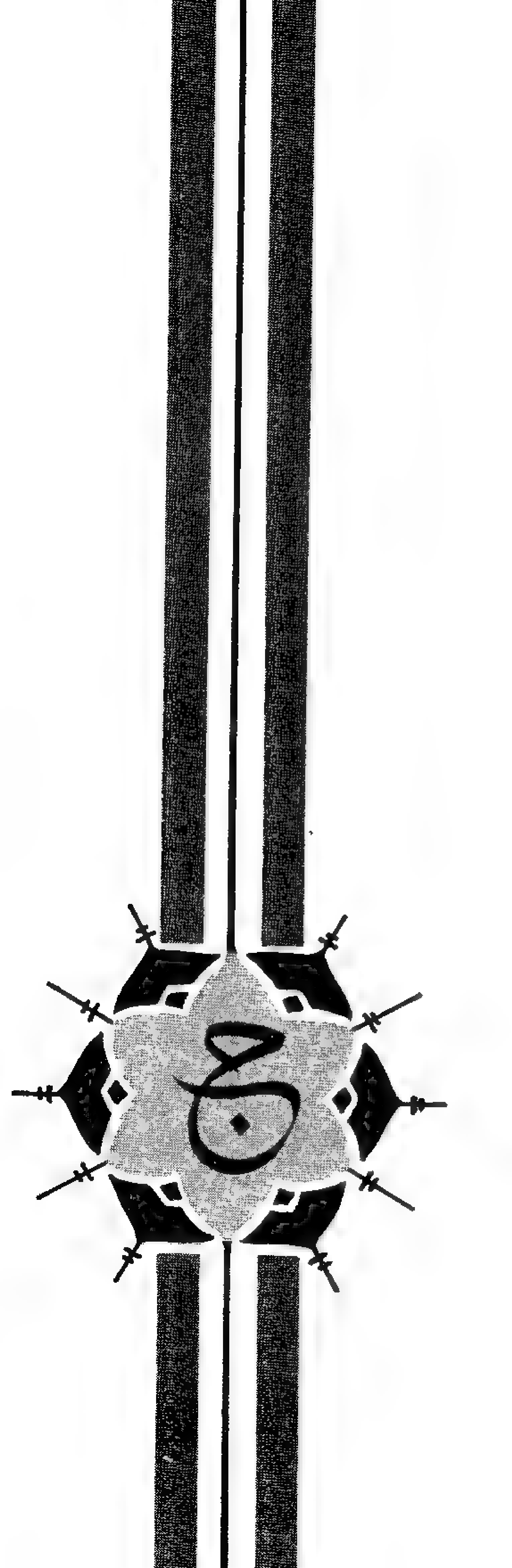
راجع فيما يتعلق بالتثليث كما راه عفيفي ، عند ابن عربي والمسيحية :

ـ نظريات الاسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الاداب ١٩٣٤ ص ص ٦٨ ـ ٦٩ ،

ـ فصوص الحكم ج ٢ ص ص ١٣٢ ـ ١٣٤ ،

(٥) راجع « اول » .

(٦) في عالم المعاني للحصول على نتيجة لا بد من ازدواج مقدمتين تحدث بينهما حركة يعبر عنها بالنكاح . راجع « نكاح » .



١١١ ـ جبْريـل

انظر « وحي »

١١٢ ـ جَـرَس

في اللغة :

« الجيـــم والراء والسين من اصل واحد ، وهو من الصوت ، وما بعد ذلك فمحمول عليه .

والجرس : الذي يعلّق على الجمال . وفي الحديث « لا تصحب الملائكة رفقة فيهـا جرس » ويقـال جَرَسْتَ بالكـلام اي تكلمـت به . واجـرس الحَليْ : صوَّت » . (معجم مقاييس اللغة مادة « جرس ») .

في القرآن :

هذا المفرد غير وارد في القرآن

عند ابن عربي :

الجرس هو الكلام المجمل ،اي الكلام من مقام الاجمال في مقابل التفصيل . ولا يعطينا ابن عربي الوجه الذي دعاه الى تسمية الكلام المجمل بالجرس ،لذلك لم يبق الا ان نتكهن بوجه الشبه بين الجرس والاجمال من خلال « صلصلة الجرس » الحديثية .

وصلصلة الجرس ترجعنا الى الوحي الذي يرجعنا الى القرآن ، فنـرى ان « الفاتحة » هي « ام الكتاب » لأنها تجمل ما فصله الكتاب ،اي القرآن . . . لذلك الجرس هو الكلام المجمل على شاكلة اجمال الفاتحة للقرآن[1].والجدير بالذكر ان الاجمال هنا بعيد عن اي ابهام او غموض،بل يتطلب التفصيل ليس الا .

يقول ابن عربي :

« الجرس كلام مجمل[2] والجرس باب مقفل ، فمن فصّل مجمله وفتح مقفله اطلع

على الامر العجاب ، والتحق بذوي الالباب وعرف ما صانه القشر من اللباب »
(ف ٤/ ٣٣٤) .

---

(١) راجع « ام الكتاب » .
(٢) راجع الاصطلاحات ص ٢٩٤ .

١١٣ ـ تجْرِيد

انظر « **تفريد** »

١١٤ ـ الجُوع

في اللغة :

« الجيم والواو والعين، كلمة واحدة ، فالجوع ضد الشبع »
(معجم مقاييس اللغة مادة « جوع ») .

في القرآن :

وردت كلمة « جوع » بالمعنى اللغوي السابق :

« فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي اطعمهم من جوع » (١٠٦/ ٤) .

عند ابن عربي :

يعترف ابن عربي بالجوع ركناً من اركان المجاهدة ، ولكنه لا يلبث بنظرة موضوعية علمية الى عواقب الجوع ان يتجنبه دون الوقوع في تخمة نقيضه [الشبع] . يقول ابن عربي :

(١) « الجوع احد اركان المجاهدات ، وفيه تصفية القلب ، وكسر النفس عن الشهوة . . . قال يحي بن معاذ الرازي : لو كان الجوع يباع في السوق . . . ينبغي لطلاب الاخرة اذا دخلوا السوق ان لا يشتروا غيره[1] »
(رسالة الارشاد ـ ورقة ١٥١ ب) .

(٢) « . . . الجوع ليس مطلوباً لك [العبد] . . . ولكن ان كان الجوع اذا قام

بك اعطاك من الصفاء والرقة واللطافة والتحقق بالعبودة . . . فانت طالب له غير مستغن عنه ، فان اعطاك الشبع ما اعطاك الجوع من كل ما ذكرناه،فقد استغنيت بالشبع عن الجوع ، اذ **الجوع ليس مطلوبا لنفسه** . . . ولذلك كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجوع ويقول : انه بئس الضجيع . . . وهذا مذهبنا ، وللجوع حدّ ومقدار . . . » (فتوحات ٢/ ٦٥٨) .

كما يقول ايضا :

« واما اللطيفة الروحانية التي تتنعم بالعلوم الالهية فليس هذا [الجوع] بابها ، وانما بابها قطع الشواغل وترك الفضول وتعلق الهمة بالله تعالى . وانما حملهم على الجوع ان تضعف القوى فيقل فضول النفس بهذا السبب . وقد رأيت الرجل[٢] اذا قوي تَرِد عليه الموارد الالهية في **شبعه وجوعه** . . . فلو كان الجوع شرطا لما صحّ زواله ، ولكان الوارد يتوقف على عدم الشرط . . . »

(وسائل السائل ص ٥٥) .

وهكذا نلاحظ ان ابن عربي لم يتوقف عند الجوع كشرط ضروري من شروط الطريق كما قرره فكر أسلافه[٣] . بل نظر الى الجوع وسيلة لها فوائدها ولها مضارها (الصحية والفكرية) ،ولها ممارسة خاصة (المريد دون الاربعين)[٤] من خلال نسبيتها (حدّ الشبع نسبيٌ عند الافراد) .

---

(١) هذا الموقف من الجوع هو من جملة الاغاليط التي ينسبها الحاتمي للطائفة . انظر الفتوحات ج ٢ ص ٦٥٨ .

اما بخصوص قول يحي بن معاذ انظر اللمع ص ٢٦٩ .

(٢) انظر « رجل »

(٣) « واركان الطريق اربعة اشياء : الجوع والعزلة والسهر وقلة الكلام . . . وكان ابو القاسم القشيري رحمه الله تعالى يقول : « انما اساس باب الطريق الجوع ، لانهم لم يجدوا ينابيع الحكمة تحصل لهم الا به » . . . وكان ابو عثمان المغربي . . . يأكل كل ستة اشهر اكلة واحدة . . . وكان سهل بن عبد الله التستري لا يأكل الا بعد خمسة عشر يوما ، ويقول : « لما خلق الله الدنيا جعل في الجوع العلم والحكمة ، وجعل في الشبع الجهل والمعصية . . »

(الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية الشعراني ج ١ ص ص ٥٦ - ٥٧) .

كما يراجع « علم القلوب » لابي طالب المكيّ - تحقيق عبد القادر عطا ص ص ٢١٤ - ٢٢٠ ،

(٤) انظر « وسائل السائل » ص ٥٦ - ٥٧ ،

١١٥ ـ جَلِيسُ الحَق

مرادف : **جليس الله**

في اللغة :

« الجيـم واللام والسين كلمة واحدة واصل واحد وهو الارتفاع في الشيء .

يقال جلس الرجل جلوساً وذلك عن نوم واضطجاع »

(معجم مقاييس اللغة مادة جلس)

في القرآن :

ورد الاصل « جلس » في القرآن في مكان واحد بصيغة اسم محل « مجلس » : موضع الجلوس

« واذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا » (٥٨/١١) .

عند ابن عربي :

ان « الذكر » اذا تخطى صورته اللسانية ليعمّ « الذاكر » ، أوصل موضوعه الى حال حضور مع « المذكور » ، فالذاكر للحق يصل بذكره الى الحضور في حضرة الحق من حيث « الاسم المذكور » . وعندما يصل الذاكر الى حضرة الحق ، يجلس معه مدة ذكره ، فهو : جليس الحق[1] . يقول ابن عربي :

« لان اهل الذكر هم جلساء الحق . . . فعلى قدر ذكره [الذاكر] يكون الحق دائم الجلوس معه . . . فكل ذاكر لا يزيد علما في ذكره بمذكوره فليس بذاكر. وان ذكر بلسانه لان الذاكر هو الذي يعمّه الذكر كله ، فذلك هو جليس الحق[2] . . . »

(فتوحات ٣/ ٤٥٧) .

« فان الذاكرين . . . جلساء الله من حيث الاسم الذي يذكرونه به . . . »

(فتوحات ٣/ ٤٧٤) .

« الذاكرون الله ، الله جليسهم . . . فانتم جلساء الحق . . . »

(فتوحات ٤/ ٣٣٤) .

« لما كان رسول الله ﷺ يذكر الله على كل احيانه ، والله جليس من يذكره ، فلم يزل رسول الله ﷺ جليس الحق دائما . . . » (فتوحات ٤/ ١٨٤) .

اذن الذاكر هو جليس الحق ،وحيث ان التنزيل العزيز اكّد ان الحق يذكر من يذكره « فاذكروني اذكركم » [٢/ ١٥٢] اصبح الحق كذلك : جليس الذاكر .

يقول ابن عربي :

« ما بأيدينـا من الحق الا الذكر ولذلك قال : أنا جليس من ذكرني . . »

(ف ٤/ ٤٤١) .

---

(١) اشار الحديث الشريف الى مجالسة الانسان للقرآن ، ومجالسته لربه الجبار .

انظر فهرس الاحاديث: حديث رقم (١٩) .

(٢) وردت عبارة « جليس الله » في طبقات الصوفية للسلمي ضمن حديث لابراهيم بن ادهم، ولكنها لم تأخذ هذا المعنى الاصطلاحي ، يقول :

« يا غلام ! اياك ـ اذا صحبـت الاخيار . . . ـ ان تغضبهـم عليك ، فان الله يغضـب لغضبهم ، ويرضى لرضاهم . وذلك ان الحكماء هم العلماء ، وهم الراضون عن الله عز وجل اذا سخط الناس ، وهم جلساء الله غدا ، بعد النبيين والصديقين » (ص ص ٣٢-٣٣) .

١١٦ ـ الجَـلال

انظر « **صفة** »المعنى الاخير اي الرابع .

١١٧ ـ التجَـلّي

مرادفـا ت : **الفيض ـ الظهور ـ التنزل ـ الفتح .**

في اللغة :

« الجيم واللام والحرف المعتل اصل واحد ، وقياس مطرّد ، وهو انكشـاف الشيء وبروزه . . . ويقال تجلى الشيء ، اذا انكشف . . . ويقولـون : هو ابـن جلا ، اذا كان لا يخفى امره لشهرته . . . » (معجم مقاييس اللغة ـ مادة « جلو ») .

في القرآن :

ـ وردت صيغة « تجلي » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق .

« والليل اذا يغشى ، والنهار اذا تجلى » [٩٢/ ٢] .

ـ اما تجلي الحق ،فلم يرد في القرآن نصّ يثبته للخلق . بل حين طلب موسى عليه السلام من ربه ان يراه احاله على الجبل ، والاشد من ذلك ، ان الحق تجلى للجبل وليس لموسى[١] .

اذن ،لم يرد نص قرآني واضح بتجلي الحق للبشر ، فالتجلي الالهي للبشر كالخطاب الالهي لا يكون الا في حجاب الصور الكونية .

« فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخرّ موسى صعقا » (٧/ ١٤٣) .

عند ابن عربي[٢] :

يتسرب لفظ« التجلي » الى كل البنيان الفكري لشيخنا الاكبر ،ويتداخل مع نظرياته كافة ، بل هو العماد الذي يبني عليه فلسفته في وحدة الوجود : اذ بالتجلي يفسر : الخلق[٣] ـ وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة[٤] دون ان تتكثر الوحدة الوجودية ـ والمعرفة العلمية الصوفية . . .

وسنفرّع « التجلي » شقين . نسميها اسوة بالجامي : التجلي الوجودي[٥] ـ والتجلي الشهودي[٦] او بالعلمي العرفاني .

***

* التجلي الوجودي[٧] :

ان العالم باسره هو صور التجلي الالهي من حيث الاسم الظاهر . ان الحق يتجلى في الاشياء[٨] اي يظهر فيها فيمنحها بهذا التجلي : الوجود[٩] ـ وهذا التجلي : دائم مع الانفاس في العالم[١٠] ، واحد يتكثر في مظاهره[١١] لاختلاف استعداد المتجلي فيه . يقول ابن عربي :

« . . . وتجلي الحق لكل من تجلى له من اي عالم كان من عالم الغيب اوالشهادة ، انما هو من الاسم الظاهر[١٢] ، واما الاسم الباطن فمن حقيقة هذه النسبة انه لا يقع فيها تجل ابدا[١٣] لا في الدنيا ولا في الآخرة » (فتوحات ١/ ١٦٦) .

« وان العالم ليس الا تجليه [تجلي الحق] في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه[١٤] ، وانه [الحق] يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الاعيان وأحوالها . . . » (فصوص ١/ ٨١) .

« والتجلي الالهي يكسب الممكنات الوجود[١٥] . . . » (فتوحات ٣/ ٨٠) .

« . . . فله تعالى التجلي الدائم العام في العالم على الدوام[١٦] وتختلف مراتب العالم فيه لاختلاف مراتب العالم في نفسها ، فهو يتجلى بحسب استعدادهم »
(فتوحات ٢/ ٥٥٦) .

« فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين : هكذا هو التجلي الالهي »
(فصوص ١/ ١٧٠) .

« والمؤثر واحد والتأثير **مختلف بحسب القوابل** كما ترى النفخة الواحدة: تطفيء السراج وتشعل الحشيش الذي فيه النار . . . » (بلغة الغواص . ورقة ٣٥) .

***

*** التجلي الشهودي** : او العلمي العرفاني .

ان التجلي هنا يتصل بطبيعة المعرفة من حيث انه نوع من انواع الكشف يُفْني المتجلي له ويورثه علما ، بل لا يصح العلم بالله عند ابن عربي الا عن طريقه ـ وهو واحد يتنوع باستعداد المحل . يقول ابن عربي :

(١) « . . . فلم يبق **العلم الكامل الا في التجلي الالهي** وما يكشف الحق عن اعين البصائر والابصار من الاغطية فتدرك الامور قديمها وحديثها ، على ما هي عليه في حقائقها واعيانها » (فصوص ١/ ١٣٣) .

« اعلم ان من الكشف ما هو عقلي . . . ومنه ما هو رباني وذلك **بطريق التجلي** ، وهذا النوع يتعدد بتعدد الحضرات الاسمائية . فان للحق تجليات من كل حضرة من الحضرات الاسمائية ، واعلاها وهو التجلي الالهي الجمعي الاحدي يعطي المكاشفات الكلية وفوقها التجلي الذاتي[١٧] . . . »
(انشاء الدوائر ص ٣٥) .

« التجلي . . . ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب . . . »
(فتوحات ٢/ ١٣٢) .

(٢) « ان علومنا غير مقتنصة من الالفاظ . . . بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء[١٨] بالوجود فتقوم المعاني مثلا وغير مثل،

على حسب الحضرة التي يقع التنزل فيها . . . »

(كتاب المسائـل . ط . حيدر آباد . ص ص ٦ ـ ٧) .

« التجلي[١٩] . . . اذا أبقاك لا يعول عليه » (رسالة لا يعول عليه . ص ١٨) .

(٣) « . . . والتجلي[٢٠] لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي . . . انك ما ادركت الا بحسب استعدادك . . . »

(فصوص ١/ ١٣٤) .

---

(١) انظر شرح القشيري لهذا الموقف ، فقد افاض في اظهار الجانب الصوفي لطلب موسى رؤية الحق : لطائف الاشارات . ج ٢ ص ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ . (وهي شرح الآية التي سترد ٧/ ١٤٣) .

(٢) كما يراجع في هذا المعجم المواد التالية : التجلي في الشيء ـ التجلي العام في الكثرة ـ التجلي العام للكثرة ـ التجلي الذاتي .

(٣) لكي يتحامى ابن عربي الاثنينية التي تستشف من فعل الخلق بما يتضمنه من فاعل ومفعول (خالق ـ مخلوق) عمد الى « التجلي » ففسر الخلق وحافظ على الوحدة الوجودية : فما ثَمَّة الا حقيقة واحدة تتجلى اي تظهر ، وما العالم الا مراتب تجلياتها او مراتب ظهورها . انظر « خلق » « فيض اقدس » « فيض مقدس » .

(٤) انظر « وحدة »

(٥) ان الجيلي احتفظ بلفظ التجلي في المجال العلمي العرفاني ، اما على الصعيد الوجودي فقد استبدل به كلمة « التنزل » وفسر على اساسه «الخلق» بالخطوات نفسها والترتيب الذي نجده عند الشيخ الاكبر . (انظر الكتاب التذكاري . ص ص ٢٨ ـ ٣١) .
ـ راجع « تجلي في الشيء » .

(٦) انظر شرح الفصوص للجامي . ج ٢ ص ١٧٢ .

(٧) ان التجلي الوجودي = تعين = فيض انظر « فيض » .

(٨) يقول ابن عربي :

« . . . «ليس كمثله شيء » [٤٢/ ١١] فنفى عنه المماثلة في قبوله التجلي في الصور كلها التي لا نهاية لها لنفسه ، فان كل من سواه تعالى ممن له التجلي في الصور [كـالارواح والمتروحنين من الاناسي] لا يتجلى في شيء منها لنفسه ، وانما يتجلى فيهـا بمشيئـة خالقـه وتكوينـه . . . »

(فتوحات ٤/ ١٩) .

(٩) ان خروج الحق من البطون الى الظهور لا يتم دفعة واحدة بل نرى ابن عربي يفصل مراحله ويقسمه الى : فيض اقدس وفيض مقدس .

انظر : « فيض اقدس » « فيض مقدس » .

(١٠) ان التجلي دائم مع الانفاس : فالحق لم يزل ابداً متجلياً في صور العالم ، والعالم لم يزل فانياً في ذاته ثابتا في عدمه (انظر عين ثابتة) فالحق يتجلى مع الانفاس ، اي انه دوما في خلق جديد (انظر خلق جديد) .

(١١) درج ابن عربي في ايضاحه لتكثر وحدة التجلي في المظاهر على ايراد الصورة التمثيلية التالية بهدف تشبيهي : النور واحد اذا انعكس على زجاج مختلف الالوان يتكثر ويتعدد (نور احمر نور اصفر . . .) فالنور الواحد هو تشبيه للتجلي الواحد ، اما تعدد الوان الزجاج فهو اشارة الى تعدد استعدادات المظاهر (المظاهر = المجالي . انظر « مجلى ») .

(١٢) ان الخلق عند ابن عربي ليس ايجاداً من عدم مطلق بل هو في الواقع **ظهور** ، ظهور للغيب او للباطن . فالتجلي ظهور وبالتالي يكون من الاسم الظاهر . انظر « ظاهر » .

(١٣) ان للاسم الباطن حركة طبيعية تناقض حركة الاسم الظاهر . فكما يتوق الظاهر الى الظهور نجد الباطن متوجها الى الغيب ، ولذلك لا يكون فيه تجل ابدا .

(١٤) راجع « فيض اقدس » و« فيض مقدس » .

(١٥) التجلي الالهي الذي يكسب الممكنات الوجود هو الفيض المقدس . ونستطيع ان نشبّه هذا التجلي الذي يخرج الممكنات من « الغيب » الى « الشهادة » بالصورة التالية :

غرفة مظلمة تحتوي على مجموعة من الاشياء ، ولكن الظلام لا يسمح بتمييز شيء من آخر ففي الظلام تتحد كل الاشياء . ولكن اذا أنرنا الغرفة **توجد** هذه الأشياء باشكالها وذاتيتها فالنور **أظهر الاشياء** . وهكذا التجلي فهو النور الذي اظهر « محتويات » الغيب فأوجدها .

(١٦) هذا التجلي الدائم هو : الخلق الجديد . انظر . « خلق جديد » ، كما يقول ابن عربي : « اذا تجلى الله لشيء خشع له . فشأن الله : التجلي . وشأن الموجودات : التغير . . . » (رسالة القواعد الكلية . ورقة ١٥ ب) .

(١٧) انظر « تجلي ذاتي » .

(١٨) ان التجلي العلمي يفْني المتجلى له . بخلاف التجلي الوجودي الذي يبْقي .

(١٩) ترد لفظة « تجلي » عند ابن عربي دون تحديد لانتمائها الى الوجود او العرفان ، ولمعرفة ذلك يدقق في صفاته وآثاره من النص . فهنا مثلاً التجلي يُفْني لانه اذا ابقى لا يعول عليه . اذن هو : تجلي عرفاني .

(٢٠) للاستزادة من موقف ابن عربي من « التجلي » ، انظر :

- الفتوحات ج ٢ ص ٧١ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٦٠٦ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ١٠٧ ، ٢٠١ ، ٣١١ ، ٣١٥ ، ٣٢١ (الجلي) ، ٤٠٩ ، ٥٢٤ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ٢ ، ٤٣ ، ١٩٢ ، ٢٨٠ ، ٣٥٧ ،
- شق الجيوب . ورقة ٦٠ ،

- تاج الرسائل . ورقة ٣٢ أ ،
- ترجمان الاشواق . ص ٥٤ . هامش ١ («تجلي الهوية ») .
- الارشاد . ورقة ١٤٨ ،
- مواقع النجوم ص ص ١٥٨ - ١٦٠ (انواع التجليات : صمداني ، نوري ، ضيائي) .
- رسالة لا يعول عليه ، ص ١٣ .
- عقلة المستوفز . ص ٥٢ .
- فصوص الحكم . المقدمة . ص ٢٣ - ٣٦ ، ج ٢ ص ٢١ ، ٢٣ ، ٨٨ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٦٢ ، (التجلي والفيض الافلاطوني) ١٩٢ ، ٢٤٦ ، ٢٩١ ، ٣٢٧ ،

كما يراجع بخصوص « تجلي » :

من الناحية الصوفية :

- لطائف الاعلام من ٤٤ ب - ٤٨ . حيث يورد صاحبه اقسام التجليات : التجلي الاول - التجلي الثاني - التجلي الذاتي - التجلي الاحدي الجمعي - تجلي الغيب الاول - تجلي الغيب الثاني - تجلي الهوية - تجلي الشهادة - التجلي المعطي للاستعداد - التجلي الساري - التجلي المفاض - التجلي الصفاتي - التجليات التجردية . . .
- الترمذي . كتاب الرياضة وادب النفس . ص ٧١ ،
- L'imaginationcréatrice هنري كوربان . ص ص ٨١-١٠٣ ،
- عفيفي The mystical ص ص ٣٥- ٤٠ ،
- كتاب شفاء السائل . ص ٩٣ ،
- الرسالة القشيرية ص ص ، ٣٩- ٤٠ (الستر والتجلي) ،

من الناحية الشرعية والكلامية :

انظر تعليق المستشرق لاووست في كتاب الشرح والابانة . (ابن بطة . الترجمة الفرنسية) . ص ٨٩ . تعليق ٢ ، ٣ .

١١٨ - التجلّي الأقدس - التجلّي المقدّس

انظر « الفيض الاقدس » و« الفيض المقدس » .

١١٩ - التجلّي الخاصّ الواحدُ للواحِد

هو تجلي الحق للعبد بعد دخوله الجنة في ملكه فيها .

يقول ابن عربي :

« والتجلي الذي يكون من الله لعبده وهو في ملكه هو:التجلي الخاص الواحد للواحد، فرؤيتنا اياه في يوم المواقف في القيامة [انظر «إله المعتقدات »] يخالف رؤيتنا اياه في اخذ الميثاق [= « التجلي العام للكثرة»فليراجع]، ويخالف رؤيتنا اياه في الكثيب [= التجلي العام في الكثرة » فليراجع] ويخالف رؤيتنا اياه ونحن في ملكنا وفي قصورنا واهلينا [= التجلي الخاص الواحد للواحد] . . . » (فتوحات ٣/ ٤٦٥) .

١٢٠ ـ التجلّي الدائم

التجلي الدائم هو تجلي وجودي من ناحية،وشهودي من ناحية اخرى .

ـ انه تجلي وجودي من حيث ان الحق هو دائم التجلي في صور الموجودات . [انظر « خلق جديد] .

ـ وهو تجلي شهودي من حيث ان العلماء الذين علموا ان الحق عين كل صورة لا يزالون في تجل دائم .

فالعلماء بالله بشهودهم الحق في كل صورة .في حال شهود دائم : لانه ما ثمة الا صور محيطة بهم فالحق دائم التجلي بالنسبة اليهم . على حين ان هذه الصور نفسها حجاب بالنسبة لغير العلماء بالله .

يقول ابن عربي :

« . . . مع ان العلماء بالله لا يزالون في **تجل دائم** لما علموا ان الحق عين كل صورة[1] » .

---

(١) كما يراجع الفتوحات ج ٢ ص ١١ (التجلي الدائم) .

١٢١ ـ التجلّي الذاتي

هو تجلي الحق بذاته في الاشياء . او للأشياء . وفي كلتا الحالتين لا يقبله اهل

الحقائق . اذ ان تجلي الحق لا يكون الا في صور خلقه . . . في المظاهر - وهو بتجليه في المظاهر يسمى ذاتيا اذا اعطى الكشف بحقيقة الحقائق .

يقول ابن عربي :

(١) « اعلم ان التجلي الذاتي ممنوع بلا خلاف بين اهل الحقائق في غير مظهر[١]. والتجلي في المظاهر . . . » (فتوحات ٢/ ٦٠٦) .

« والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له . . . » (فصوص ١/ ٦١) .

(٢) « التجلي الذاتي الذي يعطي الكشف بحقيقة الحقائق وبمراتبها[٢] . . . » (انشاء الدوائر ص ص ٣٥/ ٣٦) .

---

(١) يقول ابن عربي في كتاب المسائل :

« والتجلي الذاتي لا ينقال ، لكن يشهد واذا شوهد لا ينضبط ولا يشهده الا الخاصة ، وليس في الكون طريق اليه ينال به . . . فهو اختصاص مجرد وليس جزاء . . . » (ص ٧) .

ولكن هل يتناقض ابن عربي . فيثبت التجلي الذاتي وينفيه ؟

في الواقع انه يثبت التجلي الذاتي ولكن في مظهر ، فالمشاهد المكمل يشهد التجلي الذاتي في قلبه . اذن في مظهر (انظر الفتوحات ج ١ ص ٩١)

(٢) انظر « حقيقة الحقائق » .

١٢٢ - التجلي العامّ في الكثرة

وهو تجلي الحق سبحانه وتعالى في الدار الآخرة ، في الكثيب على أهل الجنة عامة . فهذا التجلي الواحد الذي يكون للجميع في آن واحد دون ان ينكره احد[١] وبما ينتجه من علوم تتكثر باستعدادات المحل[٢] : هو التجلي العام في الكثرة .

يقول ابن عربي :

« . . . مع ان العلماء بالله لا يزالون في تجل دائم لما علموا ان الحق عين كل

صورة[٣] ومع هذا فلهم التجلي العام في الكثيب ، فان ذلك يعطي ذوقا آخر . . . » (فتوحات ٤/ ١٥) .

« وتجلي الكثيب هو: تجلي العام في الكثرة » (فتوحات ٣/ ٤٦٥) .

---

(١) ان الله حين يتجلى يوم القيامة ينكره البعض حتى يتجلى لهم في صور اعتقاداتهم . انظر « اله المعتقدات » .

(٢) ينادي الحق اهل الجنان جميعا الى الكثيب ليتجلى لهم . فالتجلي واحد ولكن مراتب المتجلي لهم متفاوته فيتفاوت علمهم الناتج عن رؤيتهم للحق . انظر « كثيب » .

(٣) انظر « التجلي الدائم » .

١٢٣ ـ التّجلّي العامّ للكثرة

هو التجلي الالهي للجميع الذي ينتج علما واحدا . فهو عام بنتيجته العلمية الواحدة . وهو تجلي الحق عند اخذه الميثاق من الخلق .

يقول ابن عربي :

« . . . ولهذا وقع الانكار من اهل الموقف عند ظهوره وقوله : انا ربكم[١] ، فلو تجلى لهم في الصورة التي اخذ عليهم الميثاق[٢] فيها ما انكره احد ، فبعد وقوع الانكار تحول لهم في الصور التي اخذ عليهم فيها الميثاق فاقرّوا به . . . فذلك هو التجلي العام للكثرة . . . » (فتوحات ٣/ ٤٦٥) .

---

(١) انظر « اله المعتقدات »

(٢) ان تجلي الحق في اخذه الميثاق على الخلق هو تجلٍّ علمي ينتج لهم شهود الربوبية وبالتالي الاقرار بها . لسؤاله تعالى : الست بربكم ! قالوا : بلى . انظر « **ميثاق** »

١٢٤ ـ "تجلّي غيب" و"تجلّي شهادة"

يرادفان بمعناهما : الفيض الاقدس (تجلي غيب) . والفيض المقدس (تجلي

شهادة)

انظر فصوص الحكم : ج ١ ـ ص ص ١٢٠ ـ ١٢١ . مع تعليق عفيفي ج ٢ ص ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

راجع « الفيض الاقدس ـ الفيض المقدس » .

١٢٥ ـ التجلّي في الشيء[1]

ان فعل « التجلي » من الحق واحد في كل ما يظهر عنه ، انه مبدأ التغير في المتجليّ له لانه ينقله من حال الى حال : من الثبوت الى الوجود [تجلٍ في الشيء (تجلٍ وجودي)]،من عَرَض الى عَرَض [تجلٍ للشيء (تجلٍ علمي)] .

وهذه الاحدية في التجلي من حيث الحق هي التي دفعت ابن عربي الى اطلاق لفظ«التجلي»في المعنيين: الوجودي . والعلمي[2] .

فالتجلي بتعريف عام : هو مبدأ التغير في المتجليّ له ،ينقلـه من حال الى حال . يقول ابن عربي :

« ولها [النفس الكلية] وجه خاص الى الله لاعلم للعقل به ، فانه سر الله الذي بينه وبين كل مخلوق لا تعرف نسبته ولا يدخل تحت عبارة . . . وهذا هو التجلي في الاشياء المبقي أعيانها ، واما التجلي للاشياء فهو تجلٍ يفني احوالا ويعطي احوالا في المتجليّ له[3] . . . فبالتجلي تغير الحال على الاعيان الثابتة من الثبـوت الى الوجود . وبه ظهر الانتقال من حال الى حال في الموجودات . . . »

(فتوحات ٢/ ٣٠٤) .

اذن ،بالتجلي : ظهرت الموجودات (تجلٍ في الشيء ،تجلٍ وجودي) ـ وتغـيرت عليها الاحوال (تجلٍ للشيء بعد وجوده . تجلي علمي) .

---

(١) لقد اورد ابن عربي هنا لفظ شيء لما له من الشمـول لكل الموجـودات : علمية ـ عقلية ـ مثالية ـ عينية . . . فالتجلي فيها هو الموجد لاعيانها والمبقي لها : انـه « التجلي الوجـودي » فليراجع مادة تجلي « الفقرة الاولى » .

(٢) انظر « تجلي » المعنى : الاول والثاني .

(٣) النص نفسه تقريباً في رسالة القواعد الكلية . ورقة ١٥ أ .

١٢٦ ـ التجلّي للشيء

انظر « التجلي في الشيء »

١٢٧ ـ المجْلى

ان العالم باسره بكل جزئياته ،وُجِدَ وبقي على وجوده بالتجلي الالهي . فهو مجلى للحق او منصة[١] اي مظهر للاسماء والصفات الالهية ـ واتمّ « مجلى » او «مظهر » هو الانسان الكامل وهو محمد ﷺ من حيث انه ظاهر بكل الكمالات الالهية،وانه جمع في ذاته كل الحقائق المتجلية في العالم بأسره .

يقول ابن عربي :

(١) « فان كان [الامر] مجلى له [للحق] فيقع التفاضل ـ لا بد من ذلك ـ بين مجلىً ومجلىً[٢] . . . » (فصوص ١/ ٧٩) .

« . . . الخلق : مجلى الحق . . . » (فتوحات ٤/ ٣٧٣) .

« فان جميع المخلوقين منصات[٣] تجلي الحق . . . » (فتوحات ٤/ ٢٦٠) .

(٢) « فالانسان الكامل الذي يدل بذاته من اول البديهة على ربه . . . مجلى الاسماء الالهية » (فتوحات ٢/ ١٠٤ ـ ١٠٥) .

« فكان ﷺ أعظم مجلى[٤] الاهي [الهي] . . . » (فتوحات ٢/ ١٧١) .

---

(١) انظر « منصة » المعنى اللغوي .

(٢) ان المجالي تتفاوت باستعداداتها . من هنا تنبع الكثرة المشهودة في الوجود رغم احدية التجلي ، فالتجلي واحد يتكثر في المجالي بحسب استعداداتها . اذن ، هناك علاقة متداخلة حية بين المتجلي الواحد والمتجلي له . فكما ان التجلي يحكم على المتجلّي له فينقله من حال الى حال ، كذلك يحكم المتجلّي له اي المحل على التجلي فتتكثر وحدته في المظاهر رغم احديته . (انظر « تجلي ») .

(٣) يقول ابن عربي :

« المنصة . . مجلى الاعراس وهي تجليات روحانية » (فتوحات ٢/ ١٣٠) .

- يراجع بشأن منصة » :

الفتوحات . ج ٤ ص ٢٦٠ [منصة الحق = العبد] ، ص ٣٧٣ ،

لطائف الاعلام . ورقة ١٧٨ أ . مادة « منصة » ،

(٤) ولقد توسع صاحب لطائف الاعلام في تعداد المجالي . انظر ق ق ١٥٨ ب - ١٥٩ أ .

حيث يقسمها عدة اقسام : المجلى الاول [حقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية] ، المجلى الثاني [البرزخية الثانية وحضرة جمع الجمع] ، المجلى الثالث [مرتبة عالم الجبروت] ، المجلى الرابع [مرتبة عالم الملكوت] ، المجلى الخامس [مرتبة عالم الملك] ، المجلى السادس [الانسان الكامل الحقيقي] ، المجلى التام [= المجلى السادس] ، مجلى الاسماء الفعلية . . . مجلى الاسماء الصفاتية . . . مجلى الحقائق . . . فلتراجع .

كما يراجع بخصوص « مجلى » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٤ ص ٣٠٢ ، ٣٢٦ ،

- الفصوص . المقدمة . ص ٢٣ ، ٣٦ ، والجزء الثاني ص ٥٧ ،

- رسالة لا يعول . ص ١٣ .

١٢٨ - مجلى المظاهر الإلهيّة

ان العالم باسره هو مجلى ومظهر للحق ، ولكن يبقى اتمّ مجلى او مظهر هو « الانسان الكامل » ، او « صاحب الوقت » من حيث جمعيته للمظاهر الالهية المتفرقة في العالم .

يقول

« . . . وهو [القطب] مرآة الحق ، ومجلى النعوت المقدسة ، ومجلى المظاهر الالهية وصاحب الوقت . . . » (ف ٢/ ٥٧٣) .

انظر « صاحب الوقت » « قطب »

١٢٩ ـ مجلى النعوت المقدّسة

مجلى النعوت المقدسة هو : صاحب الوقت الظاهر بصورة الحق .

يقول :

« ... وهو [القطب] مرآة الحق ، ومجلى النعوت المقدسة ، ومجلى المظاهر الالهية ، وصاحب الوقت وعين الزمان وسر القدر ... » (ف ٢/ ٥٧٣) .

انظر « صاحب الوقت » « قطب » .

١٣٠ ـ الجَمَال

انظر « صفة » المعنى « الرابع »

١٣١ ـ الجَمْع

في اللغة :

« الجيم والميم والعين اصل واحد ، يدل على تضام الشيء . يقال جمعت الشيء جمعاً ... » (معجم مقاييس اللغة . مادة « جمع ») .

في القرآن :

ورد الاصل « جمع » في القرآن على اوجه عدة [انظر المعجم المفهرس . مادة جمع] . **لم تخرج به عن المعنى اللغوي السابق .**

« الذي جمع مالا وعدّده » [١٠٤/ ٢] .

« يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن »[٦٤/ ٩] .

عند ابن عربي :

*** احتفظ ابن عربي بالاشارات الصوفية المتوارثة الى لفظة « جمع » ، والى الحال الذي يليها وهو « جمع الجمع »[1] .**

يقول :

« الجمع . . . اشارة الى حق بلا خلق وعليه يرد[٢] جمع الجمع . . . جمع الجمع : . . . الاستهلاك بالكلية في الله عند رؤية الجمال[٣] » (فتوحات ٢/١٣٢) .

« الجمع » في هذا المعنى يقابل « الفرق » الذي يشير الى : خلق بلا حق[٤] .

***

* في المرحلة الثانية يورد ابن عربي اقوال سابقيه . بل واقواله منسوبة الى الطائفة في « الجمع » و« جمع الجمع »[٥] . ويضع قبالتها نظرته الخاصة .

ولن نعرّف « الجمع » عنده بل سنترك كلماته تجري على أوراقنا تضوع منها عبق أصالته وطرافته . يقول :

« . . . والجمع عندنا : ان تجمع ما له [للحق] عليه مما وصفت به نفسك من نعوته واسمائه ، وتجمع مالك عليك مما وصف الحق به نفسه من نعوتك واسمائك ، فتكون انت انت ، وهو هو . وجمع الجمع : ان تجمع ما له عليه وما لك عليه وترجع الكل اليه . . . فما في الكون الا اسماؤه ونعوته . . . ويكفي العاقل السليم العقل قولهم : الجمع ، فانه لفظ مؤذن بالكثرة والتمييز بين الاعيان الكثيرة ، فمن حيث التمييز كان الجمع عين التفرقة وليست التفرقة عين الجمع . . . » . (فتوحات ٢/ ٥١٦) .

ابن عربي هنا يفارق النظرة الصوفية الكلاسيكية الى« الجمع » كحال يوحد الحق والخلق ويذهب الى ضدّها : فالجمع هو عين التفرقة بين الحق والخلق ، بين صفات القدم والحدوث . فالجمع عمليتان يحدثان في آن معا ، جمع على صعيد اول لكل مظاهر القدم وردها الى اصلها اي : الحق . وجمع على صعيد ثان لكل مظاهر الحدوث أينما تجلت في القديم او الحادث وردّها الى اصلها اي : الخلق[٦] .

اذن ، الجمع هو جمع المظاهر ، تفريقها على صعيدين ، وردّها الى اصلها .

وهنا يظهر الجمع عين التفرقة[٧] (هذه النتيجة لا تقبل العكس) : حيث ان كلمة « جمع » نفسها تثبت الكثرة لاننا لا نجمع الا كثرة متفرقة

اما « جمع الجمع » فهو استهلاك وجهي الحقيقة (حق خلق ، قدم حدوث) في وحدتها . فالحق والخلق والقدم والحدوث ليست في الوقع سوى وجهين لحقيقة واحدة ندرك وحدتها في حال « جمع الجمع »[٨] .

*** الجمع هو الكثرة في مقابل التوحيد[٩] . فالوجود كثرة والتوحيد معقول غير موجود . اذن ،الجمع يقابل التوحيد ،ويرادف التفرقة والكثرة والتمييز بين الحقائق .**

يقول ابن عربي :

« . . . الاحدية تصحب كل جمع ، فلا بد من الجمع في الاحد ولا بد من الاحد في الجمع . . . وقال تعالى . . . «وهو معكم اينما كنتم»[٥٧/ ٤] ، والمعية صحبة **والصحبة جمع** . . . لما كان الدوام لمعية الحق مع العالم لم يزل حكم الجمع في الوجود وفي العدم ، فانه [تعالى] مع الممكن في حال عدمه كما هو معه في حال وجوده فاينما كنا فالله معنا ، **فالتوحيد معقول غير موجود**[١٠] ،**والجمع موجود ومعقول**[١١] . . . لو اراد [الحق] التوحيد ما أوجد العالم وهو يعلم انه اذا اوجده اشرك به . . . فهو اول من سنّ الشرك[١٢] لأنه اشرك معه العالم في الوجود . . . » (فتوحات ٤/ ٣٠٦-٣٠٧) .

***

*** يطلق ابن عربي مفهوم الجمع على الدرجة القصوى من تركيز القوى الانسانية ،حيث يستجمع الانسان قواه للهرب من شيء ،او يوجه همته نحو شيء ما فينفعل له . ويسمى هذا الموقف : الجمعية . مقام الجمعية ،حال الجمعية . يقول :**

« فلما تمثل الروح الامين . . . لمريم عليها السلام بشرا سويا . . . فاستعاذت بالله منه استعاذة **بجمعية** منها ليخلصها الله منه . . . فحصل لها حضور تام مع الله . . . » (فصوص ١/ ١٣٨ - ١٣٩) .

« فكيف يبقى لمن يشهد هذا الامر [امره تعالى بان نتخذه وكيلا] همة يتصرف بها ، والهمة لا تفعل الا **بالجمعية** التي لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه ؟ وهذه المعرفة تفرقة عن هذه الجمعية[١٣] . . . » (فصوص ١/ ١٢٨ - ١٢٩) .

« **ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية** » (فصوص ١/ ١٥٨) .

« ان الانسان اذا جاء الله به اليه جمعه عليه جمعية لا تفرقة فيها حتى يهبه الله تعالى

في ذلك ما يريد ان يهبه مما سبق في علمه ، فاذا خرج عن ذلك المشهد وعن تلك الحالة . . . فيخرج عن حال جمعيته الى حال تفرقتــه[14] . . . » (فتوحـات ٢/ ٦٣٢) .

***

*** يستعمل ابن عربي لفظ« الجمع »[15] مرادفا للاجمال في مقابل التفصيل . فكل اجمال يسبق تفصيلا هو: جمع، الوحي مثلا ينـزل من عالـم الجمـع الى عالـم التفصيل[16] .**

والالف مقامه الجمع يتفصل في الحروف التي يسري بها[17] .يقول ابن عربي :

« ومقـام الالف مقـام الجمـع ، له من الاسماء اســم الله ولــه من الصفــات القيومية . . . » (فتوحات ١/ ٦٥) .

---

(١) يراجع بخصوص « جمع » قبل ابن عربي :
- منازل السائرين . الانصارى ص ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ،
- شفاء السائل . فهرس الاصطلاحات . مادة « جمع »
- اللمع . الطوسي . ص ص ٥٤٩ - ٥٥٠
- طبقات الصوفية . السلمي . فهرس الاصطلاحات . مادة « جمع » ،
- الرسالة القشيرية ص ص ٣٥ - ٣٦ ،
- Exégèse coranique الاب نويا ص ٢٦٥ ،
- ماسينيون L. T ص ١٢ ،

(٢) ان « جمع الجمع » لا يرد على العبد على حال التفرقة بل على حال الجمع . ولذلك يقول ابن عربي و« عليه » اي : وعلى الجمع .

(٣) النص نفسه تقريبا في الاصطلاحات ص ٢٨٧ .

(٤) انظر الاصطلاحات ص ٢٨٧ ،

(٥) راجع الفتوحات ج ٢ ص ص ٥١٦ - ٥١٧ ،

(٦) هذا الجمع للمظاهر وردها الى اصلها هي عملية اما شعورية او عقلية ، لا وجود لعينها في الواقع ، لأن نظرة ابن عربي الى الحق والخلق نظرة متداخلة : حق في خلـق ، وحلـق في حق . لذلك يقول :

« والجمــع حال لا وجــود لعينه ولــه التحــكم ليس للآحاد »
(فتوحات٢/ ٣٩٦)

(٧) يقول ابن عربي :

« فمن اتقى الله جعل له فرقانا ، وان كان في عين القرآن العزيز الذي هو الجمع . من قريت

الماء في الحوض اذا جمعته فما كل فرقان قرآن ، وكل قرآن فرقان .
فعين الجمع عين الفرق فانظر   بعينك لاجتماع في افتراق »
(فتوحات ٣/ ٣١٨) .

ـ انظر « قرآن »

(٨) يشير احيانا ابن عربي الى « جمع الجمع » بلفظ « الجمع » فقط ، يقول :
« الجمع : جمع الحق صفات القدم والحدوث » (فتوحات ٤/ ٨٣) .
(٩) توحيد هنا مأخوذة من زاوية الوجود بمعنى : التوحيد في الوجود .
(١٠) ان التوحيد في الوجود حالة معقولة ، اي ان العقل جردها من الواقع : فالفكر يوحّد كثرة الوجود التي يلتقطها الحس متجمعة . اذن ليس للتوحيد الا الوجود العقلي .
(١١) على حين تنحصر فكرة « توحيد الوجود » بالافق العقلي نجد « الجمع في الوجود » يعم الوجودين : العقلي والحسي .
(أ) الجمع له وجود عقلي اي ان العقل يدرك الكثرة الوجودية .
(ب) الجمع له وجود حسي اشارة الى تعدد المجالي (انظر « تجلي » « مجلي »)
(١٢) جرى ابن عربي على تفسير كل المفاهيم الخلقية (الكمال . . .) والصوفية (الفناء ـ البقاء ـ) وكل ما تناوله بالبحث تفسيراً وجودياً . فكل ما نظر اليه بصمه ببعد وجودي ، كذلك الشرك : ليس ان تشرك في عبادة الله احدا ، ولكن ان تشرك في الوجود مع الله احدا .
والحق في هذا النص هو اول من سنّ الشرك بمعنى: انه خاطب الانسان في القرآن مانحاً اياه كل صفات الوجود الحقيقي (الفعل ـ التصرف ـ) فأمره بالفعل والترك مثلا ، مع ان الحق هو الفاعل الوحيد ، من حيث انه الوحيد القادر على الفعل لانه : الوجود الحقيقي الوحيد .
(١٣) انظر الشرح . الفصوص ٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦ .
(١٤) انظر فصوص الحكم ج ٢ ص ٦٦ (حال الجمع وحال الفرق) .
(١٥) بخصوص الجمع عند ابن عربي يراجع :
ـ كتاب التجليات . ط . حيدر آباد ص ص ٢٦ ـ ٢٧ (تجلي رقم ٤٧) .
ـ كتاب الارشاد . ورقة ١٤٨ .
ـ مواقع النجوم ص ٢٠ ،
ـ رسالة روح القدس ص ١٥١ ، ١٥٣ .
ـ الاسفار عن رسالة الانوار . الجيلي . ص ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠ ،
ـ شرح مشكلات الفتوحات المكية . الجيلي . ورقة ٤ . ورقة ٩ . (حيث يشرح عبارة ابن عربي : مانم الا جمع) .
ـ شرح تائية ابن الفارض . القيصري : ق ٨ ، ق ق ٢٦ ـ ٢٨ .
ـ لطائف الاعلام . مادة : جمع ـ جمع الجمع ـ جمع الفرق ـ ورقة ٧٤ أ ـ ب .

- مطلع خصوص الكلم . القيصري . ورقة ٤ .
- رسالة الانتصار . ط . حيدر آباد ص ١٨ (جمع الهمم - جمع الاسرار) .
- مجلة المشرق . سنة ١٩٦٦ . ص ٦٧٤ (هامش ٣١١) ، ص ٧٣٨ (هامش ٤٤٢) سنة ١٩٦٧ ص ٥٧ (هامش ٥٥٩) ، ص ١٧٨ (هامش ٦١٥) .

(١٦) انظر تعليق عفيفي الفصوص ج ٢ ص ٩٤ ،

(١٧) راجع « الف » .

١٣٢ - جَمْعُ الجَمْع

انظر « جمع » المعنى « الاول » و« الثاني »

١٣٣ - الجَمعيَّة

انظر « جمع » المعنى « الرابع »

١٣٤ - جَوامِع الكَلِم[1]

ان عبارة « جوامع الكلم » ملتصقة بالحقيقة المحمدية ، دالّة عليها مشيرة الى جمعيتها ، ويطلقها ابن عربي عليها من وجهين :

***

* يرى ابن عربي ان كل نبي او رسول هو « كلمة »[2]، او حقيقة مفردة معينة متميزة ، على حين ان الحقيقة المحمدية ، او الكلمة المحمدية هي « جوامع الكلم » . . اي لها جمعية الحقائق المفصلة في الانبياء والمرسلين[3] .

يقول ابن عربي :

« فقلت [ابن عربي] : الهي الآيات شتات ، فأنزل عليّ عند هذا القول : « قل آمنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن

له مسلمون » [٣/٨٤] فاعطاني في هذه الآية كل الآيات ، وقرّب علي الامر وجعلها لي مفتاح كل علم . فعلمت : **اني مجموع من ذكر لي** [من الانبياء] ، وكانت لي بذلك البشرى باني **محمدي** المقام من **ورثة جمعية محمد** ﷺ ، فانه آخر مرسل وآخر من اليه تنزل ، آتاه الله جوامع الكلم . . . » (ف ٣/ ٣٥٠) .

ويذهب ابن عربي الى ابعد من ذلك ، الى جعل جوامع الكلم « ارثا » يرثه كل عارف تحقق بالحقيقة المحمدية[٤] . **ويسميه : المحمدي . يقول :**

« المحمدي [يقول] « زدني فيك تحيرا » . . . فالحائر له الدور والحركة الدورية[٥] وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه « من » ولا غاية فتحكم عليه « الى » فله الوجود الاتمّ وهو المؤتي جوامع الكلم والحكم . . . »
(فصوص ١/ ٧٣) .

***

* **ان الحق علم آدم الاسماء كلها**[٦] **، اي جعله مظهرا لجميع الاسماء ، على حين انه تعالى اعطى محمد ﷺ حقائق هذه الاسماء الظاهرة في آدم . فآدم هو الانسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي ، ومحمد ﷺ هو الانسان الباطن المتعين في العالم المعقول**[٧] . **يقول ابن عربي :**

« فكان [محمد ﷺ] نبياً وآدم بين الماء والطين[٨] . . فانه اوتي جوامع الكلم[٩] التي هي مسميات اسماء آدم[١٠] . . » (فصوص ١/ ٢١٤) .

---

(١) ورد في صحيح بخاري ج ٩ ص ٤٧ :
« . . . قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : بعثت بجوامع الكلم ، ونصرت بالرعب . وبينا انا نائم اتيت بمفاتيح خزائن الارض فوضعت في يدي . قال محمد : وبلغني ان جوامع الكلم ان الله يجمع الامور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله في الامر الواحد والامرين او نحو ذلك » .

(٢) راجع « كلمة » ،

(٣) راجع « الحقيقة المحمدية »

(٤) انظر « على قدم » « ارث »

(٥) انظر « حيرة » .

(٦) انظر موقف ابن عربي من هذا الموضوع بتوسع . الفتوحات ج ٢ ص ٧١ .

(٧) كثيرا ما يقيم ابن عربي مقارنة بين آدم ومحمدﷺ . راجع « آدم » المعنى«الثالث»حيث يرى ان « محمدﷺ للجمع وآدم للتفريق » . . .

(٨) انظر فهرس الاحاديث الحديث رقم (٢) .

(٩) بخصوص جوامع الكلم عند ابن عربي راجع :

- الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٩ ،
- فصوص ج ٢ ص ٣٢٣ - ٣٢٤ ،
- الفتوحات ج ١ ص ص ٨٥ - ٨٦ ،
- شرح الفصوص لبالي افندي ص ٤٢٠ .

(١٠) اشارة الى الآية : « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » [٢/ ٣١] .

١٣٥ - المُجتمع المُفترِق

انظر « الواحد الكثير »

١٣٦ - مَجْمَع البَحْرَيْن

اشارة يستعملها ابن عربي ليعبر بها عن صفة البرزخ الظاهرة في « عالم الخيال »، من حيث انه يجمع بحري : المعاني والمحسوسات. فيجسّد الاولى ويلطّف الثانية .

يقول :

« . . . فان البرزخ أوسع الحضرات جوداً وهو مجمع البحرين : بحر المعاني وبحر المحسوسات . فالمحسوس لا يكون معنى والمعنى لا يكون محسوسا ، وحضرة الخيال التي عبّرنا عنه بمجمع البحرين هو يجسد المعاني ويلطّف المحسوس . . . » (فتوحات ٣/ ٣٦١) .

١٣٧ - مجموع العالم

المترادفات[١] : **مجتمع الموجودات - جامع حقائق العالم - الجامع للحق والخلق[٢] - مجموع الحق[٣] - كل شيء[٤]**

***

*** ان كل جزء من العالم هو مجموع العالم من حيث انه يملك الاهلية والقابلية للحقائق المتفرقة في العالم كله . والانسان خاصة هو مجموع العالم لانه جمع في حقيقته كل حقائق العالم (انظر « صورة » « نسخة » « مختصر ») .**

يقول الشيخ الاكبر :

« فكل جزء من العالم مجموع العالم ، اي هو قابل لحقائق[٥] متفرقات العالم كله » (فصوص ١/ ١٥٣) .

« فما اشرف الانسان من حيث هو مجتمع الموجودات » (مواقع النجوم ص ٣٨) .

« ان هذا النوع الشريف [= الانسان] مجموع العالم »(بلغة الغواص ورقة ٥٥) .

« وما ذكر موسى الارض[٦] الا لكمالها بوجود كل شيء فيها وهو الانسان الجامع حقائق العالم » (فتوحات ٣/ ٤١٠) .

***

*** ان محمداً ﷺ هو مجموع العالم ، من حيث ان النور المحمدي هو المادة التي خلق منها العالم بأسره . يقول ابن عربي :**

« . . . فكذلك محمد ﷺ مجموع العالم من حيث العالم اجزاءه»

(بلغة الغواص . ورقة ١٠) .

« قال [تعالى] « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » [٦/ ٩٠] وما قال : فبهم اقتده ، فعلمنا ان محمداً ﷺ مساوٍ لجميع من ذكره من الانبياء ومن لم يذكره . فانه لكل نبي هدى . . . وجمع ذلك كله في محمد ﷺ فمن رآه فقد رأى جميع المقربين ، ومن اهتدى به فقد اهتدى بهدى جميع النبيين .

وما على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد » (فتوحات ٤/ ٨٢) .

(١) ان لفظ « مجموع » يرادف عند ابن عربي « مختصر » و« صورة » و« نسخة » فمجموع العالم هو صورة العالم او مختصر العالم او نسخة العالم . ومن عادة الشيخ الاكبر ان يفرّق بين « مختصر العالم » الذي هو الانسان مطلق انسان ، وبين « مختصر الحق والعالم » الذي هو « الانسان الخليفة »، الا انه لا يؤكد على هذا التفريق في اضفائه هنا كلمة « مجموع » على الانسان .

راجع « مختصر العالم » « مختصر الحق والعالم » « صورة العالم » « صورة الحق والعالم » .

(٢) ان الانسان الخليفة يجمع الصورتين . يقول ابن عربي :

« فلا بد من واحد جامع صور العالم وصورة الحق يكون لهذه الجمعية خليفة في العالم » (فتوحات ٤/ ٤٥) .

انظر « خليفة » و« صورة » .

(٣) « العبد الجامع الكامل الظاهر بصورة الحق . . . فالعبد الكامل مجموع الحق » (ف ٤/ ١٣٢) .

(٤) انظر النص الاخير من المعنى « الاول » من هذا المصطلح .

(٥) نقلها بالي افندي « بحقائق » انظر شرحه ص ٢٨٤ ،

(٦) اشارة الى الآية : « وقال موسى لبني اسرائيل ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا فان الله لغني حميد » [٨/١٤] .

١٣٨ - مَجْمَع الحقائق

مترادف : المجموع الأتمّ .

ان « مجمع الحقائق » صيغة يستعملها ابن عربي للاشارة الى الحقيقة الجامعة لكل حقائق الحضرتين : الالهية والكونية[١] ، الى محمد ﷺ . يقول ابن عربي :

« اذ هو ﷺ مجمع المرآتين [حق خلق] لانه مجمع الحقائق ﷺ » (بلغة الغواص . ورقة ١٢٤) .

« فانه [رسول الله ﷺ] المجموع الاتم[٢] والبرنامج الاكمل[٣] »(فتوحات ٤/ ٦١) .

(١) راجع « حقيقة الحقائق » ، والمعنى الثاني لكلمة « مجموع العالم » .

(٢) ان صيغة التفصيل في صفات الكمال عند ابن عربي تخص الرسول محمدﷺ دائما .
(٣) راجع « البرنامج الاكمل » .

١٣٩ - المُجْمَل

انظر « المفصل » .

١٤٠ - الجِنّ

في اللغة :

« الجيم والنون اصل واحد ، وهو [الستر] والتستر . فالجنة ما يصير اليه المسلمون في الآخرة وهو ثواب مستور عنهم اليوم . . . والجن سموا بذلك لانهم متسترون عن اعين الخلق . قال الله تعالى : « انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » [٧/ ٢٧] . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « جن »)

في القرآن :

الجن في القرآن امة ، مكلّفة ، لها رسلها . محدودة الطاقة والتصريف . ابليس منها . (راجع ابليس) .

« يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي » [٦/ ١٣٠]

« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » [٥١/ ٥٦] .

« يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا » [٥٥/ ٣٣] .

« فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » [١٨/ ٥٠] .

عند ابن عربي :

*** ان الجن حيوان ناطق خلق من رُوح نارية : هواء ونار . فبعنصر هوائه يتشكل في أيّة صورة يريد . وبناره يستعلي ويتكبّر ، ستر عن ابصار الانس فاختص لذلك بهذا الاسم ـ وهو باطن الانسان في مقابل ظاهره (الانس)**

يقول ابن عربي :

(١) « فان الجن يجتمعون مع الانس في الحدّ ، فان الجن حيوان ناطق . . . »
(فتوحات ٣/ ٤٩١) .

« فهو من عنصرين ، هواء ونار ، اعني الجان ، كما كان آدم من عنصرين ، ماء وتراب عجن به فحدث له [= الماء] اسم الطين . كما حدث لامتزاج النار بالهواء اسم المارج . ففتح[1] ـ سبحانه ـ في ذلك المارج صورة الجان . بما فيه من الهواء ، يتشكل (الجان) في اي صورة شاء ، وبما فيه من النار . . . طلب القهر والاستكبار والعزّة . . . فان النار ارفع الاركان مكاناً . . . وهو السبب الموجب لكونه استكبر عن السجود لآدم . . »
(فتوحات . السفر الثاني . فقرة ٤٢٦) .

« ان الله تعالى لما خلق الارواح النورية والنارية اعني الملائكة والجان شرك بينهما في امر وهو: الاستتار عن اعين الناس. . . ولهذا سمّى الطائفتين من الارواح جنّا : اي مستورين عنا فلا نراهم. . . فلما شرك الله تعالى بين الملائكة وبين الشياطين في الاستتار سمى الكل جنّة . فقال في الشياطين : « من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس » (٥/١١٤) يعني بالجنة هنا الشياطين ، وقال في الملائكة « وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا» (١٥٨/٣٧) ، يعني الملائكة . . . » (فتوحات ٣/ ٣٦٧) .

(٢) « . . . هذا اذا لم تكن الجن عبارة عن باطن الانسان فكأنه يقول وما خلقت الجن : وهو ما استتر من الانسان وما بطن منه ، والانس : وهو ما يبصر منه لظهوره . . . » (ف ٣/ ٣٥٤) .

***

*** ان الجان امة منها الطائع والعاصي ، استحق العاصي الكافر اسم الشيطان . اي المبعود من رحمة الله ـ والجان أجهل العالم الطبيعي بالله . يقول ابن عربي :**

(١) « فمنهم [الجان] الطائع والعاصي مثلنا ، ولهم التشكل في الصور كالملائكة . » (ف السفر الثاني فقرة ٤٢٩) .

« فمن عصى من الجان كان شيطانا ، اي مبعودا من رحمة الله ، وكان اول من

سمّى شيطانا من الجن: الحارث، فابلسه الله[2] ، اي طرده من رحمته ، وطرد الرحمة عنه ، ومنه تفرعت الشياطين باجمعها ، فمن آمن منهم . . . التحق بالمؤمنين من الجن ، ومن بقي على كفره كان شيطانا . . . »
(فتوحات . السفر الثاني . فقرة ٤٤٣) .

(٢) « ثم اعلم ان الجان هم اجهل العالم الطبيعي بالله . . . ولهذا ما ترى احدا قط ، جالسهم فحصل عنده منهم علم بالله . جملة واحدة . غاية الرجل الذي تعتني به ارواح الجن ، ان يمنحوه من علم خواص النبات والاحجار ، والاسماء[3]» (فتوحات . السفر الرابع فقرة ٣١٤) .

---

(١) استعمل ابن عربي صورة تشبيهية هي « حركة المفتاح عند الفتح » للدلالة على فعل الخلق راجع فتح المعنى « الاول » (الفتح الايجادي) .
(٢) راجع « ابليس »
(٣) لقد افرد ابن عربي ابحاثا مطولة عن الجان ، تكلم على تناسلهم ونكاحهم ونشأتهم راجع الفتوحات . السفر الثاني . الفقرات : ٤٣١ - ٤٣٤ - ٤٣٦ - ٤٣٩ - ٤٤٠ ،

١٤١ - الجَنَّة[1] .

في اللغة :

راجع « جن » .

في لقرآن :

١ ـ الجنة = البستان[2]

« أيود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب » (٢/٢٦٦) .

٢ ـ الجنة = موطن آدم قبل هبوطه الى الأرض .

« وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة » (٢/٣٥) .

٣ ـ الجنة = ثواب الآخرة وهي محل رضى الحق عن عبده ، رضى خالد ، في مقابل النار (محل الغضب) .

« فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز » (٣/١٨٥) .

« ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون » (٧/٤٩) .

« وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون » (٤٣/٧٢) .

« اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون » (٧/٤٢) .

٤ ـ اما عدد الجنات واوصافها ، فهو دخول في صميم النظريات ، اذن ، لن ندخل في تفاصيلها ، بل سنترك هذا البحث لابن عربي ليعدد جنات القــرآن كما يراها هو . (سترد الجنات في مصطلحاته) .

اما الآيات التي تثبت تعدد الجنات :

« ولمن خاف مقام ربه جنتان » (٥٥/٤٦) .

« للذين اتقوا عند ربهم جنات[٣] تجري من تحتها الانهار » (٣/١٥) .

عند ابن عربي :

* اخذ ابن عربي الجنة بمفهومها اللغــوي اي الستــر[٤] . فالجنــة هي النعيم المستور المتجدد مع الانفاس ـ وهي دار الفضل والقربة والجمال الموجود من الكرم في مقابل النار او جهنم [دار الغضب الموجود من العظمة[٥]] .

يقول ابن عربي :

(١) « ومعنى الجنة مأخوذ من الاستتار للطفها وروحنتها »

(شجون المشجون ورقة ٢٨ أ) .

« ان في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاعلم انه ما سمّيت الجنــة جنــة الا لما نذكره . . . فانــه . . . الستــر المعبــر عنــه بالجنة » . (فتوحات ٣/ ٥٤٠ ـ ٥٤١) .

« ودخلت [النفس المرضية] في جنته [تعالى] اي في كنفه وستــره »

(ف ٢/ ٣٩٦) .

« اللذة بالجديد الطاريء اعظم في النفس من ملازمة الصحبــة ، وفي هذا

اسرار في **حدوث نعيم الجنان مع الانفاس**[٦] . . . »

(ترجمان الاشواق . ص ٤٥ هامش ٢) .

(٢) « الجنة وهي دار القربة ومحل الرؤية ، وهي دار الشهوات وعموم اللذات »

(فتوحات ٤/ ١١٢) .

« دار الفضل التي هي الجنة » (شق الجيوب . ورقة ٢٢) .

« والجنة دار جمال وأنس وتنزل الهي لطيف » (فتوحات ٣/ ٤٦٣) .

« ففي الآخرة **منزلان** : جنة وجهنم ، وفي الدنيا **منزلتان** : عذاب ونعيم ، او ألم ولذة . . . » (فتوحات ٣/ ٣٠٧) .

« والنار موجودة من العظمة ، والجنة موجودة من الكرم » (فتوحات ٣/ ٧٦) .

***

*** ان الجنة هي الستر ،لذلك كل من له رتبة الستر فهو جنّة ،و« الانسان » من حيث هو مجلى لاسم الهي معين ستر من هذه الحيثية الحق ، فهو جنة الله من اسمه المتجلي فيه . او بكلام آخر « جنة ربه »[٧] ـ والجنة حضرة الرسول محمد ﷺ . يقول ابن عربي :**

(١) « وادخلي جنتي » [٨٩/ ٣٠] التي بها ستري . وليست جنتي سواك[٨] فانت **تسترني بذاتك** ، فلا اعرف الا بك ، كما انك لا تكون الا بي ، فمن عرفك عرفني وانا لا اعرف ، فانت لا تعرف . فاذا دخلت جنته [جنة ربك] دخلت نفسك فتعرف نفسك[٩] » (فصوص ١/ ٩٢) .

(٢) « فان **الجنة حضرة الرسول** عليه السلام[١٠] ، **وكثيب الرؤية حضرة الحق** . . . فكما انه ينقلك الرسول الى الله كذلك تنقلك حضرته التي هي الجنة الى الكثيب الذي هو حضرة الحق . . . » (فتوحات ١/ ١٠٣) .

الجنة حضرة الرسول : يمكن ان يكون مقصود ابن عربي من ذلك ان حضرة الرسول هو: جنة اي حجاب يستر الحق من وجه ، ويوصل الى الحق من وجه بما يتضمن الحجاب من صفة ايجابية .

***

*** الجنة هي الرؤية [راجع كثيب] في مقابل النار [حجاب] .**

يقول ابن عربي :

« ان الاخرة ذات دارين : رؤية وحجاب » (فتوحات ٢/ ٣٣٥) .

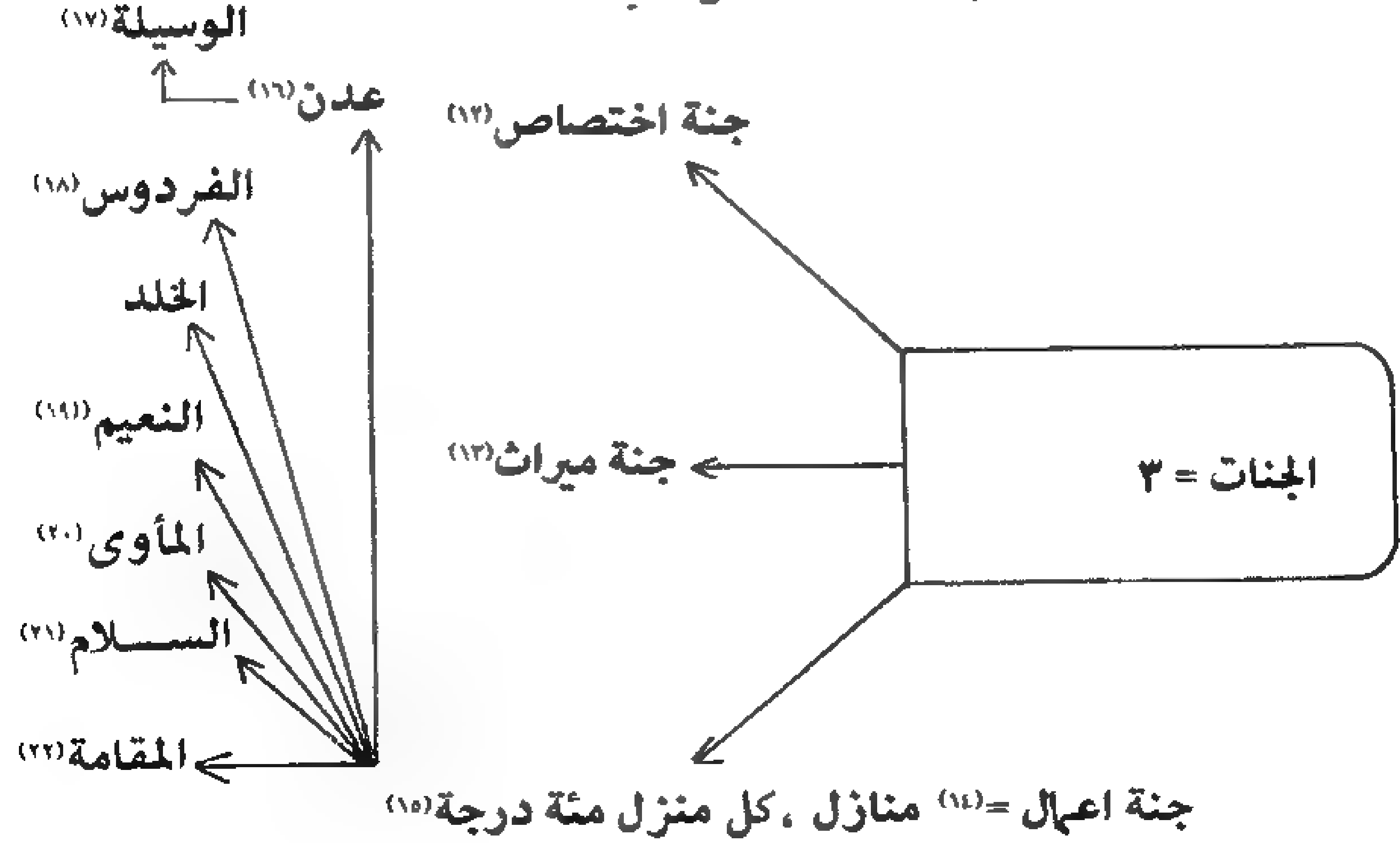
***

*** ما هي الجغرافية التي يرسمها الشيخ الاكبر للجنات ؟ والى اي مدى يعطي صفة حسّية لجناته ؟**

يثبت ابن عربي النعيم المحسوس الى جانب النعيم المعنوي ، على عكس ما ذهب اليه بعض شراحه من انه ينفي « الجنة » بمفهومها المحسوس وما فيها من اكل وشرب ونكاح ولباس[11] . يقول :

« ان الجنة جنتان : جنة محسوسة وجنة معنوية . . . كما ان العالم عالمان : عالم لطيف وعالم كثيف . وعالم غيب وعالم شهادة . والنفس الناطقة المخاطبة المكلفة لها نعيم بما تحمله من العلوم والمعارف . . . ونعيم بما تحمله من اللذات والشهوات . . . وخلق [تعالى] الجنة المعنوية التي هي روح هذه الجنة المحسوسة من الفرح الالهي ، من صفة الكمال والابتهاج والسرور . فكانت الجنة المحسوسة كالجسم ، والجنة المعقولة كالروح . . . » (ف ١/ ٣١٧) .

اما جغرافية الجنات فيمكن تلخيصها بالشكل التالي :



وهكذا كل اسم يرد من الاسماء الكثيرة التي يرددها ابـن عربـي ما هي الا منازل لجنة الاعمال . ولذلك لا نجد ضرورة في التوسع بها . فهي جغـرافية ميتافيزيقية لا تمس مصطلحاتنا بشكل مباشر[٢٣] .

ولكن ،لا يترك ابن عربي جناته في قمة كثرتها فها هو يعود بحسه الموحد الى النظر اليها : عين واحدة كثيرة الأحكام .

يقول .

« . . . فكل جنة لانشك انها جنة مأوى وجنة عدن وجنة خلد وجنة نعيم وجنة فردوس وهي واحدة العين وهذه الاحكام لها[٢٤] . . . » (فتوحات ٣/ ٢٤١) .

---

(١) راجع بخصوص جنة :
- التفسير العظيم . سهل التستري ص ٩ ،
- سلوة العارفين وبستان الموحدين الترمذي ص ١٢٩ ،
- تنبيه الغافلين . السمرقندي ، العنوان « باب صفة الجنة واهلها » ص ص ٢٢ - ٢٥ .
- رسالة في علم التصوف . اسماعيل بن سودكين النوري . مخطوط الظاهرية رقم ٨٠٨٠ ورقة ٦٠ ب ،

(٢) « والجنة البستان ، وهو ذاك لان الشجرة بورقه يستر » (معجم مقاييس اللغة - مادة : جن) .

(٣) راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن مادة « جنات » .

(٤) راجع جنة بمعنى ستر ، عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٣ ص ٤٤٢ (الجنة = نعيم صاف) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٠ ، ٣٨٠ ، ٤٢٠ ، ٥٠٧ ،
- بلغة الغواص ورقة ٢٠ (استعمل ابن عربي لفظ وأجنها بمعنى وسترها) .
- بلغة الغواص ورقة ١٢٣ .
- كما يراجع « ستر » في هذا المعجم .

(٥) راجع « جهنم » كما يراجع الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٦ (دار الغضب ودار الرضى) .

(٦) اشارة الى الخلق الجديد فليراجع ،

(٧) راجع « رب » ، كما يراجع « شق الجيوب » ورقة ٥٥ .

(٨) عندما تكون الجنة هي ذات الانسان ، يأخذ معنى : دخول الجنة ونعيمها ، السعادة التي يدركها الانسان عندما ينزل الى اعماق نفسه ويتأمل صورته فتتكشف له وحدة الحق والخلق . وهي ادراك القديم من خلال الحادث (انظر فصوص ٢/ ٩٠) .

(٩) لقد اخذ ابو العلا الجنة هنا بمعزل عن اضافتها الى الرب . فنراه يحدد الجنة عامة عند ابن عربي من خلال هذا النص فقط (راجع فصوص ٢/ ٩٠) .

(١٠) عندما تكون حضرة الرسول هي الجنة ، يأخذ معنى دخول الجنة ونعيمها : الانـدراج في الحقيقة المحمدية والسعادة العظمى الحاصلة عن التحقق بالوحدة الذاتية معها ، من حيث هي الاصل الذي صدرنا عنه . (راجع « الحقيقة المحمدية ») .

(١١) يميل ابو العلا عفيفي الى تأويل كل نصوص ابن عربي القائلة بوجود جنة محسوسة ، يقول : «والى الصنفين اشار [ابن عربي] باهل الجنة واهل جهنم : اذ الاولون حاصلون في عـين القرب من الله ، والآخرون حاصلون في عين البعد عنه . وليس للجنة ولا لجهنم معنى عنده الا ذاك [القرب والبعد] » (فصوص ٢/ ١٢٣ - ١٢٤) .

كما يقول :

« غير اننا يجب ان نتذكر ان اللغة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في **دار غير هذه الدنيا** . فان النار عنده ليس لها معنى الا « ألـم الحجـاب » او الحـال التي لا يدرك فيهـا الانسـان الوحـدة الوجـودية للموجودات ، كما ان الجنة . . . » (فصوص ٢/ ٢٣٦) .

ولذلك نرى عفيفي في كل نص يورده الحاتمي مما يشعر بوجود الدار الاخرة وجـوداً حقيقيا محسوسا يتعنى في تأويله . (انظر فصوص ٢/ ١٧٥) .

واننا نتساءل : لماذا يرفض ابو العلا عفيفي وجود جنة محسوسة ونار محسوسة في نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ؟ وكيف تقبل هذه النظرية نفسها وجود عالم « الثبوت » (انظر « عين ثابتة ») بل تفسر على اساسه الخلق والظهور وتعتبـره فيضـا اول اقـدس (راجـع : فيض اقدس ») ، تتنزل فيه الذات من غيبها المطلق الى عالـم الظهـور . وتـرفض « القيامـة » الحقيقية و« الآخرة » بمنزليها الحقيقيين : الجنة والنار ؟

نحن نميل الى الاتفاق معه بان الآخرة بمنزليها ليست مرحلة اخيرة ونهائية في عودة « الظهور » الى « البطون » بل هي مرحلية .

فكما ان الذات في ظهورها تنزلت عوالم حتى تجلت في الصور المحسوسة كذلك في عودتها الى البطون تقطع عوالم حقيقية ، لها الوجود نفسه التي قطعتها في تنزلها وتجلها وظهورها .

ولذلك لا نرى ضرورة في تأويل كل ما يقوله ابن عربي في الجنة والجنات والقيامة والحشر الجسدي (انظر قيامة) لما في ذلك من تأويل مئات الصفحات دون جدوى بل الأولى ان نثبت مع ابن عربي جنة محسوسة وجنة معنوية .

ونراه يقول في نشأة الانسان في الآخرة : « كذلك نشأة الانسان في الآخرة لا تشبه نشأة الدنيا وان اجتمعت الاسماء والصـورة الشـخصية فأن الروحـانية على نشـأة الاخـرة اغلـب من الحسية . . . » (فتوحات ١/ ٣١٨) .

اذن اثبت الحسية في نشأة الآخرة .

(١٢) راجع « جنة اختصاص » .

(١٣) راجع « جنة ميراث » .

(١٤) راجع « جنة اعمال » .

(١٥) يقول ابن عربي : « وجعل في كل جنة [عدن ـ الفردوس ـ الخلد . . .] مائة درجة بعدد الاسماء الحسنى والاسم الاعظم المسكوت عنه . . . » (فتوحات ٣/ ٤٣٥) .

(١٦) راجع « جنة عدن » .

(١٧) راجع « جنة الوسيلة »

(١٨) راجع ـ فتوحات ٣ ص ٤٣٥ .

ـ فتوحات ٤ ص ٣٤٨ .

(١٩) يقول ابن عربي :

« وجنة نعيم اي ستر ينعم به وحده » (فتوحات ٤/ ٤٠٩) .

راجع بخصوص « جنة نعيم » الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ ، ٤٣٩ . وج ٤ ص ٣٤٨ ،

(٢٠) راجع ـ فتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ ،

ـ فتوحات ج ٤ ص ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٤٢٨ ،

(٢١) راجع الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ ،

(٢٢) راجع فيما يتعلق بجنة المقامة : ـ فتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ .

ـ فتوحات ج ٤ ص ٣٤٨ .

(٢٣) راجع رسم صورة جنات الاعمال . الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٣ ،

كما يراجع بخصوص هذه الجنات : ـ الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ ،

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٢٤١ ،

(٢٤) المعنى نفسه . الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ .

١٤٢ ـ جَنّـةُ اخْتِصَاصٍ (١)

هي الجنة التي ينالها العبد باختصاص الهي دون عمل يستوجبها .

يقول ابن عربي :

« جنة اختصاص(٢) الهية ، وهي التي *يدخلها الاطفال الذين لم يبلغوا حدّ العمل . . . ومن اهلها المجانين . . . ومن اهلها اهل التوحيد العلمي ومن اهلها

اهل الفترات ومن لم تصل اليهم دعوة رسول . . . » (فتوحات ١/ ٣١٧) .

« وقال [الوارد] لا تعتمد الا على جنة الاختصاص فانها مثل التوفيق للاعمال الصالحة في هذه الدار، لا تنال الا بالعناية لا بالاكتساب[٣] » (فتوحات ٤/ ٤٠٢) .

---

(١) لا يقابل جنة الاختصاص نار اختصاص . يقول ابن عربي :
« وليس في النار . . . نار اختصاص » (فتوحات ٣/ ٤٤٠) .

(٢) كما يراجع الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٠ ،

(٣) اما نصوص ابن عربي المتعلقة بجنة الاختصاص . فليراجع :
- الفتوحات ج ٣ ص ٢٦٠ ، ٣٢٧ ، ٤٣٥ ،
- الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ ، ٥٩٩ ،

١٤٣ - جَنّة الأعمال[١]

ان جنة الاعمال هي الجنة التي يدخلها العبد باعماله فهي جزاء وفاق[٢] ، وليست اختصاصا اختص الله بها عبده ،بل استوجبتها اعماله الحسنة . وهي منازل [سبعة] كل منزل منها مئة درجة[٣] .

ونظراً لتفاوت الاعمال بين العباد تتفاوت جناتهم ،ومن هنا نبعت الكثرة الاسمائية التي نراها للجنات .

يقول ابن عربي :

« جنة الاعمال : وهي التي ينزل الناس فيها باعمالهم فمن كان افضل من غيره في وجوه التفاضل كان له من الجنة اكثر . . . **فما من عمل من الاعمال الا وله جنة** . . . فما من فريضة ولا نافلة ولا فعل خير ولا ترك محرّم ومكروه الا وله جنة مخصوصة . . . » (فتوحات ١/ ٣١٨) .

« واعلم ان جنة الاعمال مائة درجة لا غير . . . غير ان كل درجة تنقسم الى منازل . . . واعلاها جنة عدن . . . فيها الكثيب الذي يكون اجتماع الناس فيه لرؤية الحق تعالى، وهي اعلى جنة في الجنات بمنزلة دار الملك، يدور عليها ثمانية اسوار بين كل سورين جنة[٤] . . . » (فتوحات ١/ ٣١٩) .

(١) جنة الاعمال يقابلها نار الاعمال . يقول ابن عربي :

« وليس في النار نار ميراث ولا نار اختصاص وانما ثم نار اعمال » (فتوحات ٣/ ٤٤٠) .

كما يراجع بخصوص ابن عربي فيما يتعلق بجنة الاعمال :

- فتوحات ٢ ص ٤٤١ ، ٥٩٩ ،
- فتوحات ٣ ص ٣٢٧ ،
- فتوحات ٤ ص ٤٠٢ ،

(٢) راجع « منة » .

(٣) راجع« جنة» المعنى « الثالث »

(٤) انظر الرسم.الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٣ .

١٤٤ - جَنّة عَدْن

هي اعلى جنات الاعمال مكانا ومكانة ،خلقها الله بيده ،وغرس فيها شجرة طوبى بيده[١] ـ وهي للخواص لا يدخلها العامة .

يقول ابن عربي :

«واعلاها [الجنات] جنة عدن وهي قصبة الجنة فيها الكثيب . . . وهي اعلى جنة في الجنات » (فتوحات ١/ ٣١٩) .

« جنة عدن فان الله خلقها بيده وجعلها له كالقلعة للملك ، وجعل فيها الكثيب الأبيض من المسك . . . شجرة طوبى فان الحق تعالى غرسها بيده في جنة عدن ، واطالها حتى علت فروعها سور جنة عدن وتدلت مطلة على سائر الجنات كلها . . . » (ف ٣/ ٤٣٤) .

« وجنة عدن هي قصبة الجنة وقلعتها وحضرة الملك وخواصه لا تدخلها العامة الا بحكم الزيارة » (فتوحات ٣/ ٤٤٢) .

(١) قارنها مع الانسان الذي خلقه الله بيديه .

١٤٥ ـ جَنّةُ مِيرَاث [1]

قال ﷺ : « . . . وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل الجنة . وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع،فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار » (عوارف المعارف . ص ٤٤٣) .

ان كل عمل من فرض ونافلة يستحق جنة . ولكن اذا كان عامله من اهل النار ، كما اشار اليه الحديث المتقدم ،لا يترك ابن عربي الفعل دون ثواب ، بل يجعل اعمال الشقي ارثا يرثه المؤمن الذي لا افعال حسنة لديه. فالمؤمن هنا يدخل جنة ميراث ورثها من الشقي[2] .

يقول ابن عربي :

« جنة ميراث ينالها كل من دخل الجنة ممن ذكرنا [في جنة الاختصاص] ومن المؤمنين ، وهي الاماكن التي كانت معينة لاهل النار لو دخلوها[3] . »

(فتوحات ١/ ٣١٨) .

« كما نلنا بالميراث جنات اهل النار الذين هم اهلها » (فتوحات ٣/ ٤٣٤) .

---

(١) جنة الميراث لا يقابلها نار ميراث . يقول ابن عربي :

« وليس في النار نار ميراث » (فتوحات ٣/ ٤٤٠) .

(٢) يراجع فيما يتعلق بجنة الميراث عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ ، ٥٩٩ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٧ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ٤٠٢ ،

(٣) راجع « جنة اختصاص » .

١٤٦ ـ جَنّة الكثيب(١)

المترادفات : **كثيب الرؤية(٢) ـ الكثيب الابيض(٣) ـ موطن الكثيب .**

***

*** الكثيب اسم مكان في جنة عدن ،يتجلى فيه الحق ويدعو جميع الخلق ،من السعداء الذين نزلوا في اماكنهم من الجنات ، الى رؤيته ـ وهو منزل الحق لا ينزل به الخلق بل ينزلون في جناتهم ، يقول ابن عربي :**

(١) « الكثيب هو مسك ابيض في جنة عدن . . . وجعل [الحق] في هذا الكثيب منابر واسرّة وكراسي ومراتب لان اهل الكثيب اربع طوائف : مؤمنون ، واولياء ، وانبياء ، ورسل . وكل صنف ممن ذكرنا اشخاصه يفضل بعضهم بعضا . . . وان اشتركوا في الدار . . . فدخل فيه جميع بني آدم دنيا وآخرة ، فاذا اخذ الناس منازلهم في الجنة استدعاهم الحق الى رؤيته فيسارعون . . . ويجتمعون في الكثيب وكل شخص يعرف مرتبته علما ضروريا يجري اليها . . . كما يجري . . . الحديد الى المغناطيس . . . يرى في منزلته انه قد بلغ منتهى امله وقصده،فهو يتعشق بما هو فيه من النعيم تعشقا طبيعيا ذاتيا(٤) » .

(٢) « لكون المنازل [منازل الجنات] لهم [للخلق] ، ومنزل الكثيب له [للحق] » (فتوحات ٤/ ٤٤) .

« موطن الكثيب خارج الجنة(٥) » (رسالة الانوار ط . حيدر آباد ص ٣) .

***

*** كثيب الرؤية هو حضرة الحق .**

ويمكن ان نعطي هذه العبارة معنيين لان نصوص ابن عربي لم تشرحها :

(١) أطلق ابن عربي اسم الكثيب على الحق من باب اطلاق اسم المكان على صاحبه كما نقول على التجوز ،في معروف مرموق سكن او يسكن مدينة انما هو .

(٢) ان دخول الكثيب في الآخرة هو اندراج في غيب الحق . انها عودة الى

البطون كما يتجلى الحق بنفسه لنفسه في صور اعيان الممكنات في ظهوره
راجع « عين ثابته »

يقول ابن عربي :

« وكثيب الرؤية حضرة الحق » (فتوحات ١/ ١٠٣) .

---

(١) انظر رسم الكثيب فتوحات ٣ ص ٤٢٨ ،
كما يراجع بشأن كثيب عند ابن عربي :
ـ فتوحات ٣ ص ٤٣٤ وص ٤٤٢ .

ـ ترجمان الاشواق ص ١١٠ ، وص ١١٧ (النقا = الكثيب) ،

(٢) يسمى كثيب الرؤية لانه مكان تجلي الحق لخلقه ليروه .

(٣) يسمى الكثيب الابيض لانه من المسك الابيض .

(٤) راجع بقية النص في الفتوحات حيث يشرح ابن عربي ، الرؤية الاولى والرؤية الثانية والنتائج العلمية لرؤية الحق . . .

(٥) راجع شرح الجيلي لرسالة الانوار : « الاسفار » ص ٥٩ . حيث يقول عن الكثيب : « وهو تلّ من مسك ابيض تكون الخلائق عليه عند رؤية الحق سبحانه وتعالى وهو (خارج الجنة) لانه في جنة عدن وهي خارجة عن الجنات لانها قصبة الجنات وقلعتها وحضرة الملك وخواصها لا يدخلها العامة الا بحكم الزيارة » .
ولكن في قول الجيلي : ان جنة عدن خارجة عن الجنات . نوع من تناقض لفظي على الاقل . فكيف تكون جنة خارجة عن الجنات ؟ والافضل ان نفهم جملة ابن عربي كالتالي :
ان الكثيب خارج الجنة بمعنى انه ليس منزلاً من منازل الجنة ينزل فيه الخلق ، فهو بذلك خارجها اي انه ليس من منازلها وان كان موقعه في جنة عدن .

---

١٤٧ ـ جَنّةُ الوَسِيلَة[١]

جنة الوسيلة وهي : منزلة الرسول محمد ﷺ في الجنان وتتميز بانها اعلى درجة في جنة عدن، التي هي بدورها اعلى جنات الاعمال[٢]ـ ولها شعبة في كل جنة من الجنات ، من تلك الشعبة يظهر ﷺ لاهل تلك الجنة .

يقول ابن عربي :

« واما الوسيلة فهي اعلى درجة في جنة عدن وهي لرسول الله ﷺ حصلت له بدعاء امته ، فعل ذلك الحق سبحانه . . . فاننا بسببه نلنا السعادة من الله ، وبه كنا خير امة اخرجت للناس ، وبه ختم الله بنا الامم كما ختم به النبيين . . »
(فتوحات ١/ ٣١٩)

«ومنزلته ﷺ في الجنان : الوسيلة ، التي تتفرع جميع الجنات منها وهي في جنة عدن دار المقامة ، ولها شعبة في كل جنة من تلك الجنات ، من تلك الشعبة ، يظهر ﷺ لاهل تلك الجنة . . . وهذه منازل كلها حسية لا معنوية . . . »
(فتوحات ٣/ ١٤٢) .

---

(١) انظر الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ .
(٢) راجع « جنة عدن » .

---

١٤٨ - جِنسُ الأجنَاسِ

مرادف : **الجنس الاعمّ**

في اللغة :

« الجيم والنون والسين اصل واحد وهو الضرب من الشيء . قال الخليل : كل ضرب جنس ، وهو من الناس والطير والاشياء جملة . . . قال ابن دريد : وكان الاصمعي يدفع قولَ العامة : هذا مُجَانِسٌ لهذا . ويقول : ليس بعربي صحيح . وأنا اقول : إن هذا غلط على الاصمعي ، لانه الذي وضع كتاب الاجناس ، وهو اول من جاء بهذا اللقب في اللغة » (معجم مقاييس اللغة مادة « جنس ») .

في القرآن :

غير قرآنية

عند ابن عربي :

جنس الاجناس هو اسم آخر لحقيقة الحقائق ،من حيث ان الحقيقة هنا مأخوذة من نسبة كونها جنساً .

يقول :

« . . . وهذا الشيء الثالث هو هذه الحقائق كلها بكمالها ، فسمه ان شئت **حقيقة الحقائق** او الهيولى او المادة الاولى او جنس الاجناس » (انشاء الدوائر ص ١٩) .

« . . . ومن هذه الحضرة ظهر جنس الاجناس وهو المعلوم ثم المذكور ثم الشيء ، فجنس الاجناس هو **الجنس الاعم** الذي لم يخرج عنه معلوم اصلاً ، لا خلق ولا حق ولا ممكن ولا واجب ولا محال،ثم انقسم الجنس الأعم الى انواع . . . »
(الفتوحات ٤/ ٣٠٦)

راجع « حقيقة الحقائق »

١٤٩ ـ الأجنَاسُ العَاليَة

مرادف : **الحقائق الأول**

الاجناس العالية هي الاجناس التي يحويها جنس الاجناس ، اي الحقائق الأول العالية التي تحويها حقيقة الحقائق الجامعة لكل الحقائق .

يقول ابن عربي :

« . . . وسمّ الحقائق التي يتضمنها هـذا الشيء الثالث [حقيقة الحقائق] الحقائق الأول او الاجناس العالية . . . » (انشاء الدوائر ص ١٩) .

انظر:« حقيقة الحقائق » « الحقائق الاول » « جنس الاجناس » .

١٥٠ ـ المجُاهـدَة

انظر « **الطريق** »

١٥١ - جَهَنَّم (١)

في اللغة :

« جُهُنَّام : . . .وركية جهنام مثلثة الجيم وجهنم . . . بعيدة القعر وبه سميت جَهَنَّم . . . » (المحيط الفيروز ابادي . مادة جهنام) .

في القرآن :

لم تتعد في ورودها القرآني معنى دار العقاب في الآخرة .

« أليس في جهنم مثوى للكافرين » [٢٩/٦٨] .

« يوم يدعون الى دار جهنم دعا » [٥٢ / ١٣] .

عند ابن عربي :

*** يحاول ابن عربي ان يبحث الجذور اللغوية العربية لكلمة جهنم . وسبب تسميتها : فيرى انها اشارة الى البعد (بئر جهنام = بعيدة القعر) ولكنه لا يستطرد في اشارته تلك بل نراه يبحث عن سبب آخر للتسمية في صفاتها : كراهة منظرها (لجهامتها سميت جهنم) . يقول ابن عربي :**

(١) « فذلك [من يقل اني اله من دون الله] نجزيه جهنم اي نرده الى اصله وهو: البعد[١] ، يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر . . . ويكون جزاؤه [جزاء القائل] على هذا القول [قول : اني اله] : جهنم، اي بعده في نفسه عما يقول به على لسانه وهو خير جزاء . . . » . (فتوحات ٤/ ١٣٦) .

(٢) « ان جهنم اسم لحرورها وزمهريرها . ولجهامتها سميت جهنم ، لانها كريهة المنظر، والجَهَام(هو) السحاب الذي قد هرق ماءه . والغيث (هو) رحمة الله . فلما ازال الله الغيث من السحاب بانزاله ، اطلق عليه اسم الجهام ، لزوال الرحمة - الذي هو الغيث - منه . كذلك الرحمة : ازالها الله من جهنم فكانت كريهة المنظر والمخبر . وسميت ايضا جهنم لبعد قعرها ،

يقال : ركية جُهنام ، اذا كانت بعيدة القعر . . . »
(ف السفر الثاني فقرة ٤٤٥) .

***

*** جهنم هي احد ابواب النار السبعة[٢] ،يدخلها الانسان بنفسه الحيوانية ـ كما يستعملها ابن عربي احيانا مرادفه للنار في مقابل الجنة[٣] .**
يقول ابن عربي :

(١) « واما اسماء ابوابها [النار] السبعة : فباب جهنم ،باب الجحيم ،باب السعير ، باب سقر ، باب لظى ، وباب الحطمة،وباب سجين، والباب المغلق وهو الثامن الذي لا يفتح فهو الحجاب . . . » (فتوحات ٣/ ٤٤١) .
« تحريم الجنة على من قتل نفسه . وان كان قاتل نفسه لا يدخل جهنم الا بنفسه الحيوانية لان جهنم ليست موطنا للنفس الناطقة ولو اشرفت عليها اطفى لهيبها بلا شك . . . » (ف ٣/ ٣٦٠) .
(٢) « ففي الاخرة منزلان : جنة وجهنم . وفي الدنيا منزلتان ، عذاب ونعيم . . . » (ف ٣/ ٣٧٠) .

***

*** جهنم الانسان هي طبيعته ،ولكن ابن عربي هنا يستعملها صورة وتشبيها معنويا فقد استعار صورة الآخرة ـ بصراطها فوق جهنم ـ ليصور :اجتيازنا في الحياة الدنيا على صراط الشرع فوق طبيعتنا (= جهنم) . يقول ابن عربي :**
« واعلم ان الصراط الذي اذا سلكت عليه،وثبّت الله عليه اقدامك حتى اوصلك الى الجنة هو صراط الهدى ، الذي انشأته لنفسك في دار الدنيا من الاعمال الصالحة الظاهرة والباطنة،فهو في هذه الدار بحكم المعنى لا يشاهد له صورة حسية ، فيمدّ لك يوم القيامة جسرا محسوسا[٤] على متن جهنم،اوله في الموقف وآخره على باب الجنة ، تعرف عندما تشاهده انه صنعتك وبناؤك،وتعلم انه قد كان في الدنيا ممدودا جسرا على متن جهنم طبيعتك . . . » (ف ٣/ ٣٢) .
« من جهنم طبيعته [الانسان] عصمته شريعته . . . » (فتوحات ٤/ ٣٧٢) .
« فمن لم يرد ان يكون عبدا لي كما هو في نفس الامر ، فانه سيكون عبدا لطبيعته التي هي جهنم ويذل تحت سلطانها » (فتوحات ٤/ ٢٠) .

(١) انظر الفصوص ج ١ ص ١٠٨ (جهنم = البعد) .
(٢) راجع الفتوحات ج ٣ ص ٣٦٨ والسفر الثاني فقرة ٤٤٥ .
(٣) يستعمل ابن عربي عادة المتقابلات الاتية : جنة نار ـ نعيم جحيم . (راجعها في اماكنها) .
(٤) ان صفة « محسوس » هنا تثبت ان جهنم في الآخرة بعد القيامة لها صفة حسية،وليست عبارة عن البعد بما يحوي من صفات معنوية فقط بل هي عذاب محسوس .

١٥٢ ـ جَوْهَرُ الجَوَاهِرِ

هو « حقيقة الحقائق »

يقول ابن عربي :

« الامام المبين هو الصادق الذي لا يمين . . . النور الباهر وجوهر الجواهر . . . المحصي لما علم وجهل وفصل واجمل ، لكل صورة فيه عين وله في كل صورة كون ، يمد ويستمد ، ويعد له ويعد ، منه ظهرنا . . » (ف ٤/ ٣٢٧) .

انظر « حقيقة الحقائق »

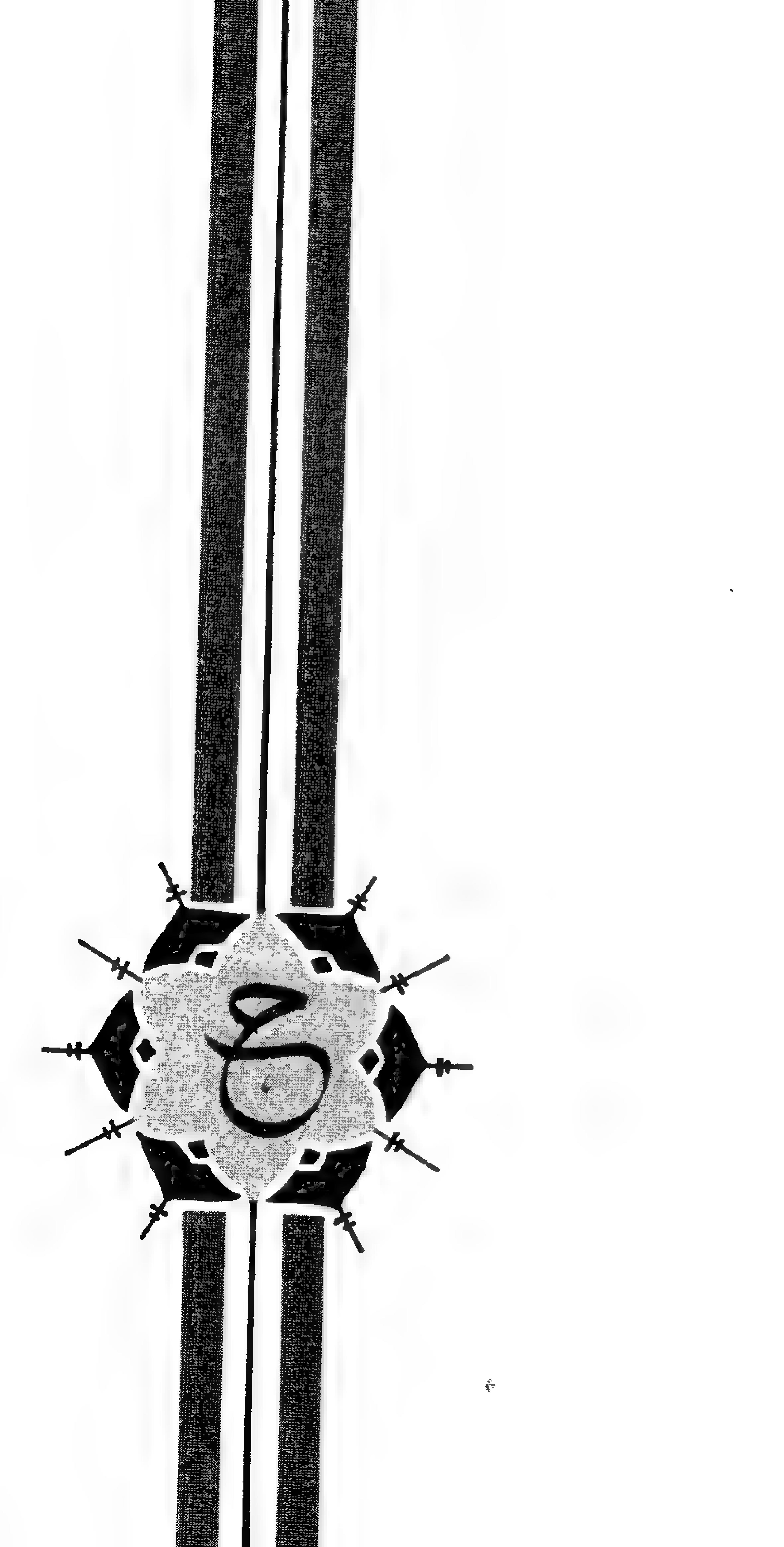
١٥٣ ـ جَوْهَرُ الهيُولى

جوهر الهيولى هو الهباء .

يقول :

« والدائرة التي في جوف هذه الدائرة العظمى هي جوهر الهيولى وهو الهباء » (ف ٣/ ٤٢٠) .

انظر « هباء »


ج

١٥٤ ـ الحُبّ

في اللغة :

« الحاء والباء اصول ثلاثة ، احدها اللزوم والثبات ، والآخر الحبّة من الشيء ذي الحبّ ، والثالث وصف القصر . . . واما اللزوم فالحب والمحبة ، اشتقاقه من أحبه اذالزمه . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « حب ») .

« وعبارات الناس عن المحبة كثيرة وتكلموا في اصلها في اللغة ، فبعضهم قال : الحب اسم لصفاء المودة ، لان العرب تقول لصفاء بياض الاسنان ونضارتها : حبب الاسنان . . .

وقيل : انه مشتق من حَباب الماء (بفتح الحاء) وهو معظمه ،

وقيل : هو مأخوذ من الحب ، والحب جمع حبة . وحبة القلب ما به قوامه فسمى الحب حباً باسم محله . . . » (الرسالة القشيرية . ص ١٤٤)[1] .

في القرآن :

لقد أثبت القرآن حب الانسان الله محبة خاصة لا تكون الا لمرتبة الالوهية ، فلم يشر التنزيل العزيز الى سبب آخر ـ غير مرتبة الالوهية ـ يدعو الناس الى حب الله .

« ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله »[٢ / ١٦٥]

اما حب الله الانسان فهو اما :

(أ) دون الاشارة الى سبب استحق به العبد هذه المحبة

(ب) استحقها العبد لصفة فيه

(ج) نالها لاتباعه الرسول .

(أ)« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين »[٥ / ٥٤] .

اما صفات العبد التي استوجبت الحب الالهي فهي ثمان[2] :

« واحسنوا ان الله يحب **المحسنين** » [٢ / ١٩٥]

« يحب **التوّابين** » [٢ / ٢٢٢] . « ويحب **المتطهرين** » [٢ / ٢٢٢]

« ويحب المتقين » [٣/ ٧٦ ، ٩/ ٤ ، ٩/ ٧] . « ويحب الصابرين » [٣/ ١٤٦]
« ويحب المتوكلين » [٣/ ١٥٩] . « ويحب المقسطين » [٥/ ٤٢ ، ٤٩/ ٩]
« يحب المطهرين » [٩/ ١٠٨] . « يحب الذين يقاتلون في سبيلـه صفا » [٦١/ ٤]

(ج) « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » [٣/ ٣٠] .

عند ابن عربي :

* الحب تعلق خاص[٣] من تعلقات الارادة لا يكون الا بمعدوم ، ينتقل المحب بهذا التعلق الى صفة المحبوب[٤] ـ وهو سار في جميع المقامات والاحوال لانه كان في الاصل . يقول ابن عربي :

(أ) « الحب تعلق خاص من تعلقات الارادة[٥] ، فلا تتعلق المحبة الا بمعدوم غير موجود في حين التعلق . . . وان المحبوب على الحقيقة انما هو معدوم . . . وما احسن ما جاء في القرآن قوله « يحبهم ويحبونه » [٥/ ٥٤] بضمير الغائب والفعل المستقبل، فما اضاف متعلق الحب الا لغائب ومعدوم وكل غائب فهو معدوم اضافي . . . » (فتوحات ٢/ ٣٢٧) .

« فالمحب الصادق من انتقل الى صفة المحبوب[٦] لا من انزل المحبوب الى صفته[٧] » (ف ٢/ ٥٩٦) .

(ب) « . . . لكون العالم ما اوجده الله الا عن الحب[٨] ، فالحب يستصحب جميع المقامات والاحوال ، فهو سار في الامور كلها[٩] . . . » (فتوحات ٤/ ١٠٤) .

***

* ان ابن عربي بما يتحلى به من طاقة توحيدية نراه يوّحد الهوى والحب والود والعشق[١٠] في عاطفة لها طبيعـة واحدة، تختلف بالصفـات فتتغـير عليهـا الأسماء . ولنترك تعابيره تحدد مراده ، يقول :

« . . . الهوى[١١] ويقال على نوعين . . . **الواحد** : سقوطـه في القلـب وهـو ظهوره من الغيب الى الشهادة في القلب ، يقـال هوى النجـم اذا سقـط . . .

والفعل منه هوى يهوى . . . والاسم منه هوى وهو الهوى ، وهذا الاسم هو الفعل الماضي من الهوىّ الذي هو السقوط . . . واما **الهوى الثاني** : فلا يكون الا مع وجود حكم الشريعة وهو قوله لداود : « احكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » [٣٨ / ٢٦] يعني : لا تتبع محابّك . . . فالهوى هنا **محاب الانسان**[١٢] . . .

واما الحب[١٣] فهو ان يتخلص هذا الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبل ، فاذا تخلص له **وصَفَا** من **كدورات الشركاء** من السبل سمّى حبّاً لصَفائه وخلوصه[١٤] . . . وكذلك الحب في المخلوقين ، اذا تعلّق بجناب الحق سبحانه وتخلّص له من علاقته بالانداد . . . سمى ذلك حباً ، بل قال فيه تعالى : « والذين آمنوا اشد حباً لله » [٢ / ١٦٥] . . .

واما العشق ، **فهو افراط المحبة** او المحبة المفرطة . . . فاذا عمّ [الحب] الانسان بجملته ، واعماه عن كل شيء سوى محبوبه ، وسرت تلك الحقيقة في جميع اجزاء بدنه وقواه وروحه ، وجرت فيه مجرى الدم في عروقه ولحمه ، وغمرت جميع مفاصله ، فاتصلت بوجوده ، وعانقت جميع اجزائه جسماً وروحاً ، ولم يبق فيه متسع لغيره . . . حينئذ يسمى ذلك الحب عشقاً[١٥] . . .

واما الود[١٦] **فهو ثبات الحب او العشق او الهوى** ، أية حالة كانت من احوال هذه الصفة ، فاذا ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ، ولم يغيّره شيء عنها ، ولا أزالَه عن حكمها . . . سُمي لذلك وداً ، وهو قوله تعالى : « سيجعل لهم الرحمن وداً » [١٩ / ٩٦] أي ثباتاً في المحبة عند الله . . . وللحب احوال كثيرة جداً . . . مثل : الشوق والغرام والهيام والكلف والبكاء والحزن والكبد والذبول والانكسار وامثال ذلك[١٧] . . . » (فتوحات ٢ / ص ص ٣٣٥ - ٣٣٧)

« ان الحب مقام الهي فانه [تعالى] وصف به نفسه وتسمى بالودود . . . ولهذا المقام اربعة القاب . . . : الحب . . . الود . . . العشق . . . مشتق من العشقة[١٨] . . . الهوى . . . » (فتوحات ٢ / ٣٢٣) .

وهكذا يظهر ان المحبة عاطفة واحدة أو حقيقة واحدة العين ، تتطور وتتصعد ، وفي كل مرحلة من مراحلٌ تصعّدها تتخذ اسماً : الحب . الهوى . العشق . الود . الغرام . الهيام . . .

***

* لقد بحث ابن عربي الحب كتعبير انساني (Expression Humaine) بكل ما يضمه الوجود الانساني من مستويات يتوق من خلالها الى المحبوب : فهناك حب الهي[19] ـ حب روحاني ـ حب طبيعي ـ حب عنصري .

ان ابن عربي لم يرق الى مستوى الفلسفات « الانسانية » بمفاهيمها الحديثة ، الا انه واكبها في نقطة الانطلاق : الانسان . فالانسان : محور افكاره وقطبها . وان كانت صيغة الانسان في بنيانه الفكري تختلف عن صيغتها في الفلسفات المعاصرة .

يقول ابن عربي :

« . . . فالحب الالهي : هو حب الله لنا ، وحبنا الله ايضاً قد يطلق عليه انه الهي . والحب الروحاني : هو الذي يسعى به في مرضاة المحبوب لا يبقى له مع محبوبه غرض ولا ارادة بل هو بحكم ما يراد به خاصة . والحب الطبيعي : هو الذي يطلب به نيل جميع اغراضه،سواء سرّ ذلك المحبوب او لم يسرّه . . . »
(فتوحات ۲ / ۳۲۷)

« الحب الطبيعي وهو نوعان : طبيعي وعنصري[20] . . . »(فتوحات ۲ / ۳۳٤) .

* * *

* كثيراً ما يقف الباحث في مؤلفات الصوفية الوجدانية : شعراً ونثراً ،أمام دفْق حبهم متردداً : هل ما يقولونه هو حقيقة في الجَناب الالهي من خلف كنايات ورموز (هند ـ اسماء) ؟ وما نصيب هذه « الكنايات » من حبهم[21] ؟

وابن عربي مادة غزيرة في هذا المضمار فديوانه « ترجمان الاشواق » أثار أكثر من مجرد اقاويل ،مما دفعه الى شرحه بنفسه ،شرحاً تعنّى في إرجاع جزئياته الحسية الى الحضرة الالهية . ونظرة الى هذا الديوان وشرحه ،تكفي للوقوف على مدى الهوّة الفاصلة بين « الحضرة الالهية » و « رموزها » ،وتضع في إطار مناسب ذكاء الشيخ الاكبر الوقّاد .

ولا نستطيع هنا في موضوعية مجردة،ان ننفي مع ابن عربي نصيب « المرأة » من ديوانه المذكور . وهذا يدفعنا الى اظهار الدور الذي تمثله في نظرية « الحب الالهي » عنده[22] .

ان الوجود الحقيقي عند الشيخ الاكبر واحد هو : الحق . وكل ما يُرى في هذا العالم من المخلوقات فما هي الا رموز ومجالي [انظر « مجلى »] وحجب [انظر « حجاب »] .

اذن يعيش ابن عربي في عالم « رموز » فكل ما يهفو اليه هو في الواقع رمز وحجاب على الحق . والحق هو المحبوب على الحقيقة من خلف حجاب الرمز . وتختلف هذه الرموز فيما بينهااذ تتفاوت طاقات دلالتها الى ذات المرموز اليه اي الحق . وهنا تبرز « المرأة » اذ انها تنفرد من دون سائر الرموز باتاحتها للسالك اكمل شهود للحق .

وهكذا تظهر المرأة مجلى من مجالي الجمال المطلق ، الذي يتعشقه ابن عربي ويقدسه ويعبده . فهي ليست محلاً للشهوة بذاتها ، بل هي رمز لذلك الجمال الشامل ، وطريق موصل الى الحق ان جاز التعبير[٢٣] . فان بثّها حبه واشواقه ، فانما هو في الحقيقة يَعْبُر من خلالها الى ما ترمز اليه ، الى الحق : فالجمال المقيد المحسوس باب مفتوح على الجمال المطلق يعبر منه من لا يقف مع الرمز .

يقول ابن عربي :

(١) « فهو [الله تعالى] الظاهر في كل محبوب لعين كل محب . . . فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع اليه ، كما انه لم يعبد سواه[٢٤] . . . وكذلك . . . ما أحب احد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد . . . وكل محبوب في العالم ، فأفنَت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون ، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا غزلاً . . . الا فيه تعالى من خلف حجاب الصور . وسبب ذلك الغيرة الالهية : ان يُحَب سواه . . . فعلى كل وجه ما متعلق المحبة الا الله » (فتوحات ٢ / ٣٢٦) .

(٢) « فاذا شاهد الرجلُ الحق في المرأة كان شهوداً في منفَعِل ، واذا شاهده في نفسه ـ من حيث ظهور المرأة عنه ـ شاهده في فاعل ، واذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه،كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة اتم واكمل ، لانه يشاهد الحق من حيث هو : فاعل منفعل . . . فلهذا أحب ﷺ النساء[٢٥] لكمال شهود الحق فيهن ، اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً . فان الله بالذات غنّي عن العالمين . واذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعاً ولم تكن الشهادة الا في مادة، فشهود الحق في النساء اعظم الشهود واكمله » (فصوص ١/ ٢١٧) .

---

(١) لقد تكلم الصوفية على الاشتقاق اللغوي لكلمة « حب » قبل التعمق في ماهيتها وفروعها

وصفاتها . راجع : روضة التعريف بالحب الشريف . لسان الدين بن الخطيب ٣٣٤ـ ٣٣٨ .

(٢) وقد ورد في التنزيل مقابل هؤلاء الاشخاص الذين استحقوا الحب الالهي لصفة اتصفوا بها اشخاص لا يحبهم الحق لصفة اتصفوا بها ، مثلاً : المعتدون ـ الخائنون . . . (انظر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن مادة حب) .

(٣) يقول ابن عربي :

« . . . ان الامور المعلومات على قسمين منها ما يحد ومنها لا يحد ، والمحبة عند العلماء بها المتكلمون فيها من الامور التي لا تحد ، فيعرفها من قامت به ومن كانت صفته ولا يعرف ما هي . . . » (ف ٣٢٥/٢) .

(٤) لا يخلو الكلام في الحب الا بذكر تلك العاشقة العابدة الزاهدة التي صبغت الفكر الصوفي الاسلامي بعبق حبها الالهي : رابعة .

فبينما كانت الحياة الصوفية في القرن الاول للهجرة ، وفي شطر من القرن الثاني تتمثل بحياة الحسن البصري [٢١ ـ ١١٠ هـ] من زهد قوامه الخوف من عذاب النار والشوق الى ثواب الجنة . برزت في افق الحياة الصوفية زاهدة عاشقة : شمل زهدها الدنيا والجنة ، وطغى عشقها على خوفها من النار فلا تبقى الا الاستمتاع بجمال وجه الحق الازلي . وانها الاولى التي استعملت من غير تردد مفردات الحب والعشق . وهي صاحبة الفضل الاول في شيوع هذه الكلمة فيما بعد . فنحن نلاحظ ان الصوفية الاوائل ترددوا في استعمالها امثال : مالك بن دينار [١٣١ هـ] . عبد الواحد بن زيد [١٧٧ هـ] على حين استعملها صراحة الصوفية بعد رابعة امثال : معروف الكرخي [٢٠١ هـ] والجنيد [٢٩٧ هـ] والمحاسبي [٢٤٣ هـ] : ذو النون المصري [٢٤٥ هـ] ويحيى بن معاذ [٢٥٨ هـ] ، الحلاج [٣٠٩ هـ] وآخرين .

يراجع فيما يتعلق بالحب من الوجهة التاريخية الصوفية ، ووقفة عند رابعة ما يلي :

- ابن الفارض والحب الالهي . د. محمد حلمي . ص ص ١٣٩ ـ ١٤٧ ـ وص ص ٢٣٣ ـ ٢٤٤ (الحب والمعرفة) . و ص ص ٢٧٨ ـ ٣٠٧ (الحب والوحدة) .

- الحياة الروحية في الاسلام . د. محمد مصطفى حلمي ص ص ٧٦ ـ ٨٠ (الزهد مع الحب : رابعة العدوية) .

- رابعة العدوية والحياة الروحية في الاسلام . طه عبد الباقي سرور . ص ص ١٣٢ ـ ١٦٠ كما يراجع ص ص ١٦١ ـ ١٦٢ (الحب الالهي في المسيحية واليهودية) . و ص ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ، (الحب الالهي في الفلسفة الاوروبية)

ص ص ١٦٤ ـ ١٦٥ (الحب الالهي في الفيدا البوذية)

- رابعة العدوية . محمود الشرقاوي . ص ص ٨٦ ـ ١١٤ .

- قوت القلوب ج ٢ ص ص ٩٩ ـ ١٦٤ (المحبة وهي المقام التاسع من مقامات اليقين) .

- نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية لابي محمد اليافعي [٧٦٨ هـ] ص ص ١٨٣ - ١٩٥ .
- الطريق الى الله - الخراز . ص ٧٠ .
- اللمع ص ص ٨٦ - ٨٨ . (باب حال المحبة)
- الرسالة القشيرية ص ١٤٣ - ١٤٨ (باب المحبة) .
- ماسينيون L.T فهرس المصطلحات : ص ٢٩٤ « مادة حب » . وفهرس ص ١٣ مادة « حبب » ،
- الغزالي : مدخل السلوك ص ٣٧ . وروضة الطالبين ص ٥٩ .
- ابو العلا عفيفي . التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ص ص ٢٢٠ - ٢٣٨ .
- النفري - مقالة غريبة في الحب (انظر نصوص صوفية للاب نويا)
- الهجويري كشف المحجوب نشراسعاد قنديل ص ص ٥٤٧ - ٥٥٦ (محبة الحق الخلق - ومحبة الخلق الحق) .
- حقائق عن التصوف . عبد القادر عيسى ص ص ٣٩٧ - ٤١٨ (الحب الالهي) .
- ولعل من اكمل المراجع في الحب الالهي . كتاب لسان الدين بن الخطيب : روضة التعريف بالحب الشريف . فليراجع : تحقيق عبد القادر احمد عطا نشر دار الفكر العربي ١٩٦٨ م .
- اما بخصوص الحب من الوجهة الفلسفية فليراجع كتاب الدكتور زكريا ابراهيم : « مشكلة الحب » مع الاهتمام بالتذييل ص ص ٣٢٢ - ٣٤٠ حيث يشرح فلسفة الحب عند ابن حزم . وهو معروف الاثر في ابن عربي .
- Corbin en Islam Iranien T3 p.p 105- 111 (La source préeternelle de l'amour)

(٥) يربط ابن الخطيب بين الارادة والمحبة في لسان العرب قائلاً :
« المحبة . . . كناية عن : الارادة المؤكدة . تقول : اردت ان افعل كذا واحببت ان افعل كذا . والفرق بينهما : ان الارادة ان تعلقت بصفة او فعل ، كما تقول : اريد كرمك . . . قيدت بما تعلقت به . وان تعلقت بالذات خصت في الاكثر بالمحبة »
(روضة التعريف ص ٣٣٨) .

(٦)-هل انتقال « المحب » الى صفات « المحبوب » ، أي انتقال الخلق الى صفات الحق يؤدي بهم الى ما يسميه الفقهاء « سقوط التكليف » ؟ الحقيقة ان ابن عربي مهما تعشق الحب كيانه نراه صاحي الذهن يعطي كل مرتبة في الوجود حقها ، فلا يخلط بين الحقائق كما يفعل غيره في « سكرة الحب » . انظر فيما يتعلق بالحب والخلة وسقوط التكليف :
«Jean Chevalier le soufisme p.p 244- 246»

- ام ان انتقال المحب الى صفات المحبوب هو « الفناء » الذي يعتبر اكبر دليل على صدق الحب ؟ انظر فيما يتعلق بالحب والفناء . المرجع السابق : ص ٢٤٧ .
كما يراجع بخصوص الحب في المسيحية وعلاقته بالاتحاد :

- Comprendre l'Islam. Frithiaf Shuon p.p 138- 139

(«aimer» est essetiellement «s'unir»)

(٧) سئل الجنيد عن المحبة ، فقال : «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب »
(نشر المحاسن الغالية . اليافعي ص ١٨٧ ـ واللمع ص ٨٨) .

(٨) اشارة الى الحديث الصوفي : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبه (وفي رواية « فبي ») عرفوني » . فالحب اذن علة وجود العالم .

(٩) لان الحب كان في اصل الوجود قد سرى في كل موجود ، تلك من الافكار الاساسية عند ابن عربي اذ ان كل اول يسرى فيما بعده . راجع « اول » .

(١٠) انظر روضة التعريف ص ص ٣٤٠ ـ ٣٥٠ حيث يبين ابن الخطيب ان المحبة هي اسم جامع لاقسام الحب والعشق . ويوضح الوجه المراد من كل قسم امثال : العشق ـ الصبابة ـ العلق ـ الكلف ـ الخلة ـ الشغف ـ الشعف ـ التتيم ـ التتبل ـ الولوع والغرام ـ الهيام والهيوم ـ التدلة ـ الوله ـ الالفة ـ الارادة .

(١١) يقول ابو العلا عفيفي :

« فالهوى اذن ـ في نظر ابن عربي ـ اسم من اسماء الله : هو الحب عينه ، وهو المحبوب ، بل هو اعظم اسماء الله على الاطلاق » (التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٢٧ ـ الموضوع نفسه فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٨٨) .

على حين يثبت ابن عربي اسما للحق من الحب ومن الود نراه ينكر وجود اسم لله من الهوى . يقول : « ان الحب مقام الهي فانه [الله] وصف به نفسه [يحبهم ويحبونه] . . . الود وله اسم الهي وهو الودود . . . الهوى وهو استفراغ الارادة في المحبوب . . . وليس لله منه اسم » (ف ٢ / ٣٢٢ـ٣٢٣) .

يراجع بشأن الهوى عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٩ وص ٤٢٨ .
- ترجمان الاشواق ص ١٤ .
- فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٨٨ .
- التصوف : الثورة الروحية في الاسلام . ابو العلا عفيفي ص ص ٢٢٣ ـ ٢٣٠ ، كما يراجع بشأن الهوى من الناحية اللغوية والصوفية كتاب روضة التعريف لابن الخطيب ص ص ٣٣٨ ـ ٣٤٠ .

(١٢) يراجع بشأن « الهوى » في هذا المعنى :

- كشف المحجوب الهجويري ترجمة : اسعاد قنديل ج ٢ ص ص ٤٢٧ ـ ٤٣١ (الكلام في حقيقة النفس ومعنى الهوى) ص ص ٤٣٨ ـ ٤٤١ (الكلام في حقيقة الهوى) .

(١٣) كما يراجع بخصوص الحب عند ابن عربي :

- ترجمان الاشواق ص ٤١ .
- الرسالة الغوثية ورقة ٧٩ أ .

- بلغة الغواص ورقة ١٨ .
- رسالة الأرشاد ورقة ١٥٩ .
- الفتوحات ٤ / ٤٤٩ - ٤٥٠
- رسالة الاتحاد الكوني ورقة ١٤١ - أ .
- تحفة السفرة الى حضرة البررة . تحقيق محمد رياض المالح ص ص ٣٧ - ٥٠ (المحبة ، الشوق ، العشق)
- فلسفة الاخلاق في الاسلام محمد يوسف موسى ص ص ٢٨٥ - ٣٠٤ (الحب ، الاتحاد ، السعادة عند ابن عربي) .

دراسات فنية في الادب العربي . الدكتور عبد الكريم اليافي ص ص ٣١٥ - ٣١٧ (الحب بين البوح والكتمان عند ابن عربي)

- Massignon. Passion T 2 p. 414 nº 3

(١٤) راجع الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٩ و ص ٤١٤ .

(١٥) راجع تاج الرسايل ورقة ٢٦ ب .

(١٦) يراجع بخصوص الود : - الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٩ - ٢٦٠
- الفتوحات ج ٢ ص ٣٢٢ .
- ترجمان الاشواق ص ١٤ .

(١٧) انظر تفصيل تلك الاحوال في الفتوحات ج ٢ ص ص ٣٣٩ - ٣٤١ .

(١٨) « وزعم ناس ان العشقة اللبلابة ، قالوا : ومنها اشتق اسم العاشق لذبوله . وهو كلام » (معجم مقاييس اللغة مادة . « عشق ») .

(١٩) لقد اختلفت نظرة روزبهان بقلي الشيرازي [٥٢٢ - ٦٠٦ هـ] الى الحب عن نظرة اسلافه المتصوفة : فهو لم يفرّق بين الحب الالهي والحب الانساني بل جعل كلا منهما وجهاً لنفس وذات الحب . فمجنون ليلى في قمة حبه يصبح « مرآة الحق » انظر:

Histoire de la philosophie Ency. de la pléiade T. 3 p. 1099 (Ruzbehan Baqlê shirazi par Henri Corbin).

ويرجع الدكتور عبد الكريم اليافي، بما اشتهر به من تجربة انسانية علمية صوفيةظهرت في مؤلفاته القيمة ، وحدة الحب هذه (وحدة الحب الالهي والانساني) الى وحدة المنبع (قلب الانسان) ووحدة الطبيعة (من حيث ان الحب انسانياً كان أم الهياً فهو : تعبير انساني وتلك طبيعته) . والى ان الحب يحمل غايته في ذاته وقد فسر على ضوء هذه الوحدة ما غصت به اشعار المتصوفة من صور حسية لا تتناسب بديهياً مع مقام المحبوب .

انظر : دراسات فنية في الادب العربي ١٩٧٢ م . ص ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(٢٠) لقد تكلم ابن عربي بتوسع على كل من هذه الاقسام مما لا يتسع المجال لذكرها . فلتراجع

الفتوحات الجزء الثاني . الباب الثامن والسبعون ومائة ، بعنوان « في معرفة مقام المحبة ص ص ٣٢٠ - ٣٤١ . كما يراجع ص ص ٣٤٦ - ٣٤٧ .

(٢١) ان « الحب العذري » يظهر في اكثر من وجه في اشعار الصوفية وفي حبهم الالهي . انظر

- Le soufisme et la Tradition islamique Jean Chevalier éd. Retz p.p 242-244

- Hist. de la philo. Islamique Corbin p.p 278-283 (Ahmed Ghazali et le «pur amour»)

(٢٢) راجع ما للمرأة من اهمية في الخلق والظهور ومراتب الموجودات في المواد التالية : « انوثة » « ام » « الام العالية الكبرى » « لوح » .

كما يراجع :

- مجلة الهلال يوليو ١٩٤٧ مقال بعنوان : عذراء في حياة صوفي . بقلم ابو العلا عفيفي .

(٢٣) تجدر مقارنة موقف ابن عربي من المرأة هنا مع موقف شعراء السريالية الذين يجعلونها وسيطاً الى عالم المطلق . انظر :

Michel Carrouges: André Breton et les donnèes fondamentales du surréalisme col. Idées p.p 284-292

(٢٤) من حيث : « ان الله هو المعبود في كل معبود من خلف حجاب الصورة » (ف ٢ / ٣٥٣) انظر « عبادة » « الله » .

(٢٥) اشارة الى الحديث : «حبب اليّ من دنياكم ثلاث : الطيب والنساء وقرة عيني في الصلاة » .

وقد اقام ابن عربي الفص الاخير من فصوصه اي « الفص المحمدي » على هذا الحديث . فجاء في اكثره يتكلم على المرأة ومكانتها من ترتيب الوجود فليراجع .

١٥٥ - حُبّ جَزاء - حُبّ عِنَاية [1]

المترادفات : حب جزاء - حب كرامة ،
حب جزاء - حب منة .

راجع « منة » .

(١) كما يراجع عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ١٣٩

- الفتوحات ج ٤ . ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ .

- الفتوحات ج ٤ ص ٤١٤ وص ٤٥٦ .

١٥٦ ـ حُبّ فرائِض ـ حُبّ نوافل

راجع : « قرب الفرائض » و « قرب النوافل » .

كما يراجع : « عبد اضطرار » و « عبد اختيار » .

١٥٧ ـ حَبَل

في اللغة :

« الحاء والباء واللام اصلٌ واحدٌ يدل على امتداد الشيء ثم يحمل عليه ، ومَرجع الفروع مرجع واحد ، فالحبل الرسن معروف والجمع حبال . والحبل : القطعة من الرّمل يستطيل . . . والمحمول عليه الحبل ، وهو العهد »
(معجم مقاييس اللغة مادة « حبل »)

في القرآن :

ورد الاصل « حبل » في القرآن على وجهين :

١ ـ الحبل المعروف :

« فإذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى » [٢٠ / ٦٦]

« وامرأته حمالة الحطب ، في جيدها حبل من مسد[١] » [١١١ / ٥]

٢ ـ على سبيل الاعارة :

« واعتصموا بحبل الله[٢] جميعاً ولا تفرقوا » [٣ / ١٠٣]

« ونحن اقرب اليه من حبل الوريد[٣] » [٥٠ / ١٦]

عند ابن عربي :

حدد ابن عربي معنى الحبل بالدور الذي له ، أي : الوصل ، فالحبل هو الوصل لانه يوصل . والآية القرآنية « فهو اقرب الينا من حبل الوريد » تشير الى قربين للحق من عباده : قرب حبل الوريد ـ والقرب الاقرب من حيل الوريد.

فما هو القرب الاقرب من حبل الوريد ؟ أو ما هو الوصل الاوصل من الوريد ؟ هذا ما يحدده نص ابن عربي يقول :

« فانه عز وجل « اقرب الينا من حبل الوريد » وقال تعالى : « اني قريب اجيب دعوة الداعي[4] »، وقال : اني سميع قريب[4] . فهو القريب بنزوله من العرش الى السماء الدنيا وهو اقرب : فانه معنا اينما كنا ، فهو المسمى بالقريب الاقرب . فهو اقرب الينا منا ، لان حبل الوريد منا . والحبل الوصل ، فهو اوصل فانه ما كان الوصل الا به ، فبه نسمع ونبصر ونقوم ونقعد ونشاء ونحكم وهذه الاحكام ليست لحبل الوريد . . . » (ف ٤ / ٢٧٢) .

---

(١) يقول البيضاوي في شرح الآية : « في جيدها حبل من مسّد » : اي مما مسّد اي فتل ومنه رجل ممسود الخلق اي مجدوله » (البيضاوي ج ٢ ص ٣١٧)

(٢) يقول البيضاوي في شرح الآية :

«واعتصموا بحبل الله جميعاً » بدين الاسلام او بكتابه ، لقد قال عليه السلام « القرآن حبل الله المتين » استعار له الحبل من حيث ان التمسك به سبب للنجاة من الردى، كما ان التمسك بالحبل سبب للسلامة من التردي والوثوق به والاعتماد عليه الاعتصام ترشيحاً للمجاز. . . » (البيضاوي ج ١ ص ٧٣) .

(٣) يقول البيضاوي في شرح الآية :

« ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » . اي ونحن اعلم بحالة من كان اقرب اليه من حبل الوريد . . والحبل العرق واضافته للبيان . . » (البيضاوي ج ٢ ص ٢٢٨)

(٤) اشارة الى الآيتين :

- « واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع » [٢ / ١٨٦]
- « ان ربي قريب مجيب » [١١ / ٦١] .

١٥٨ - حَاجِبُ الحَق

ان كلمة « حاجب الحق » هي من الصور التمثيلية التي يقرب بها ابن عربي الى الاذهان صورة الوسائط بين الانسان والحق ، عن طريق تشبيهها بالوسائط بين افراد الشعب والملك .

فحضرة الحق يشبهها ابن عربي بحضرة الملك ، على بابها حرس وحُجّاب ، وللحق نوّاب ، كما للملك ، ينفّذ بوساطتهم احكامه في خلقه كما ينفذ الملك احكامه في شعبه .

اذن كلمة حارس وحاجب ونائب تؤدي معنى واحداً في النهاية ، وهو الانسان

الكامل او الشيخ الواصل الموصل الذي يحرس باب الحضرة الالهية من كونه حارساً ، ويُدْخِل المريد الى الحضرة من كونه حاجباً ، ويتصرف في عالم الملك بامر ربه من كونه نائباً[1] . يقول ابن عربي :

« واعلم ان حرمة الحق في حرمة الشيخ ، وعقوقه في عقوقه ، هم [الشيوخ] حجّاب الحق الحافظون احوال القلوب على المريدين » . (ف ٢ / ٣٦٦)

« فالانسان الكامل هو حاجب الحق تعالى وخليفته في عالمه ، والنائب عنه فيهم . . . » (كتاب نسخة الحق . مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٧٠ عام ق ٢٩ ب)

« الجرس كلام مجمل، والحرس باب مقفل ، فمن فصّل مجمله وفتح مقفله اطلع على الامر العجاب . . . فعظّم الحجاب[2] والحجّاب[3] . الاجمال حكمة . . . والحرس عصمة فهم اعظم نعمة لازالة نقمة . . . » (ف ٤ / ٣٣٤) .

ويستحسن ان نشير الى ان هذه الوسائط بين حضرة الحق والمريد السالك لا تجعل الحق بعيداً منفصلاً في حضرته عن خلقه . فهو أقرب اليهم من حبل الوريد[4] في مجال الوجود[5] ومنزّه في حضرته في مجال العلم والمعرفة وتقريب الرضى .

---

(١) راجع « نائب الحق » .

(٢) عظم الحجاب من حيث كونه حجاباً موصلاً . راجع حجاب .

(٣) عظم الحجّاب من حيث انهم يدخلون المريد الى حضرة الحق .

(٤) « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » [٥٠ / ١٦]

(٥) راجع كلمة « وجود » .

---

١٥٩ - حِجَابٌ

في اللغة :

« الحاء والجيم والباء اصل واحد . وهو المنع »
(معجم مقاييس اللغة مادة « حجب »)

في القرآن :

لم تتخط كلمة « حجاب » في القرآن معناها اللغوي من حيث كونها حاجزاً ومانعاً .

١ ـ معنى لفظي ، مادي .

« واذا سألتموهن متاعاً فسئلوهن من وراء حجاب » [٣٣ / ٥٣]

« ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل اننا عاملون » [٤١/٥] .

٢ ـ معنى مجازي روحي .

« وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب » [٤٢ / ٥١]

« كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » [٨٣ / ١٥]

عند ابن عربي[١] :

ظل « الحجاب » مشبعاً بالسلبية[٢] يتجنبه المتصوفة وتنفر منه تطلعاتهم ، الى ان « بصمة » ابن عربي بايجابيته الفاعلة ،فاصبح الحجاب بابا وطريقاً موصلاً للمحجوب به . فلا وصول الى المحجوب الا من الحجاب . اذن الحجاب هو الفاصل الموصل وليس الفاصل المانع[٣] .

ولكن ما هو الحجاب ؟ وماذا يحجب ؟

طبعاً ،لا يسعى ابن عربي وسواه من اهل الطائفة الا الى الوجه الالهي ،فهو مطلوبهم فيكون الحجاب كل ما يقف في طريق رؤيتهم المباشرة للوجه الالهي . اذن الحجاب : هو كل ما يفصل ويوصل الى الله .

وهــذا التعـريف يشمـل كل التعينـات الـسكونية على كل المستـــويات الوجودية[٤] . فالحجاب هو الخلق . مكوناً بذلك احـد وجهـي الوجـود [حـق خلق] . وسنورد نصين لابن عـربي يظهر فيهما ان الحجــاب هو التعين نفسه . يقول :

« فمنك [الممكن] **تعرفه** لا من غيرك لانك **الحجاب الاقرب** . . . ومن كونك ستراً وحجاباً حددته،فمعرفتك به في هذا الموطن عين عجزك عن معرفته . وان شئت قلت : عين الجهل به ، ونريد بالجهل عدم العلم . واما الغير فحجاب أبعد بالنظر اليك . . . » (ف ٢ / ٥٩٧) .

« لا يكون في الزمان الا واحد يسمى **الغوث والقطب**،وهو الذي ينفرد به الحق ويخلو به دون خلقه . . . وذلك العبد عين الله في كل زمان لا ينظر الحق في زمانه الا اليه وهو : **الحجاب الاعلى** . . . » (ف ٢ / ٥٥٥) .

ـ في النص الاول : عين الممكن[٥] هي الحجاب الاقرب اي اقـرب طريق موصل الى معرفة الله .

ويظهر هذا المعنى الذي اعطيناه من الربط السببي الموجود في جملة ابن عربي .

« فمنك تعرفه . . . لانك الحجاب الاقرب . . . »

فعندما يكون سبب المعرفة حجاباً،يتحول الحجاب الى طريق موصل للمعرفة .

- اما النص الثاني فيرفع الحجاب الى المستوى الاعلى . وكلمة أعلى هنا لا تعبر عن المكان بل المكانة . فالحجاب الاعلى هو الغوث او القطب[٦] .

وعندما يطلق ابن عربي على القطب لفظ « حجاب » فهذا وحده كاف للاشارة الى مكانة هذا اللفظ ،لان القطب هو اعلى افراد الانسان الكامل في زمانه ولا ينعت الا بكل لفظ عال . اذن لا يمكن ان تحتفظ كلمة « حجاب » عند ابن عربي بالمفاهيم القديمة، التي تنم على الحرمان والمنع والقطع والبعد والنقص . . .

والنصان السابقان يوضحان كيف ان الحجاب الى جانب كونه طريقاً موصلاً ودليلاً على المعرفة ، هو تعين[٧] من تعينات الذات ، لان « عين الممكن » و« القطب » هما في الواقع تعينان من تعينات الذات .

نورد الان نصاً يبين بوضوح كيف يتحول الحجاب الى المطلوب نفسه .

يقول ابن عربي :

« . . . والحجاب رحمة والدليل احراق السبحات[٨] ، والحجاب نقمة والبرهان ما جاء في اصحاب الدركات[٩] ، وليس الوقوف خلف الباب بحجاب[١٠] اذا كان الباب يستحيل الى من يكون خلفه الوصول، والاقامة لديه والنزول.فيكون الباب عين المطلوب . . . » (ف ٤ / ٣٤٢) .

وهكذا لم يكن الحجاب عند ابن عربي ليمنع الانسان من الوصول الى مطلوبه ،وبخاصة في نظام فكري كل الثنائيات في نهايته تلتقي لتؤلف وحدة متكاملة ،ويصبح الحجاب عين القصد . والباب عين المطلوب ،لانه الدليل والطريق .

ولكن هنا تبرز ناحية مهمة هو ان الحجب ليست محدودة بجهة وعدد يتخطاها السالك فيصل الى مقام لا حجاب بعده . اذ ان المحجوب لا يفارق حجاباً حتى يقترب من حجاب ارفع واعلى[١١] ،لان الحق لا يتجلى لمخلوق دون حجاب ابداً . وآخر حجاب بين الانسان والحق هو : وجود الانسان نفسه .

يقول ابن عربي :

« ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الاجسام الطبيعية،والنورية وهي الارواح اللطيفة . فالعالم بين كثيف ولطيف ، وهو عين الحجاب على نفسه .

فلا يدرك الحق ادراكه نفسه ، **فلا يزال في حجاب لا يرفع مع علمه بانه متميز عن موجده بافتقاره . . .** »[12] (فصوص الحكم ۱ / ٥٤ـ٥٥)

---

(۱) يشرح التهانوي الحجاب عند الصوفية فيقول :

« قال الصوفية : اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله،إما نوراني وهو نور الروح واما ظلماني وهو ظلمة الجسم . والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر والروح والخفي كلواحد [كل واحد] له حجاب . فحجاب النفس : الشهوات واللذات . . . وحجاب القلب:الملاحظة في غير الحق . وحجاب العقل:وقوفه مع المعاني المعقولة . . . وحجاب السر:الوقوف مع الاسرار . . . وحجاب الروح:المكاشفة . . . وحجاب الخفي: العظمة والكبرياء . . . فان الواصل من ليس له التفات الى هذه الاشياء . . . »

(كشاف اصطلاحات الفنون نشر خياط ج ۲ ص ۲۷٦)

(۲) ان الاب فريد جبر في كتابه « في معجم الغزالي » الذي نشرته الجامعة اللبنانية بيروت ۱۹۷۰ ، بحث كلمة حجب وحجاب عند الغزالي ص ٥٨ .

وقد ظهرت هاتان الكلمتان من خلال تعريفه تمتان الى السلبية المعروفة عن الحجاب بل هما محدودتان بالفصل والسلبية . ولم نجد الا نصاً للغزالي يخرج الحجاب من هذه السلبية ويضيف اليه ايجابية قريبة من ايجابية ابن عربي . يقول :

« وقال رسول الله ﷺ .. ان لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره . وليس المراد **بالحجب الا الطرق الموصلة اليه** . فلو كانت براهين فهي حجب نور ولو كانت شبهاً فهي حجب ظلمة . . . » (كتاب معراج السالكين ص ۱۰۱ تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ـ سلسلة القصور العوالي ج ۳ نشر مكتبة الجندي القاهرة) ، وهذا الكتاب مثار جدل في صحة نسبته للغزالي انظر « مؤلفات الغزالي » بدوي رقم / ۸۰ / .

كما يراجع بشأن الحجاب عند الغزالي كتاب مشكاة الأنوار من السلسلة نفسها ص ص ٤٢ـ ٤٩ حيث يشرح الحديث الوارد في المقطع السابق ، ويفصل اقسام المحجوبين .

ـ اما روزبهان بقلي فقد قارب ابن عربي حين نظر الى الحجاب كمرآة . انظر :

- Hist. de la philo. Ency. de la pléiade T 3 p. 1100

(۳)ـ هذه النظرة الايجابية الى الحجاب ظهرت بوادرها مع بعض فرق الامامية (النصيرية . الحجاب = اظهار الشيء) واستفادها الحلاج في كلامه على « حجاب الاسم » راجع :

- Massignon la passion T 3 pp 183- 184. éd. gallimard (surtout p. 183 n° 2)

ـ اما النفري فقد تخطى سكون نظريات الصوفية في الحجاب حتى الايجابية منها ، الى جدلية عميقة في « الرؤية » حدّاها : الكشف والحجاب ، يقول :

« . . . **الجهل حجاب الرؤية ، والعلم حجاب الرؤية** ، انا الظاهر لاحجاب وانا الباطن

لا كشوف، وقال لي من عرف الحجاب اشرف على الكشف »(موقف رقم ٢٩ ص ٥٣) .
« وقال لي: اذا رأيتني ستوى الكشف والحجاب » (موقف رقم ٣١ ص ٥٥) .

« فرأيت العيون كلها تنظر الى وجهه [الحق] شاخصة فتراه في كل شيء احتجبت به واذا اطرقت رأته فيها [اشارة الى الآية : « في الافاق وفي أنفسهم » ٤١ / ٥٣] »
(موقف رقم ٤٧ ص ٧٦) .

« . . . والا بداء كله يحجبك [العبد] عني [الحق] ، نفسك حجابك ، وعلمك حجابك ومعرفتك حجابك واسماؤك حجابك وتعرفي اليك حجابك . . . » (موقف رقم ١٤ ص ٣١) .

(٤) يقول عبد الرحمن الجامي في كتابه ترجمة اللوائح ص ١٢ اللائحة السابعة والعشرون :
« اعظم الحجب لجهال وحدة الحقيقة . التقييدات والتعينات التي وقعت في ظاهر الوجود بواسطة تلبسه باحكام الاعيان الثابتة وآثارها في حضرة العلم . . . »

(٥) ان النظرة الايجابية للحجاب تخطت التناقض الظاهر في موقف النفس : من حيث انها من ناحية طريقه الى معرفة الله بدليل الحديث « من عرف نفسه عرف ربه » ، ومن ناحية اخرى حجاب عن معرفة الله لانها تعوق ادراكه الموضوعي المباشر .

(٦) راجع كلمة « قطب » .

(٧) راجع كلمة « تعين » « عين »

(٨) اشارة الى الحديث :.
« ان لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره » .
(انظر تخريج الحديث في المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي ونسنك ج ٢ ص ٣٩٥) .

(٩) اشارة الى الآية « ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً » [٤ / ١٤٥] .

(١٠) ان كل موجود يتحول عند ابن عربي من « حجاب » على الحق الى « باب » يدخل منه على الحق ، لان كل موجود هو تجل وتعين للحق ، **فيحتفظ بامكان الايصال اليه مع « حجبه »** .
يقول :
« . . . والعوايق موانع والعلايق دوافع ، فنسأل الله تعالى ان يجعل لنا كل **عايقة دليلاً** وكل علاقة برهاناً ، **ولايقطعها عنا** قبل **معرفتنا بوجه الحق منها** . . . »
(رسالة تنقيح الفهوم ـ مخطوط الظاهرية رقم ٤٨٦٥ ص ٣٠ ب)

وهكذا يحتفظ الحجاب بوجهيه فهو يمنع ويقطع نوعاً من الطالبين ، الذي لا يستطيعون ان يعرفوا وجه الحق فيه ، كما يوصل نوعاً آخر من الطالبين .

(١١) ان الحجب ليست بمكانة واحدة بل فيها حجب دنيا وحجب عليا . الحجب الدنيا مثل حجاب النفس والطبع والشهوات . . . والحجب العليا هي التعينات والعلم والمحبة . . . نورد مقطعين من ابن عربي في الاول يظهر حجاب الطبع كنموذج عن الحجب الدنيا وهي منفرة يسعى السالك للتخلص منها . وفي المقطع الثاني يظهر حجاب ارفع لا يسعى السالك الى التخلص منه بل الى **العبور** منه الى مقام اعلى وحجاب اعلى .

يقول :

« ان العالم لم يزل في حال عدمه [ثبوته .راجع : ثبوت]مشاهداًالواجب الوجود . . . ولهذا لم ينكره احد من الممكنات في حال وجوده ، الا ان هذا الموجود الانساني وحده من بين العالم ،اشرك بعضه به [واجب الوجود] فمن غلب عليه [من الممكنات] حجاب الطبع وهو ما اعتاد ان يسمع ويطيع ويعبد بالاصالة . . . » (ف ٣/ ٣٠٨) .

« وقال الغوث [راجع الغوث] : المحبة حجاب بين المحب والمحبوب فاذا افاق المحب عن المحبة وصل بالمحبوب . . . يا غوث من سألني عن الرؤية بعد العلم فهو محجوب بعد . . . » (الرسالة الغوثية . مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ ص ٧٩ أ) .

وهذه النظرة الهَرَمية الى الحجاب تجد جذورها عند الغزالي في مشكاة الانوار حيث يتكلم على المحجوبين بالظلمة المحضة ، والمحجوبين بنور مقرون بظلمة ، والمحجوبين بمحض الانوار كما يشير الى : الحجاب الظلماني والحجاب النوراني . انظر مشكاة الانوار : وتصدير عفيفي ص ٢٣ .

(١٢) راجع شرح هذا المقطع من فصوص الحكم في « شرح جواهر النصوص في حل كل الفصوص » للنابلسي ج ١ ص ص ٤٤-٤٥ .

وفي شرح جامي على هامش شرح النابلسي المذكور ج ١ ص ص ٥٠-٥١ .

١٦٠ - الحِجَابُ الأعْلَى

الحجاب الاعلى هو القطب او الغوث .

انظر « حجاب »

١٦١ - الحِجَابُ الأقـرَبُ

الحجاب الأقرب هو عين الممكن نفسه .

انظر « حجاب »

١٦٢ - المُحَادَثَة

انظر خطاب الهي :

المعنى (الاول) القسم (٢) الفقرة (ثانياً) .

١٦٣ - الحدّ الفاصل

انظر « انسان كامل »

١٦٤ - الحرّ

في اللغة :

« الحاء والراء في المضاعف له اصلان : فالاول ما خالف العبودية وبريء من العيب والنقص . يقال هو حرٌ بين الحرُرية والحرية والثاني : خلاف البرد ، يقال هذا يوم حَر ويوم حار . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « حر »)

في القرآن :

ورد الاصل « حر » في القرآن بالاصلين اللغويين السالفين :

(أ) في مقابل العبودية

« ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة »[٤ / ٩٢]

« كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحر والعبد بالعبد . . . »[٢ / ١٧٨]

(ب) الحَرّ في مقابل البرد .

« قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون . . . »[٩ / ٨١]

عند ابن عربي :

يأخذ ابن عربي الحرية في مقابل العبودية للعالم ،لان الانعتاق أو التحرر من العبودية للعالم ممكنة بل مطلوبة عند الشيخ الاكبر والصوفية عامة.اما أن تؤخذ الحرية في مقابل العبودية للحق فهذا ما لا يمكن الانعتاق عنه مطلقاً، فالانسان لا ينفك عن عبوديته للحق . بل لا يتحرر الا في كمال العبودية الحقة . فالعبد الكامل هو الحر . انظر « العبد الكامل »

يقول ابن عربي :

(أ) « . . . فالحرية عند القوم [الصوفية] مَنْ لا يَسْتَرِقه كَوْن الا الله ، فهو حُر عن ما سوى الله ، فالحرية عبودية مُحققة لله . . . » (ف ٤ / ٢٢٧)

(٢) « . . . فإذا وقف الممكن مع عينه كان حراً لا عبودية فيه ، واذا وقف مع استعداداته كان عبداً فقيراً . . . » (ف ٤ / ٢٢٧)

«. . . من لم تمت في صدره العوالم فهو محجوب . فإن وصل هاهنا فهو حر، والعبودية فوق هذا المقام . . . » (شجون المشجون ق ٣٥ أ) .

١٦٥ - الحَرف

في اللغة :

« الحاء والراء والفاء ثلاثة اصول : حدّ الشيء ، والعدول ، وتقدير الشيء . فاما الحدّ فحرف كل شيء حده ، كالسيف . . . والاصل الثاني : الانحراف عن الشيء كتحريف الكلام . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة حرف) .

في القرآن :

ورد الاصل « حرف » في القرآن بالمعنيين اللغويين المشار اليهما اعلاه ، بمعنى حد وطرف - وبمعنى الانحراف .

(١) « ومن الناس من يعبد الله على حرف[1] فان اصابه خير اطمأن به . . . »

[٢٢ / ١١]

(٢) « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه »

[٢ / ٧٥]

عند ابن عربي[2] :

❊ الحرف هو اجزاء كلمة الحق المقولة . يقول ابن عربي :

« الحرف . . . ما يخاطبك به الحق من العبارات . . . » (فتوحات ٢ / ١٣٠) .

❊❊❊

❊ الحرف هو كل حقيقة مفردة في اي عالم من العوالم ،تسمى في عالم الثبوت : حرفاً غيبياً . وفي عالم الوجود العيني : حرفاً عينياً[3] . .

وهذه الحقائق بتركيبها تظهر الكلمات . فالانسان مثلاً كلمة من حيث انه يجمع في ذاته حقائق متعددة (حروف) .

يقول ابن عربي :

« فتسمى [كلمات العالم = حقائق العالم] في الانسان حروفاً من حيث آحادها وكلمات من حيث تركيبها ، كذلك اعيان الموجودات حروف من حيث آحادها وكلمات من حيث امتزاجها » (فتوحات ٢ / ٣٩٢) .

« ان الوجود لحرف انت معناه — وليس لي امل في الكون الا هو

الحرف معنى ومعنى الحرف ساكنه — وما تشاهد عين غير معناه

. . .

عز الاله فما يحويه من احد — وبعد هذا فإنا قد وسعناه »

(ف ٢ / ٣٢٠ - ٣٢١)

ولا يتسع المجال لذكر كل ما فصله الشيخ الاكبر في الحروف اذ توسع بها وبيّن خصائص كل حرف منها وفاعليته في الكون[٤] . كما اوضح بصفحات عديدة الانفعال الناتج عن تركيب بعض الحروف تركيباً مخصوصاً[٥]

---

(١) انظر تفسير البيضاوي ج ٢ ص ٤٢ . اما معجم مقاييس اللغة فيفسر حرف هنا « بالوجه الواحد » (انظر مادة « حرف »)

(٢) ننقل نصوصاً ثلاثة عن شرّاح ابن عربي : القيصري والنابلسي ، تلقي ضوءاً على نظرته في الحرف . « ان الحقائق العلمية ان كانت معتبرة لا باحوالها : حروف عينية ، ومع احوالها : كلمات عينية . والوجودية[الحقائق] بلا احوالها : حروف وجودية . ومعها : كلمات وجودية . . . » (رسالة في علم الحقائق . القيصري . ورقة ٣ ب) .

« والحقائق ثلاث : اسم وفعل وحرف ، كما هو في اصطلاح علماء اللسان العربي . فالاسم : ذات،والفعل : صفة ، والحرف : طرف ، وهو الاثر الظاهر للذات بالصفة - والذات هي الذات الالهية والفعل ظهورها بالصفات الربانية والحرف اثار تلك الصفات . . . » (بقية الله خير بعد الفناء النابلسي . ق ق ١٠٧ أ - ١٠٨ ب) .

« . . . حرف المي من الانحراف وهو التوجه ، والحروف كلها انحرافات الهية بمعلومات كونية لها وجهان ، وجه الى الرب ووجه الى العبد . . . » (ورد الورود . النابلسي . ق ق ٧ - ٨) .

(٣) « فكل حقيقة على انفرادها من حيث ثبوتها وتميزها في علم الحق تكون : حرفاً غيبياً . . . ومن حيث ان الحقائق ، منها تابعة ومنها متبوعة ، والتابعة احوال للمتبوعة وصفات ولواز كانت المتبوعة باعتبار اضافة احوالها اليها وتبعيتها لها حال تعقلها خالية عن الوجود : كلمة غيبية . وباعتبار تعقل الماهية المتبوعة منصبغة بالوجود مفردة عن لوازمها . . . تكون:حرف وجودياً . . . » (اعجاز البيان . الفنوي . ص ص ٨٥ - ٨٦) .

(٤) لقد كانت نظرة ابن عربي الى الحرف ذات صبغة خاصة وهي ما نسميه « علم الجفر »، وهذه النظرة سارية في مؤلفات الصوفية عامة . راجع :

Massignon la passion T 3 p.p 105- 107

- رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ص ١٤١ - ١٤٣ ،
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ابو الوفا التفتازاني ص ص ٤٣٣ - ٤٣٦ (الذكر والتصرف في الاكوان بالحروف) . ص ص ١٤٠ - ١٤٢ .

ونلاحظ ان ابن عربي رغم تأثره الواضح بالنفري الا انه لم يعط الحرف ابعاداً صوفية يظهر فيها مرادفاً للسوى والحجاب، وله بعدان : ظاهر وباطن .

فليراجع :

- مواقف النفري . موقف رقم ٦٧ بعنوان : موقف المحضر والحرف ص ص ١١٤ - ١٢٢ .
- وقد شرح الاب نويا بتوسع نظرية النفري في الحرف مما لا يسمح بتردادها هنا . انظر

- Exégèse Coranique p.p 363- 376

(٥) انظر مراجع الحرف عند ابن عربي في كلمة « الف » كما يراجع :

- الفتوحات المكية . الاسفار الستة . نشر عثمان يحيى . فهرس المفردات الفنية . مادة حرف وما يتفرع عنها .
- الفتوحات ج ١ ص ١٩١ (الفعل بالحرف والفعل بالهمة)
- الفتوحات ج ٢ ص ١٢٢ (خاصة تركيب الحروف والانفعال عنها) .
- الفتوحات ج ٣ ص ٣١٩ (حروف هجاء وحروف معاني) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٧ .
- كتاب « ازالة الشبهات عن قول الاستاذ كنا حروفاً عاليات » . تأليف احمد خيري . طبع مطبعة السعادة . القاهرة ١٣٧٠ هـ . ص ص ٤١ - ٤٥ . حيث يبين معنى حرف عند ابن عربي .

١٦٦ - حَرفٌ عَالٍ

الحروف العاليات هي الحقائق المفردة المتميزة في علم الله القديم ، اي الاعيان الثابتة قبل ظهورها في الوجود العيني . يقول ابن عربي :

« كنا حروفاً عاليات لم نقل ... متعلقات في ذرا اعلى القلل

انا انت فيه ونحن أنت وانت هو ... والكل في هو هو فسل عمن وصل[1] »[2]

(١) لم يوضح ابن عربي قصده « بالحرف العاليّ » ولذلك كثرت الشروح واختلفت الاقوال .

- يشرح القيصري هذين البيتين في رسالته في علم الحقائق ق ق ٤ ب - ٥ ب - نستل منها كلامه في عبارة « حروف عاليات » : « . . . اشارة الى الحقائق المسماة بالاعيان الثابتة ازلية غير مجعولة . . . في علم الحق سبحانه . . . كنا حروفاً : اي حقائق عينية باثبات في الحضرة العلمية من جملة الاعيان الثابتة . . . » (ورقة ٤ ب) .
- وقد افرد احمد خيري كتابا في ٢٣٠ صفحة لشرح بيتي ابن عربي هذين . سماه « ازالة الشبهات عن قول الاستاذ كنا حروفا عاليات » . فليراجع . وخصوصاً ص ص ٣٥ - ٥٢ ،
- ويقول النابلسي في ورد الورود في شرح الحروف العاليات : « فالحروف العاليات اي المنزهات المقدسات عن الكونية » (ورقة ١٤) .

(٢) رسالة في علم الحقائق . القيصري . ورقة ٤ أ . النص نفسه في كتاب «ازالة الشبهات» احمد خيري . ص ٣٥ .

١٦٧ - قيّومُ الحروف

راجع « الف »

١٦٨ - الحضْـرَة

في اللغة :

« الحاء والضاد والراء ايراد الشيء ، وورود ومشاهدته . وقد يجيء ما يبعد عن هذا وان كان الاصل واحداً . . . وحضرة الرجل : فناؤه . . . »
(معجم مقاييس اللغة . مادة « حضر ») .

عند ابن عربي :

*** كل حقيقة[1] من الحقائق الالهية او الكونية ، مع جميع مظاهرها في كل العوالم تشكل حضرة ، هي حضرة الحقيقة المشار اليها . مثلاً : القدرة هي حقيقة الهية يرجع اليها كل مظهر للقدرة في العوالم كافة . من حيث ان كل قدرة في العوالم هي مظهر وتجل للقدرة الإلهية . فالقدرة الالهية مع جميع مظاهرها وتجلياتها من حيث تميّـزها عن بقية الحقائق الالهية، تشكل حضرة هي: حضرة القدرة . يقول ابن عربي :**

(١) « قال الله تعالى « ولله الاسماء الحسنى » [٧/ ١٨٠] وليست سوى الحضرات الالهية ... فلنذكر ... الحضرات الالهية التي كنى الله عنها بالاسماء الحسنى حضرة حضرة ولنقتصر منها على مائة حضرة[٢] ... فمن ذلك الحضرة الالهية وهي الاسم الله ... وهي الحضرة الجامعة للحضرات كلها ... » (فتوحات ٤/ ١٩٦) .

« ان الحضرات الالهية لا تكاد تنحصر لانها نسب ... وكل اسم الهي هو حضرة،ومن اسمائه ما نعلم ومنها ما لانعلم ... [و] كل ما يفتقر اليه هو اسم من اسمائه تعالى[٣] ... » (ف ٤/ ٣١٨) .

(٢) « فمن احب العالم لجماله فانما احب الله،وليس للحق ... مجلى[٤] الا العالم ، وهنا سر نبوي الهي خصصت به من حضرة النبوة[٥] مع كوني لست بنبي واني لوارث[٦] ... » (ف ٤/ ٢٦٩) .

***

* ينتج عن التعريف الاول الذي ذكرنا لكلمة « حضرة » ،ان عددها في الكون لا ينحصر لان الحقائق لا تنحصر ـ ولكن الحضرات الالهية يرجعها ابن عربي الى اصول امهات تجمعها ،كما ارجع كثرة الاسماء الالهية الى امهات[٧] .

يقول ابن عربي :

(١) « وصدر عن ام الكتاب الذي عنده حضرة تسمى أم الجمع،ادخلني الحق اياها فرأيتها ورأيت ظاهرها وباطنها ... وفرّع سبحانه من هذه الحضرة الجامعة التي اختصها لنفسه،حضرات لا يعلم عددها الا الله : في السماء والارض وما بينهما وما تحت الثرى ... » (فتوحات ٢/ ٥٨٢) .

« وله [التجلي الصمداني] اربعة الاف حضرة ... »

(مواقع النجوم . ص ١٥٩) .

(٢) « وكل مقام فاما الهي او رباني او رحماني[٨] غير هذه الثلاث الحضرات لا يكون،وهي تعم جميع الحضرات وعليها يدور الوجود،وبها تنزلت الكتب واليها ترتقي المعارج.والمهيمن عليها ثلاثة اسماء الهية : الله والرب والرحمن ... » (فتوحات ٢/ ١٧٦) .

***

* الحضرة هي : كل مجموع حقائق تآلفت بشكل مخصوص يعطي حقيقة جديدة

واحدة مركبة لها خصائص مميّزة وصورة واضحة . مثلاً : الخيال هو حقيقة واحدة مركبة من مجموع حقائق مفردة ،تألفت بشكل معين يعطي خصائص واضحة موضوعية ،وهذه الحقيقة تسمى : حضرة الخيال[٩] .
وهكذا يسمى ابن عربي كل « مجموع حقائق شكّل وحدة » : حضرة[١٠] .
يقول :

« . . . **الحضرة الانسانية[١١] كالحضرة الالهية لا بل هي عينها[١٢]** على ثلاث مراتب : ملك وملكوت وجبروت[١٣] وكل واحدة من هذه المراتب تنقسم الى ثلاث فهي تسعة . . . فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق[١٤] الى التسعة الخلقية ،وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق على التسعة الحقية . . . »
(فتوحات ١ / ٥٤) .

« قال [ابراهيم] لابنه : « اني ارى في المنام اني اذبحك » [٣٧ / ١٠٢] والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها . . . فالتجلي الصوري في **حضرة الخيال** محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة . . . ومعنى التعبير : الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر،ان موطن الخيال[١٥] يطلب التعبير . . . »
(فصوص ١ / ٨٥-٨٦) .

***

*** ان كل نسبة بين الحق والخلق تؤلف حضرة[١٦] ،من حيث ان العبد يحضر[١٧] فيها مع الحق من هذه النسبة . يقول ابن عربي :**

« ان الله تعالى قد عرّف عباده ان له حضرات معينة لامور دعاهم الى طلب دخولها وتحصيلها منه،وجعلهم فقراء اليها . . . فمنها حضرة **المشاهدة** وهي على منازل مختلفة وان عمتها حضرة واحدة . . . ومنها حضرة **المكالمة** . . . ومنها حضرة السماع . . . ومنها حضرة التعليم . . . » (فتوحات ٢ / ٦٠١) .

---

(١) راجع « حقيقة » .

(٢) ان لكل اسم من الاسماء الالهية حضرة ، وهي مؤلفة من الاسم الالهي [= الحاكم والمهيمن على الحضرة] مع جميع تجلياته في كل العوالم .
وسنذكر بعض هذه الحضرات التي يتلكم عليها الشيخ الاكبر ، باسمائها فقط ، فهي كافية لوضع خطوط لوحة الوجود العريضة عنده .
- الحضرة الربية - حضرة الرحموت - حضرة الملك - حضرة التقديس - حضرة السلام - حضرة الامان - حضرة الشهادة - حضرة العزة - حضرة الجبروت - حضرة كسب الكبرياء - حضرة

الخلق والامر ـ حضرة البارئية ـ حضرة التصوير ـ حضرة اسبال الستور ـ حضرة القهر ـ حضرة الوهب ـ حضرة الارزاق ـ حضرة الفتح ـ حضرة العلم ـ حضرة القبض ـ حضرة البسط ـ حضرة الخفض ـ حضرة الرفعة ـ حضرة الاعزاز ـ حضرة السمع ـ حضرة البصر . . .
فلتراجع هذه الحضرات مع ما بقي منها [عددها ١٠٠] في الفتوحات ج ٤ ص ص ١٩٨ ـ ٣٢٦ .

(٣) نجد في هذا النص ان الحضرات الالهية هي الاسماء الالهية ولكنها لا تنحصر بالعدد مائة كما في النص الاول . بل يزداد عددها ليشمل مقصود ابن عربي بالاسم الالهي . انظر « اسم الهي » .

(٤) انظر « مجلى »

(٥) انظر « نبوة »

(٦) انظر « وارث »

(٧) انظر « امهات الاسماء »

(٨) راجع « مقام »

(٩) راجع « خيال » .

(١٠) راجع « عالم »

(١١) الحقيقة الانسانية ، المؤلفة من مجموع حقائق شكلّ وحدة ، هي : حضرة .

(١٢) انظر « وحدة وجود »

(١٣) انظر « عالم »

(١٤) انظر « رقيقة »

(١٥) وهكذا الخيال يفرد له ابن عربي حضرة ، لانه عبارة عن عالم منفرد له خصائص موضوعية احدها ما ظهر من النص وهو التعبير . راجع « خيال » .
يراجع بشأن « حضرة الخيال » عند ابن عربي :

- الفصوص ج ١ ص ٨٥ ـ ٨٦ ، ٩٩ ـ ١٠٠ ـ ١٢٣ ج ٢ ص ٧٤ .
- الفتوحات ج ٣ ص ١٩٨ ، ٣٦١ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥٢٥ .

(١٦) بخصوص كلمة حضرة عند ابن عربي ، فليراجع بالاضافة الى ما ذكرنا :
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٧ (حضرة الجمع) ، ص ١٣٦ (حضرة المثال) ، ص ٣٣٤ (حضرة القرآن) ، ص ٣٤٥ ، ص ٣٦٤ (حضرة المحسوسات ـ حضرة المعاني المجردة) ، ص ٣٧٠ ، ٣٨٥ (حضرة الحق ـ حضرة الخلق ـ حضرة الامر) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٠٦ ، ٤٠٧ .
- رسالة لا يعول ص ٣ .
- الاسرا الى المقام الاسرى ص ٥٣ .
- انشاء الدوائر ص ٣١ ـ ٣٢
- شق الجيوب ورقة ٧١ ـ ٧٢ (تنزل الذات الالهية لكل حضرة)

- منزل القطب . ص ٤ .
- رسالة الاتحاد الكوني ورقة ١٤٧ ب (امهات الاكوان = الحضرات الخمس : الانسان الكلي ، القلم الاعلى ، اللوح المحفوظ ، الهباء ، الجسم) .
- مواقع النجوم ص ٢٠ ، ١٥٢ ، ١٥٩ .
- الاصطلاحات ص ٢٩٧ (كلمة الحضرة = كن) .
- الفصوص ج ٢ ص ٢٦ ، ٧٠ (الحضرات الخمس) ، ٧٤ .
- نسخة الحق ورقة ٢٩ ب (الحضرة الجامعة = الانسان) .
- شرح تائية ابن الفارض . القيصري . ورقة ١١ (الحضرات الخمس) .
- مطلع فصوص الكلم . القيصري . ورقة ١٨ (الحضرات الخمس) .
- لطائف الاعلام ق ق ٧٨ ب - ٨٠ ب . حيث يورد ٣٦ حضرة .
- رسالة في علم الحقائق . القيصري . ورقة ٣ أ . (الحضرات الخمس) .
- اعجاز البيان . القونوي . ص ص ٣-٥ (الحضرات الخمس ، الغيبية العلمية - الظهور - الجمع والوجود - عالم الارواح - الكتب المنزلة) .

(١٧) يقول النابلسي في شرح كلمة « حضرة » في الصلاة الكبرى لابن عربي : « (الحضرات الالهية) جمع حضرة وهي ما يحضر الحق تعالى به من عوالم الامكان،بحيث يغيب العبد عن شهوده نفسه وغيره ، ويحضر عنده ربه متجلياً بكل شيء » (ورد الورود . ورقة ٦) . كما يراجع لفظ « حضور » .

١٦٩ - الحَضْرَةُ الإلهيَّة

ان كل اسم الهي مع تجلياته في الكون هو حضرة الهية[نكرة]،اما الحضرة الالهية [معرفة] ، فهي الذات الالهية مع صفاتها وافعالها في مقابل الحضرة الانسانية [مظاهر الحضرة الالهية وتجلياتها] .

يقول ابن عربي :

« آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات والافعال . . . » (فصوص ١ / ١٩٩) .

« الحضرة الالهية وهي عبارة عن الذات والصفات والافعال »

(فتوحات ٢ / ١٧٣) .

١٧٠ - الحُضُور

* **الحضور هو تنبه خاص يطرأ على قلب العبد الى امر معين[1] فيحضر معه ، وفي هذه الحال تفترض الغيبة[2] عما سوى هذا الامر[3] (الحضور يقابل الغفلة) .**
يقول ابن عربي :

« فنبه [الحق] . . . قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا [ان يكون هيولى لصور المعتقدات كلها . انظر « اله المعتقدات »] . فانه لا يدري العبد في أي نفس يُقْبَض . فقد يقبض في وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور » (فصوص ١ / ١١٣) .

« . . . والخلوة تنتج الفكرة والفكرة[4] تنتج الحضور . . . »

(مواقع النجوم - ص ١٨) .

« اعلم يا بني . . . ان السمع لا يحضر الا مع الحضور أعني حضور القلب . »[5] (مواقع النجوم - ص ٧٢) .

« الحضور[6] : حضور القلب بالحق عند غيبته عن الخلق »

(اصطلاحات ص ٢٨٨) .

***

* **ان الحضور ، كما رأينا ، عبارة عن تنبه يحصل للقلب ويظهر اثره على الجوارح. وهو يختلف في مراتب ظهوره في الخلق[7] فمنه : التام وغير التام او الكلي وغير الكلي . يقول ابن عربي :**

« فما ذكر[8] احد الله عن غفلة قط . وما بقي الا **حضور باستفراغ له** او **حضور بغير استفراغ** بل بمشاركة . . . » (فتوحات ٤ / ٣٦) .

« فاستعاذت [مريم] بالله منه [جبريل] بجمعية منها ليخلصها الله منه . . . فحصل لها **حضور تام**[9] مع الله . . . » (فصوص ١ / ١٣٩) .

(١) ان هذا « الامر المعين » هو دائماً في نظر الصوفية : الحق ، فالحضور هو حضور مع الحق . لان الحضور مع غيره : غيبة . فالحق مدار كل شيء في الفاظهم .

(٢) انظر الرسالة القيشيرية ص ص ٣٧ - ٣٨ (الغيبة والحضور) .

(٣) نتبه الى العلاقة الجدلية بين الغيبة والحضور،فبقدر غيبة العبد عن الخلق يحضر مع الحق والعكس بالعكس . يقول شيخنا الاكبر :

« اعلم انه لا تكون غيبة الا بحضور فغيبتك من تحضر معه . . . فكل غائب حاضر وكل حاضر غائب . . . » (فتوحات ٢ / ٥٤٤) .

(٤) الفكرة هي ذكر الشيء والتفكير فيه ، وذكر الشيء اول مراتب الحضور معه بل المدخل الوحيد للحضور معه .

(٥) ان القلب هو القطب الرئيسي في الانسان منه تشع المواجيد التي تستجيب لها الجوارح فتظهر فيها . فالسمع مثلاً لا يصل الى مرتبة الحضور الا اذا كان القلب في حالة حضور . فغفلة القلب لا تسمح بحضور اي حاسة من حواس الانسان .

(٦) راجع كتاب « الارشاد » ورقة ١٤٩ .

(٧) يتوسع ابن عربي بثلاثة أوجه قسم الحضور اليها وهي : حضور العموم ، حضور الخصوص ، وحضور خصوص الخصوص ، راجع : « الاجوبة اللايقة عن الاسئلة الفايقة » ورقة ٨ ب .

(٨) راجع « ذكر » .

(٩) يظهر من النص ان الحضور التام يفترض جمعية من الانسان،اي استجماعه لقواه كافة وتوجيهها للحضور مع المراد الحضور معه . وهذا الاستجماع قد يكون في الواقع استحضاراً . انظر الفتوحات ج ٣ / ٣٧٦ .

كما يراجع « جمع » المعنى « الرابع » .

١٧١ - الحَال

في اللغة :

« الحاء والواو واللام اصل واحد ، وهو تحرك في دور ، فالحول العام وذلك انه يحول ،اي يدور . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « حول ») .

« حل » . الحاء واللام له فروع كُثيرة ومسائل ، واصلها كلها عندي فتح الشيء لا يشذ عنه شيء . . . حللت الشيء اذا أَبَحْتُه واوسعته لامر فيه ، وحل : نزل . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « حل ») .

في القرآن :

الحال : اسم بمعنى صفة الشيء او هيئته او كيفيته لم ترد في القرآن . وانما ورد الفعل حَالَ . يَحُول : منع .

« وحَالَ بينهما الموج فكان من المغرقين » [١١ / ٤٣] .

عند ابن عربي[١]

لقد كثر الجدل في «الحال» وفي « حليفه » المقام ـ فهما رديفـان لا يكادان يفترقان ـ في التصوف الاسلامي قبل ابن عربي[٢] .
ولا نجد ضرورة في ترديد كل ما قيل قبله . لانه استوعب كل ثقافة عصره بما تحمله من تراث[٣] واضاف اليها جديداً من تفرده الشخصي بفكره المميـز .

***

*** كثيراً ما يورد الشيخ الاكبر اقوال اهل الطائفة ممن سبقه ويخرج بها افكاره . مما يوقع القارىء في حيرة حول حقيقة رأيه .**
وقد نهج في اشتقاق الحال هذا النهج ، فنـراه يورد اشتقاقـين للفـظ الحـال مستندين الى نظرتين يتبناهما في الغالب .

الاشتقاق الاول : الحال اصلـه حلّ : قال به من رأى دوام الاحـوال دون ان يشهد انها امثال تتعاقب . (انظر « خلق جديد ») .

الاشتقاق الثاني ، الحال اصله حَالَ ، يَحُول : قال به من رأى زوال الاحـوال في مقابل ثبات « المقام » .
يقول ابن عربي :

(١) « فالمجاورة في الثبوت[٤] [مجاورة العين واحوالها] حلول في الوجود ، ففي الثبوت الى جانبها ، وفي الوجود حالّ فيها[٥] . . . » (فتوحات ٤ / ٨١)
« . . . فاذا خلق الله الحال لم يكن له محل الا الذي يخلقه فيه فيحل فيه زمان وجوده فلهذا اعتبره من اعتبره من الحلول : وهو النزول في المحل »
(ف ٢/ ٣٨٥) .

(٢) « الحال . . . هو ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب ، ومن شرطه ان يزول ويعقبه المثل بعد المثل الى ان يصفو، وقد لا يعقبه المثل ومن هنا نشأ

الخلاف بين الطائفة في دوام الاحوال.فمن رأى تعاقب الامثال ولم يعلم انها امثال قال بدوامه واشتقه من: الحلول، ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامه واشتقه من حَالَ يَحُول اذا زال وانشد في ذلك .

لو لم تحل ما سميت حالاً وكل ما حال فقد زالا

وقد قيل :

الحال تغيّر الاوصاف على العبد فاذا استحكم وثبت فهو المقام »

(فتوحات ٢ / ١٣٢)

« الحال ما حَالَ ، فالجود كله حال لا يصح الثبات على شأن واحد . . . »

(فتوحات ٤ / ٣٧٠) .

« فاعلم ان الطريق الى الله تعالى . . . على اربع شعب : بواعث ودواع واخلاق وحقائق . . . وجميع ما ذكرناه [تفصيل الشعب الاربع[٦]] يسمى الاحوال والمقامات . فالمقام منها كل صفة **يجب الرسوخ فيها ولا يصح التنقل عنها**[٧] كالتوبة، والحال منها كل صفة تكون في وقت دون وقت كالسكر والمحو والغيبة والرضى ، او يكون وجودها مشروطاً بشرط فتنعدم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء . . . »[٨] . (فتوحات ١ / ٣٣-٣٤) .

***

*** وكما تبنى رأى السلف في اشتقاق الحال ،نراه يتتبعهم في مضمونه ، فيجد انه المتحول في مقابل الثابت (مقام) ، الموهوب في مقابل المكتسب[٩] (مقام) . يقول :**

« الحال . . . ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب فتتغير صفات صاحبه له . واختلف في دوامه . . . والاحوال مواهب لا مكاسب ، اعلم ان الحال نعت الهي . . . قال تعالى عن نفسه « كل يوم هو في شأن » [٥٥ / ٢٩] وتلك الشؤون : أحوال المخلوقين وهم المحال لوجودها فيهم . . . والاحوال اعراض تعرض للكائنات من الله يخلقها فيهم عبّرعنها : بالشأن . . . هذا اصل الاحوال الذي يرجع اليه في الالهيات[١٠] . . . » (ف ٢ / ٣٨٤-٣٨٥)

ثم ان ابن عربي تجاوز الاشتقاق الى الاعتبار الزمني وربما كان يستند في هذا الاعتبار الى النحو سواء من جهة الفعل او الاسم .

***

*** الحال هو الحاضر الدائم المستمر .**

يقول ابن عربي :

(أ) « **فالحال في الاحياء يشهد دائماً** والماضي والآتي مع الاموات » (فتوحات ٣ / ٣٥٦) .

(٢) « والحال له الدوام . . . الا ترى في كلام الله في اخباره ايانا بامور قد انقضت عبّر عنها بالزمان الماضي ، وبأمور تأتي عبّر عنها بالزمان المستقبل ، **وامور كائنة**[١١] عبّر عنها بالحال ، فالحال : كل يوم هو في شأن . . . » (فتوحات ٣ / ٥٤٦ ـ ٥٤٧)

« الحال له الوجود الدائم وهو الحكم الثابت اللازم، وما عدا الحال فهو عدم[١٢] ، وما له في الوجود قدم » (فتوحات ٤ / ٣٦٢) .

***

*** الحال : هو ظهور العبد بصفة الحق في التكوين ووجود الآثار عن همته .**

ويحتفظ « الحال » عند ابن عربي هنا بصفات : الترجح والنقص والزوال رغم انه « تخلق » . ولذلك نراه يضعه في مقابل العلم الذي له الثبات والكمال . فالعلم « مقام » والتصرف « حال » .

كما تنشأ علاقة جدلية (Dialectique) بين الحال والمقام كلما ترسخ السالك في المقام نقص في الحال والعكس بالعكس[١٣] . **يقول ابن عربي :**

(١) « الحال . . . ظهور العبد بصفة الحق في التكوين ووجود الآثار عن همته ، وهو التشبه بالله المعبّر عنه بالتخلق بالاسماء، وهو الذي يريده اهل زماننا اليوم بالحال . ونحن نقول به ولكن لا نقول باثره ، لكن نقول انه يكون العبد متمكناً منه بحيث لو شاء ظهوره لظهر به ، لكن **الادب** يمنعه . . . ومن لا علم له بما قلنا يقول ، الولي : صاحب الحال . . . هو الذي يكون له التكوين والفعل بالهمة والتحكم في العالم . . . » (فتوحات ٢ / ٣٨٥) .

« فان الله لا يعطي العلم الا من يحب ، وقد يعطي الحال من يحب ومن لا يحب ، فان العلم ثابت والحال زائلة . . . » (فتوحات ٤ / ١٥١) .

« فان الحكيم حاكم ، وصاحب الحال محكوم تحت سلطان حاله . . . (وقل رب زدني علماً) [٢٠ / ١١٤] » (كتاب الياء ص ١٤) .

(٢) « فاذا اراد [صاحب المقام] التحكم نزل الى الحال لان التحكم للاحوال، اذا علم ان نزوله غير مؤثر في مقامه . . . فاذا سمع من شيخ محقق . . . ان صاحب هذا المقام [مقام العلم او المعرفة] مالك جميع المقامات فانه يزيد بالعلم لا بالحال . . . فان الكامل كلما علا في المقام نقص في الحال . . . كما ان المشاهدة تغني عن رؤية الاغيار كذلك المقام[١٤] يذهب بالاحوال[١٥] » .
(فتوحات ٢ / ٣١٩) .

***

* **الاحوال امور عدمية ليس لها عين وانما لها حكم ـ وهي مبدأ التمييز بين الاعيان وأصله . يقول ابن عربي :**

(١) « الاحوال وهي احكام المعاني المعقولة او النسب . . . وهي العلم والقدرة والبياض والسواد والحماسة . . . » (فتوحات ٣ / ٣٩٩) .

« ثلاثة ما لها كيان السلب والحال والزمان
فالعين ، لا ، وهي حاكمات قال به العقل واللسان[١٦] » .

(كتاب التجليات ص ٤٦) .

(٢) « فان الاعيان لا تنقلب من حال الى حال، وانما الاحوال تلبسها احكاماً فتلبسها، فيتخيل من لا علم له ان العين انتقل . . . **ولولا الاحوال ما تميزت الاعيان** فانه ما ثَم الا عين واحدة تميزت بذاتها عن واجب الوجود، كما اشتركت معه في وجوب الثبوت[١٧] فله تعالى وجوب الثبوت والوجود، ولهذه العين وجوب الثبوت . **فالاحوال لهذه العين كالاسماء الالهية للحق** . . . . فحصل لهذه العين الكمال بالوجود ، الذي هو [الوجود] من جملة الاحوال التي تقلبت عليها ، وذلك ان الحق ينقلب في الاحوال لا تتقلب عليه الاحوال . . . وعين العالم ليس كذلك تتقلب عليه الاحوال فتظهر فيها [في عين العالم] احكامها . . . فالتقلب للحق في الاحوال لاظهار اعيانها . . . » (فتوحات ٣ / ٣١٤) .

***

* **يخرج ابن عربي عن السلف الصوفي فيما يتعلق بالاحوال والمقامات ، فالمنازل عنده لا تحددها ارقام رغم محاولاته المتعددة لحصرها في اطار معلوم .**

والسبب ان الاحوال والمقامات عنده تدور حول « الحقائق » وبمعنى اوضح : ان كل « حقيقة » بكل ما تحويه هذه الكلمة من شعاب وابعاد[18] لها « حال » او « مقام » يستتبعه « علم » .

فقد استعمل ابن عربي هنا الحال والمقام على الترادف ليعبّر عن كشف او شهود او رؤية لحقيقة معينة منفصلة متميّزة . هذا الشهود او هذه الرؤية يستتبعها « علم »[19] . يقول ابن عربي :

« من الناس من تلوح له بارقة من مطلوبه، فيكتفي بها عن استيفاء **الحال** واستقصائه، فيحكم على هذا المقام بما **شاهد** منه ظناً منه او قطعاً انه قد استوفاه. وقد رأيت ممن هذه صفته رجالاً وقد طرأ مثل هذا لسهل بن عبد الله التستري ، المبرز في هذا الشأن في **علم البرزخ**، فمرّ عليه لمحة فاحاط علماً بما هو الناس عليه في البرزخ ولم يتوقف حتى يرى . . . » (فتوحات ٢ / ٣٩٥) .

في هذا النص :
شهود البرزخ = حال ومقام لمشاهده .
اثر الشهود العلمي = علم البرزخ ، وهو نتيجة حتمية للحال[20] .

***

*** الحال هي الصلة او الرابطة الوجودية التي تصل المخلوق بخالقه ـ وهي تركيب عضوي طبيعي فعّال في مقابل التركيب اللغوي المقول .**

يقول ابن عربي :

(١) « ما من مخلوق الا وله حال . . . مع الله[21] . . . »

(في التعليقات على شرح التجليات . المشرق ١٩٦٧ . ص ١٢) .

(٢) **يضع ابن عربي الحال : تركيب طبيعي معين فعال وهو باطن في مقابل « القول »** (تركيب ظاهر) .

مثلا : الدعاء الى الله اوسؤال الله او الجواب او اي فعل يصدر عن الانسان اما ان يكون بالحال او بالقول . حتى التصرف فهو اما بالحال او بالقول الذي هو الامر .

يقول ابن عربي :

« والدعاء على نوعين : دعاء بلسان نطق وقول، ودعاء بلسان حال . . . »
(فتوحات ٤ / ٢٥٦) .

« التصريف بالحال والامر » (فتوحات ٤ / ٦٤) .
« ومن سأل بالحال . . . » (فتوحات ٣ / ٣٢٠) .

---

(١) هل يجوز الحال على الله ؟ انظر « اسماء الاحوال » .
(٢) يراجع بخصوص الاحوال والمقامات في الفكر الاسلامي :
- الرسالة القشيرية « المقام والحال » ص ٣٢ .
- اللمع . السراج . « كتاب الاحوال والمقامات » ص ٦٥ - ١٠٤
- عوارف المعارف . السهروردي ص ص ٤٦٩ - ٥٢٢ .
وقد شرح السهروردي الحال والمقام والفرق بينهما ، كما اشار الى المقامات والاحوال واقوال المشايخ فيها على الترتيب .
- التعرف لمذهب اهل التصوف . ص ص ٨٦ - ٨٩ .
- طبقات الاولياء لابن الملقن . ص ٤٤ .
- طبقات الصوفية . السلمي . ص ٣١٠ ، ص ٣١٥ ، ارباب الاحوال ص ٣ وص ٦٧ .
- الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية الشعراني . ج ١ ص ٨٨ .
- المواقف والمخاطبات . النفري . نشر آربري . فهرس المصطلحات . مادة « مقام » ومادة « حال » .
- تاريخ التصوف في الاسلام . د . قاسم غني . ترجمة صادق نشأت ص ص ٣٠٠ - ٤٩٥ .
- التصوف الاسلامي الخالص . تأليف السيد محمود ابو الفيض المنوفي ص ص ٩٧ - ١٠٠ .
(٣) نلاحظ ان ابن عربي تقريباً جعل من ارثه الصوفي خلفية ثقافية وركيزة قفز من خلالها الى تفرّده وشخصيته الذاتية .
ولكن ربما فاتَه ان يستفيد من اقوال نجم الدين كبرى في الاحوال . فالشيخ الاكبر انشأ علاقة جدلية بين المقام والحال [انظر المعنى «الرابع»] الا انه لم ينشيء اي علاقة فيما بين « الاحوال » في حين ان نجم الدين كبرى اشار الى علاقة تعادلية بين الاحوال ، يقول :
« الحال بمنزلة الجناحين للطير ، والمقام بمنزلة الوكر له ، ولا بد للسيّار من قوتين مختلفتين في حالة واحدة نبعتا من معنى واحد ، سواء كان السيّار مبتدأ او متوسطاً او منتهياً . . . وهاتان القوتان يجب ان تكونا متساويتين ككفتي الميزان . . . فجناحا الطفل [= المبتدأ] الخوف والرجاء ، وجناحا الكهل [= المتوسط] القبض والبسط ، وجناحا الشيخ [= المنتهي] الانس والهيبة . . . وهذان الجناحان قد يصح الطيران بهما اذا كانا متساويين في الذات والتحريك . . . » (فوائح الجمال - ص ص ٤١ - ٤٢)
راجع فيما يتعلق بالحال والمقام عند نجم الدين كبرى في كتاب فوائح الجمال ص ص ٤٠ - ٥٠ .
(٤) انظر « ثبوت »
(٥) اي ان احوال « العين » تجاورها في عالم الثبوت ، وتحل فيها في عالم الوجود العيني .

(٦) انظر فتوحات ١ / ٣٣ .
(٧) ان « المقام » لا ينتقل عنه الانسان . هذه من الافكار المهمة التي ستتضح اهميتها بعد قليل عند بحث « المقام » وموقف ابن عربي من المقامات .
(٨) النص نفسه حرفياً في كتاب بدر الحبشي: «الانباه على طريق الله» وقد جمعه من كلام ابن عربي . مخطوط الظاهرية . رقم ٥٥١٧ . ورقة ٥٥ أ ـ ب .
(٩) راجع « مقام » .
(١٠) يرى ابن عربي ان كل ظاهر في العالم له مستند الهي اي صفة او نعت او اسم الهي ظهر عنه ، و« الحال » مستنده الالهي : الشأن . راجع « شأن » .
(١١) يتضمن مفهوم كلمة « كائنة » هنا الوجود والاستمرار .
(١٢) يستعمل عدم هنا بالمفهوم الاطلاقي . وليس العدم الثبوتي . راجع « عدم الامكان » و« العدم المطلق » .
(١٣) انظر الفتوحات ج ٣ ص ٤٥٧ (صاحب الحال) .
(١٤) يقول ابن عربي :
« فان المقام كل ما له قدم راسخ في الالوهية،وما ليس له ذلك فليس بمقام وانما هو حال يرد ويزول بزوال حكم التعلق والمتعلق ببشرى او بغيرها » (فتوحات ٢ / ١٨٤) .
(١٥) كما يراجع الفتوحات ج ٢ ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩ .
(١٦) راجع كتاب كشف الغايات نشر عثمان يحيى المشرق : ١٩٦٧ ص ص ٤٤٨ ـ ٤٨٩ حيث يشرح تجلي حكم المعلوم وهما البيتان الواردان اعلاه .
كما يراجع املاء ابن سودكين بخصوصه .
(١٧) راجع « ثبوت » و « ممكن » بما يتضمنه من مفهوم وجوبي .
(١٨) ان القاء نظرة سريعة على فهرس الجزء الثاني من الفتوحات المكية . ومطالعة عناوين الفصول المكونة من الصفحات ١٣٨ ـ ٢٧٥ تقريباً، تعطينا فكرةواضحة عن كيفية رؤية ابن عربي للمقام والحال والعلم من خلال حقيقة منفصلة «متميزة»، سواء كانت حقيقة « حقية » ام « خلقية » ، مثلاً : الغيرة ـ الرضى ـ العبودية .
وقد لا يكتفي ابن عربي بايراد حال ومقام للحقيقة،بل نراه يستطرد في بيان مدى توغله في المقامات والاحوال ـ فيورد مثلاً للغيرة ٣ احوال و ٣ مقامات . انظر فتوحات ٢ / ٥٠٠ .
وان كانت هذه الاحوال هي بنظرة اخرى مراحل تطور حال واحد . وهو ما سيرشد اليه في النص الذي سنورده : باستقصاء الحال واستيفائه .
(١٩) يصرح ابن عربي بما نشير اليه في : الفتوحات ج ١ ص ص ٣٣ ـ ٣٤ . حيث يقرر ان الطريق الى الله تعالى على اربع شعب : بواعث [ثلاثة] ودواع [خمسة] واخلاق [ثلاثة انواع] وحقائق [اربع حقائق : ذاتية ، صفاتية ، كونية ، فعلية] . وجميع ما ذكره يسمى الاحوال والمقامات فليراجع .

(٢٠) يقول ابن عربي :
« الحال الذي لا ينتج علماً لا يعول عليه » (رسالة لا يعول ص ٣) .

(٢١) انظر المشرق ١٩٦٧ - ص ١٢ هامش رقم ٤٦٦ .

١٧٢ - الحَقّ

في اللغة :

« الحاء والقاف اصل واحد ، وهو يدل على احكام الشيء وصحته . فالحق نقيض الباطل ، ثم يرجع كل فرع اليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق . ويقال حقّ الشيء وجَبَ . . . واحتقّ الناس في الدّين ، اذا ادعّى كل واحد الحقّ . . . المحتق : الذي يقتل مكانه . . . والحاقة : القيامة ، لانها تحقّ بكل شيء . . . وتقول : حقاً لا افعل ذلك . في اليمين . . . ويقال: حققت الامر واحققته ، اي كنت على يقين منه . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « حق ») .

في القرآن[1] :

(أ) **الحق هو الله .**

« ذلك بان الله هو الحق وان ما يدعون من دونه هو الباطل » [٢٢ / ٦٢]

(ب) **الحق = الشرع او الشريعة التي ارسل الله بها المرسلين . مختطاً بذلك للبشر منهجاً حيوياً في علاقتهم به وعلاقة بعضهم ببعض** (في مقابل الباطل) .

« انا ارسلناك بالحق بشيراً ونذيراً » [٢ / ١١٩]

« لا تلبس الحق بالباطل[2] » [٢ / ٤٢]

(ج) **الحق = الصدق والوجوب .**

« فاصبر ان وعد الله حق ، ولا يستخفنك الذين لا يوقنون » [٣٠ / ٦٠]

(د) **الحق = العدل .**

« يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق » [٣٨ / ٢٦]

(هـ) **الحق = النصيب ، الحظ .**

« والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » [٧٠ / ٢٤]

(و) **الحق بمعنى ما وجب للشيء بعين الاستحقاق .**

« وجاهدوا في الله حق جهاده » [٢٢ / ٧٨]

(ز) الحاقة = القيامة . انظر في « اللغة »

« الحاقة . ما الحاقة . وما ادراك ما الحاقة » [٦٩ / ١-٢-٣]

عند ابن عربي[٣] :

* ان الحق في كلام ابن عربي هو الله لا من حيث ذاته المجردة عن كل وصف ونسبة ،بل من حيث الوهيته للخلق[٤] . يقول ابن عربي :

« . . . فان الحق له التجلي في صور الاشياء كلها . فان الاشياء ما ظهرت الا به سبحانه وتعالى فالعارف يعلم ان كل شيء يراه ليس الا الحق . . . »

(فتوحات ٤ / ١٨٤) .

فالحق هو الله متجلياً في صور الاشياء ،مشهوداً في اعين الخلق[٥] .

***

* ان الحق هو الوجود والخير في مقابل الباطل (= العدم = الشر) .

يقول ابن عربي :

« فما اخرج الله العالم من العدم الذي هو : الشر[٦] الا للخير الذي اراده به ليس الا : الوجود . . . فان الدار . . . الدنيا فلها وجه الى الحق بما هي موجودة ، ولها وجه لغير الحق بما ينعدم ما فيها وينتقل عنها . . . » (فتوحات ٣ / ٣٧٧) .

« . . . ليس في الوجود باطل اصلاً وانما الوجود حق كله، والباطل اشارة الى العدم » (مواقع النجوم . ص ٧٩) .

« والباطل عدم . . . ولاعين له في الوجود ولو كان له وجود لكان حقاً .»

(فتوحات ٤ / ٤٠٢) .

***

* ان الحقيقة الوجودية واحدة بذاتها ثنوية بوجهيها : حق خلق ـ رب عبد ـ واحد كثير ـ قديم حادث ، . . . الى غير ذلك من الثنائيات التي برع الشيخ الاكبر في تعدادها . « فالحق » هنا احد وجهي الحقيقة الجامع لكل صفات القدم ،في مقابل « الخلق » الوجه الآخر الجامع لكل صفات الحدوث .

ولكن ابن عربي لا يتوقف عند هذه الازدواجية بل ينقلب الى الوحدة ، ويغلّب وجه الحق على الخلق . فالخلق في الواقع ليس الا مظهراً مجلى وتعيناً[٧] للحق ـ فالحق اصل الوجود وعينه[٨] .

يقول :

(١) « فالحق مصرف العالم والعالم مصرف الحق الا تراه يقول : « اجيب دعوة الداع اذ دعان » [٢ / ١٨٦] أليست الاجابة تصريفاً . . . »
(فتوحات ٣ / ٥٤٥) .

« فالكون كله جسم وروح بهما قامت نشأة الوجود ، فالعالم للحق : كالجسم للروح . . . » (فتوحات ٣ / ٣١٥) .

(٢) « ان هوية الحق : سمع العبد وبصره وجميع قواه[٩] ، والعبد ما هو الا بقواه فما هو الا بالحق، فظاهره صورة خلقية وباطنه هوية الحق . . . »
(فتوحات ٤ / ١٤٠) .

« والعالم وان تكثّر فهو راجع الى عين واحدة .

فكل من في الوجود حق وكل من في الشهود خلق »

(فتوحات ٣ / ٣٠٦)

« فان للحق في كل خلق ظهوراً[١٠] : فهو الظاهر في كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم، الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما انه بالمعنى روح كل ما ظهر ، فهو الباطن »
(فصوص ١ / ٦٨) .

***

*** الحق بمعنى العدل ، الانصاف ، وهو صفة الانسان الكامل . يقول ابن عربي :**
« فاعطى [الانسان الكامل] كل ذي حق حقه[١١] ، كما ان الله « اعطى كل شيء خلقه » [٢٠ / ٥٠] فالذي انفرد به الحق انما هو الخلق[١٢]، والذي انفرد به من العالم الكامل انما هو الحق، فيعلم ما يستحقه كل موجود فيعطيه حقه وهو المسمى: بالانصاف . . . » (فتوحات ٣ / ٣٩٨) .

***

*** الحق بمعنى الشريعة[١٣] (امر – نهي) المفروضة من خارج على الانسان منهجاً سلوكياً في مقابل طبعه . يقول ابن عربي :**
« فالحق للدنيا والطبع للآخرة ، والطبع له الاباحة والحق له التحجير »

(فتوحات ٤ / ١٢٤)

***

*** الحق هو ما وجب من الصدق .**

يقول ابن عربي :

« ان الغيبة ليست بحق وانها صدق . . . فالغيبة والنميمة واشباههما صدق لا حق . اذ الحق ما وجب ، والصدق : ما اخبر به على الوجه الذي هوعليه ، وقد يجب فيكون حقاً وقد لا يجب ويكون صدقاً لا حقاً[١٤] . . . »

(فتوحات ٣ / ٤٦٨) .

***

* **الحق هو الوجود الظاهر في الحس[١٥] . يقول ابن عربي :**

« ثم قال يوسف . . . « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » [١٢ / ١٠٠] اي اظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال . . . معناه [معنى حقاً] حساً اي محسوساً . . . » (فصوص ١ / ١٠١) .

***

* **كما استعمل ابن عربي لفظة « حق » وهو يريد بها عبارة « الحق المخلوق به » .**

يقول :

« وسماه الحق [للعقل الاول] في القرآن: حقاً وقلماً وروحاً، وفي السنة: عقلاً . . . » (الانسان الكلي . ورقة ٤ ب) .

انظر « الحق المخلوق به » .

---

(١) نورد بعض اوجه استعمال لفظة « حق » في القرآن . لان الاحاطة بمجمل وجوهها يتخطى نطاق معجمنا . راجع « المعجم المفهرس لالفاظ القرآن » مادة « حق » . كما يراجع كتاب الترمذي : « تحصيل نظائر القرآن » . ص ص ١٥٣ - ١٥٤ . (الحق = الله = القرآن = الاسلام = الرسالة = محمدﷺ) .

(٢) انظر تفسير الآية . انوار التنزيل . البيضاوي . ج ١ ص ٢٤ .

(٣) بخصوص معنى « حق » عند الصوفية . فليراجع :
- شفاء السائل ص ٣٩ - ٤٣ - ٦٢ .
- طبقات الصوفية السلمي . ص ١٠٦ - ١٦٧ ، ١٧٧ .
- فواتح الجمال . ص ١٠ ، ١١ ، ٨٦ .
- سلمي ، جوامع ، ص ٣٦ ، ٦١ . (ماسينيون .L.T ص ٣٣) .
- روايات الحلاج . ص ٥ .
- طواسين IV 5à 9 (طاسين الدائرة) .
- الاب نويا Exégèse Coranique : ص ص ٤١ - ٤٢ (الحق = اسلام ، دين ، هدى ، قرآن ، توحيد = مقاتل) ، ص ١٤٦ (« الحق » = الله) ، ص ١٦٩ ، ١٧٩ ، ١٨١

(الحلاج : انا الحق) ، ٢٤٢ (الله = المعروف = الحق = الخراز) ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ (علاقة الانا بالحق . الحلاج والخراز) ٢٧٦ (حقيقة = حق) .

- اما الترمذي فقد استعمل كلمة « حق » بمعنى غريب غير مألوف ، الحق هو وسيط بين الله والانسان ليراقب هذا الاخير . او بتعبير ادق ليقتضيه بقيام التوحيد ، وهو بهذا المعنى يقابل الرحمة التي تدافع عن الانسان امام الله تعالى . (ختم الاولياء . ص ١١٧ هامش ١٣)
- المعرفة عند الحكيم « الترمذي » تأليف عبد المحسن الحسيني . دار الكاتب العربي . القاهرة ص ص ١٢٧ ـ ١٣٤ . (المعرفة تبنى على ثلاثة اركان : الحق والعدل والصدق) .

(٤) يرادف الواحد في فلسفة افلوطين . انظر فصوص ج ٢ ص ١٨ ، كما يراجع «اسم الهي» في هذا الكتاب .

(٥) لن نكثر من ايراد النصوص لاثبات ان الحق هو الله عند ابن عربي ، لان في كل صفحة من صفحات كتبه اشارة الى ذلك . راجع « وحدة وجود » .

(٦) لقد بينا موقف ابن عربي من الخير والشر والوجود والعدم . عند بحثنا كلمة « عدم » فلتراجع .

(٧) راجع « مجلى » تعين « مظهر »

(٨) انظر مقارنة الحق عند ابن عربي وافلوطين . مقال عفيفي : من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ـ ص ٢٣ .

(٩) انظر « قرب النوافل »

(١٠) لذلك يجد ابن عربي ان حد الحق محال ، لان حده هو مجموع حدود كل صور العالم (انظر فصوص ١ / ٦٨) .

(١١) فسرها عفيفي في الفصوص ج ٢ ص ٣٣٤ . انظر تفسير عفيفي وقارنه بشرح ابن عربي للحق في هذا النص : بالانصاف .

(١٢) راجع « خلق »

(١٣) استعمل الترمذي عبارة « حق الله » بمعنى شرعه . انظم ختم الاولياء ص ١١٧ هامش ١٣ .

(١٤) لا يتابع ابن عربي ذات النفس التمييزي بين الحق والصدق فنراه يقول في الفتوحات ج ٢ ص ٥٦٢ : « كما يعاقب على الغيبة والنميمة مع كونهما حقاً » .

(١٥) ان الحق هو الوجود والخير عند ابن عربي في مقابل العدم أو الشر . وقد رأينا ذلك في المعنى « الثالث » السابق ولكن الشيخ الاكبر هنا يخصص من الوجود الحسي لتسميته بالحق . لا الوجود في مستويات العوالم المختلفة عنده . راجع « ثبوت » « خيال » .

اما بخصوص كلمة « حق » عند ابن عربي بمعانيها كافة ، فليراجع :

- الفتوحات . ج ١ ص ٤
- الفتوحات ج ٤ ص ٦٣ ، ١٥٠ (الحق = الوجود) ، ص ١٩٠ (الحق = عين وجود الكون) . ص ٢٤٧ ، ص ٤٤٣ (الحق = نور) .
- فصوص الحكم (المقدمة) ص ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٣ (الجزء الاول) ص

٥٣ ، ٨١ (الحق في مقابل العالم) ، (الجزء الثاني) ص ١٨ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٦٩ ، ١٢١ (الحق والخلق = مرتبة الجمع ومرتبة الفرق) ، ١٦٨ ، ١٨٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٠ .

- كتاب الشاهد ص ٢ (الحق والحقيقة)
- مواقع النجوم ص ٢٠
- كتاب الكتب ص ٢٤ ،
- روح القدس ص ٣٣ (الحق انفرد بالخلق) .
- كتاب التراجم ص ٣١ ، ٣٢ (بحر الحق«وبحر الكون) ، ٣٧ .
- بلغة الغواص ورقة ١٠٣ ، ١٠٤ .

كما يراجع :

- التوجه الاول . القونوي . ورقة ١٠ .
- لطائف الاعلام . ما يتفرع من مادة « حق » ق ق ٨١ ب - ٨٤ أ .

١٧٣ - الحقائق الأول

مترادف : **الاجناس العالية .**

الحقائق الاول هي الحقائق او الصفات او الاسماء التي تتضمنها « حقيقة الحقائق » .

يقول ابن عربي :

« فسّمه ان شئت حقيقة الحقائق او الهيولى او المادة الاولى او جنس الاجناس ، وسمّ الحقائق التي يتضمنها هذا الشيء الثالث [= حقيقة الحقائق] الحقائق الاول اوالاجناس العالية . . . » (انشاء الدوائر ص ١٩) .

١٧٤ - الحق الاعتقادي

المترادفات : **الحق المعتقد في القلب - الحق المخلوق في المعتقد**

انظر « **الاله المخلوق** »

١٧٥ - حَقّ الحَقّ

استعمل ابن عربي لفظ «حق» هنا للدلالة على«ما يجب «للمقصود» على وجه الاستحقاق وهو صفة ذاتية له . انظر «حق» المعنى «الرابع»

يقول ابن عربي :

« فحق الحق : ربوبيته . وحق الخلق : عبوديته . فنحن عبيد وان ظهرنا بنعوته ، وهو ربنا وان ظهر بنعوتنا . . . » (فتوحات ٣/٣٥٦) .

ويظهر من النص تلك النظرة التمييزية الواضحة في مؤلفات الشيخ الاكبر ، فهو لا يغفل لحظة عن تفرقته بين المظهر واصله . . . بين وجهي الحقيقة : رب – عبد . رغم تداخلها في المظاهر[٢] .

---

(١) يقول ابن عربي في ابيات بعنوان : « شيء الشيء »

« للحق حق وللانسان انسان	عند الوجود وللقرآن قرآن
وللعيان عيان في الشهود كما	عند المناجاة للآذان آذان
فانظر الينا بعين الجمع تحظ بنا	في الفرق فالزمه فالقرآن فرقان »

(المبادىء والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات تحقيق عزة حصرية . ص ١٧١) .

(٢) وان كان في اللحظة العلمية الشهودية الثانية يغلّب الحق على الخلق ويغرقهما في وحدة وجودية . انظر « وحدة وجود » .

١٧٦ - حَقّ الخَلق

انظر « حق الحق » .

١٧٧ - حَقّ خَالِق

انظر « حق خلق » المعنى « الاول »

١٧٨ - حقّ خلق

* ان الوجود حق كله في مقابل العدم (باطل) . لذلك كل موجود هو حق. وللتمييز بين الخالق والمخلوق بعدما شمل الجميع نعت الحق ، يقول ابن عربي : حق خلق (عبد - حادث - مؤثَّر . . .) في مقابل حق خالق (رب - قديم - مؤثِر) .

فلنستمع اليه :

« فانه [تعالى] قد سمّى نفسه حقاً ووصف نفسه بالكون . . . وقد انبسطت اسماء الله الخالق على مظاهرها من الخلق ، فسمى الموجودات والمقدر وجودها حقاً . فالموت : حق خلق ، والمميت : حق خالق . والحياة : حق خلق ، والمحيي : حق خالق . والقبر : حق خلق ، والمقبر : حق خالق . . . » (بلغة الغواص ق ق ١٠٣ - ١٠٤) .

***

* « الحق الخلق » : هو كل برزخ وسط يجمع بين وجهي الحقيقة الواحدة [حق ، خلق] وهو الانسان من حيث انه صورة الحضرتين : الالهية والكونية[١] .

يقول ابن عربي :

(أ) « فلما نشأت هذه الصورة العملية الليلية بين هذين الطرفين الكريمين [الانسان ينشيء الصورة . والحق ينفخ فيها الروح] كانت وسطاً جامعة للطرفين فكانت: عبداً سيداً ، حقاً خلقاً » (فتوحات ٤ / ٦١) .

(٢) « فقد علمت حكمة نشأة آدم اعني صورته الظاهرة ، وقد علمت نشأة روح آدم اعني صورته الباطنة ، فهو الحق الخلق » (فصوص ١ / ٥٦) .

« حقاً خلقاً اعني الانسان » (بلغة الغواص . ورقة ١٢٥) .

---

(١) انظر « صورة الحق والعالم » . « نسخة الحق والعالم » « مختصر الحق والعالم » « برزخ »

١٧٩ - حقّ في خلق

ان الوجود حقيقة واحدة[١] لها وجهان : حق ، خلق . وهما متداخلان فلا يشهد حق الا في خلق ، ولا يتقوّم خلق الا في حق .

يقول ابن عربي :

« فلولا شهود الخلق بالحق لم يكن ولولا شهود الحق بالخلق لم تكن

فمن قال كن فهو الذي قد شهدته وما ثَمَّ إلا من يكون بقول كن »

(فتوحات ٣ / ٣٦٢)

« فهو [الانسان] حق في خلق ، فستر خلقه بما شهده من الحق القائم به . . . »

(فتوحات ٣ / ٥٠٢) .

---

(١) انظر « وحدة وجود »

١٨٠ - حَقِيقَةُ الحقَائِق [1]

المترادفات : انظر مترادفات « **الانسان الكامل** » .

حقيقة الحقائق هي عبارة عن حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة . فهي مجموع ماهيات الحضرتين الالهية والكونية . وهي بذلك اصل العالم[2] .

ولنترك ابن عربي يعرّف بنفسه ما يرمي اليه بحقيقة الحقائق ، ونتغاضى عن طول النصوص لانها تحمل في طياتها كل شرح نستطيعه ،يقول :

« واما الشيء الثالث [= حقيقة الحقائق] فما لا يتصف بالوجود ولا بالعدم[3] ولا بالحدوث ولا بالقدم[4] . . . وكذلك لا يتصف بالكل ولا بالبعض ، ولا يقبل الزيادة والنقص . . . وهذا اصل العالم ، وأصل الجوهر الفرد ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به . . . وعن هذا الشيء الثالث ظَهَرَ العالم . فهذا الشيء هو حقيقة حقائق العالم الكلية المعقولة في **الذهن** ، الذي يظهر في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً . فان قلت هذا الشيء هو العالم صدقت . وان قلت ، انه الحق القديم سبحانه ، صدقت . . . وهو الكلّي الاعمّ الجامع للحدوث والقدم ، **وهو يتعدد بتعدد الموجودات ، ولا ينقسم بانقسام الموجودات ، وينقسم بانقسام المعلومات** ، وهو لا موجود

ولا معدوم، ولا هو العالم وهو العالم . . . هذا الشيء الثالث الـذي نحـن بسبيله **لا يقدر احد ان يقف على حقيقة عبارته** ، لكن نومىء اليه بضرب من التشبيه والتمثيل . . . فنقول : نسبة هذا الشيء . . . الى العالم كنسبة الخشبة الى الكرسي والتابوت والمنبر والمحمل ، أو الفضة الى الاواني والالآت التي تصاغ منها ، فخذ هذه النسبة ولا تتخيل النقص فيه كما تتخيل النقص في الخشبة بانفصال المحبرة عنها ، واعلم ان الخشبة أيضاً صورة مخصوصة في العودية فلا نظر ابداً الا **للحقيقة المعقولة الجامعة** . . . وهذا الشيء الثالث . . . فسمه ان شئت : **حقيقة الحقائق او الهيولى او المادة الاولى او جنس الاجناس** . وسمّ الحقائق التي يتضمنها . . . **الحقائق الاول او الاجناس العالية** . . . » (انشاء الدوائر ص ص ١٦ ـ ١٩) .

« حقيقة الحقائق المعقولة التي لها الحدوث في الحادث والقدم في القديم . . . جمعت بين الحق والخلق فانت العالم وهو العالم ، ولكن انت حادث فنسبة العلم اليك حادثة ، وهو قديم فنسبة العلم اليه قديم،والعلم واحد في عينه وقد اتصف بصفة من كان نعتاً له » (ف ٤ / ٣١١) .

« حقيقة الحقائق[٥] . . . التي تعم الخلق والحق وما ذكرها احد من ارباب النظر الا اهل الله،غير ان المعتزلة نبهت على قريب من ذلك فقالت : ان الله قائل ، **بالقائلية** ، وقادر **بالقادرية** لما هربت من اثبات صفة زائدة على ذات الحق تنزيهاً للحق فنزعت هذا النزع فقاربت الأمر[٦] »

(فتوحات ٢/ ٤٣٣) .

---

(١) « حقيقة الحقائق : يعنون بها باطن الوحدة وهو التعين الاول الذي هو اول رتب الذات الاقدس . . . وذلك لكليته وكونه اصلا جامعاً لكل اعتبار وتعين،باطناً لكل حقيقة الهية وكونية واصلاً انتشىء عنه كل ذلك . وقد عرفت ان المراد بذلك هو الوحدة بما يندرج فيها من شؤونها واعتباراتها الغير (غير) المتناهية،وهي عين البرزخ الاول الاكبر الاقدم الذي هو الاصل الجامع لجميع البرازخ.وقد يقال في تفسير حقيقة الحقائق ان ذلك هو اعتبار الذات الموصوف بالوحدة حلت عظمته من حيث وحدتها واحاطتها وجمعيتها للاسماء والحقائق، وتسمى ايضاً مرتبة الجمع والوجود وحضرة الجمع والوجود . . . وفي التحقيق الاوضح ان حقيقة الحقائق هي: الرتبة الانسانية الكمالية الالهية الجامعة لساير الرتب كلها وهي المسماة بحضرة احدية الجمع ومقام الجمع . . . وهي اول مرتبة تعينت في غيب ذات الله تعالى »

(لطائف الاعلام . ورقة ٨٢ أ) .

كما يراجع في تعريف « حقيقة الحقائق » :

- الكشاف . للتهانوي . ج ٢ . ص ٣٣٤ (حقيقة الحقائق = العماء) ج ٥ ص ص ١٠٨١ - ١٠٨٢ (العمى = العماء) .
- الاصطلاحات الصوفية . القاشاني . ورقة ٨٠ أ .
- جامع الاصول . الكمشخانوى . ص ٥٨ (حقيقة الحقائق = الذات الاحدية الجامعة لجميع الحقائق) .
- الانسان الكامل . الجيلي ج ١ . الباب الخامس (في الاحدية . ص ص ٢٥ - ٢٦) .
- مشكاة الانوار . الغزالي . نشر عفيفي . ص ص ٥٥ - ٥٦ (حقيقة الحقائق) .

اما بخصوص «حقيقة الحقائق»من ناحية اصلها الفلسفي فيظهر ان ابن عربي استفادها من اور يجن (انظر « نظريات الاسلاميين » عفيفي . ص ٥٠ ومقدمة الفصوص ، ص ١٨)

(٢) يظهر عند بحث « العماء » انه يرادف « حقيقة الحقائق » فليراجع .

(٣) اي انها حقيقة معقولة . والوجود العقلي لا يتصف بالوجود ولا بالعدم .

(٤) لا تتصف بالحدوث ولا بالقدم لانها من حيث كونها حقيقة معقولة تتبع ما تنسب اليه فتصبح قديمة في القديم حادثة في الحادث . كالعلم مثلاً قديم في القديم حادث في الحادث .

(٥) اما بخصوص « حقيقة الحقائق » عند ابن عربي فليراجع :

- الفصوص ج ١ . ص ٤٩ ، ج ٢ ص ١٠ ، ٣٢٢ ،
- انشاء الدوائر ص ١ ، ٣٦ .
- التدبيرات الالهية ، ص ص ١٢٠ ، ١٢٨
- كتاب الازل . ص ٩ .
- الفتوحات ج ١ ص ١١٩ ، ج ٣ ص ١٩٩ .

كما يراجع :

- شرح تائية ابن الفارض القيصري ورقة ٣١
- مطلع خصوص الكلم ورقة ٤ ، ١٥ .
- تأويلات القيصري ورقة ١٦٦ب .
- اما بخصوص الاصل الذي استقى منه ابن عربي موقفه في « حقيقة الحقائق » فليراجع مقال عفيفي « نظريات الاسلاميين في الكلمة » .

(٦) راجع « صفة » ومو قف المعتزلة خاصة ومشابهته لموقف الحاتمي .

١٨١ - الحَقيقَة المُحَمَّدِيَّة[١]

المترادفات[٢] : **الكلمة المحمدية - النور المحمدي - نور محمد ﷺ - حقيقة محمد ﷺ .** *

« الحقيقة المحمدية » هي اكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق ،بل هي الانسان الكامل باخص معانيه[3] . وان كان كل موجود هو مجلى خاصا لاسم الهـي ، فان محمداً ﷺ قد انفرد بانه مجلى للاسم الجامع وهو الاسم الاعظم [الله][4] ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة ،وللحقيقة المحمدية التي هي اول التعينات[5] عدة وظائف ينسبها اليها الشيخ الاكبر :

١ ـ من ناحية صلتها بالعالم : الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله . من حيث انها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء (حديث جابر)[6] . وهي اول مرحلة من مراحل التنزل الالهي في صور الوجـود ـ وهي من هذه الناحية صورة « حقيقة الحقائق » .

٢ ـ من ناحية صلتها بالانسان : يعتبر ابن عربي الحقيقة المحمدية منتهى غايات الكمال الانساني،فهي الصورة الكاملة للانسان الكامل[7] الـذي : يجمع في نفسه حقائق الوجود .

٣ ـ من الناحية الصوفية : هي المشكاة التي يستقي منها جميع الانبياء والاولياء العلم الباطن .

من حيث ان محمداًﷺ له حقيقة « الختم »[8] (خاتم الانبياء) . فهو يقف بين الحق والخلق . يقبل على الاول مستمداً للعلـم منقلبـاً الى الآخـر ممـداً[9] له . وسنثبت ما تقدم بنصوص ابن عربي كما تعودنا ذلك ،يقول :

(أ) « . . . بدء الخلق الهبـاء[10]،واول موجـود فيه الحقيقـة المحمدية ، ولا اين يحصرها لعدم التحيز وممّ وجد ؟ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (= حقيقة الحقائق) . وفيم وجد ؟ في الهباء . . . ولم وجد ؟ لاظهار الحقائق الالهية . . . » (فتوحات ١ / ١١٨) .

« فلما اراد [الحق] وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه،انفعل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجل ، من تجليات التنزيه ، الى الحقيقـة الكلية [= حقيقـة الحقائـق] انفعـل عنهـا حقيقـة تسمـى الهبـاء [انظـر « هباء »] . . . ليفتح فيهـا ماشـاء من الاشـكال والصـور وهـذا هو **اول موجود** في العالـم . . . ثم انه سبحانه تجلى بنوره الى ذلك الهباء . . . والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء،على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج . . . فلم يكن اقرب اليه

قبولاً في ذلك الهباء الا حقيقة محمدﷺ المسماةبالعقل، فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود ، فكان وجوده من ذلك النور الالهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية،وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه[11] . . . »
(فتوحات ١ / ١١٩) .

يظهر من النص الاخير ان الحقيقة المحمدية اول ظاهر في الوجود ،وان كان وجودها عن الهباء وحقيقة الحقائق . فالاول ، اي الهباء حقيقة معقولة غير موجودة في الظاهر (انظر « هباء »).والثانية ، اي حقيقة الحقائق لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (انظر حقيقة الحقائق) .

اذن ،يتبقى ان « الحقيقة المحمدية » هي اول موجود ظهر في الكون ومن تجليه ظهر العالم[12] .

(٢) « . . . **ان الوجود كله هو الحقيقة المحمدية**،وان النزول منها اليها وبها عليها، وانالحقيقة المحمدية في كل شيء لها وجهان : وجه محمدي ووجه احمدي . فالمحمدي : علمي جبرائيلي . والاحمدي : ايماني روحي امّي[13] . . . وان التنزيل للوجه المحمدي . والتجلي للوجه الاحمدي »
(بلغة الغواص ورقة ١٣٣) .

(٣) « ولهذا بدىء به [محمد = الكلمة المحمدية] الأمر وختم . . . »
(فصوص ١ / ٢١٤)

« ولا يزال هذا العقل [العقل الاول = الحقيقة المحمدية] متردداً بين الاقبال والإدبار . **يقبل على باريه مستفيداً ،فيتجلى له فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه . . . ويقبل على من دونه مفيداً هكذا ابد** الآباد . . . فهو الفقير الغني ، العزيز الذليل ، العبد السيد . . . »
(عقلة المستوفز . ص ٥٦٢) .

« فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ الا من مشكاة خاتم النبيين ، وان تأخر وجود طينته ، فانه بحقيقته[14] موجود ، وهو قولهﷺ « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين »[15] وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بعث » (فصوص ١ / ٦٣ - ٦٤) .

(١) « الحقيقة المحمدية : يشيرون بها الى هذه الحقيقة المسماة بحقيقة الحقائق الشاملة لها اي

للحقائق ، والسارية كلياً ، سريان الكلي في جزئياته . وانما كانت الحقيقة المحمدية هي صورة لحقيقة الحقائق لاجل ثبوت الحقيقة المحمدية في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة . . . فكانت هذه البرزخية والوسطية هي عين النور الاحمدي المشار اليه بقوله عليه السلام : اول ما خلق الله نوري . . . ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية اي ان الصورة العنصرية المحمدية صورة لمعنى ولحقيقة،ذلك المعنى وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق » . (لطائف الاعلام . ق ق ٨٢ أ ـ ب) .

(٢) كما يراجع مترادفات « انسان كامل » لانها تشير في مضمونها الى الحقيقة نفسها. واختلاف الالفاظ في الواقع اختلاف في النظر الى تلك الحقيقة من حيثية معينة .

(٣) انظر « الانسان الكامل »

(٤) انظر « الاسم الجامع » « الاسم الاعظم » .

(٥) انظر « تعين »

(٦) لقد اورد ابن عربي حديث جابر (اول ما خلق الله . . .) مفصلاً منذ خلق النور المحمدي حتى ظهوره في الجسد المحمدي . (انظر بلغة الغواص ق ق ٨ـ٩) .

(٧) انظر « الانسان الكامل » .

(٨) راجع « ختم » .

(٩) لقد بحث ابو العلا عفيفي بتوسع « الحقيقة المحمدية » ضمن مقاله « نظريات الاسلاميين في الكلمة » مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد الاول سنة ١٩٤٣ ص ص ٣٣ ـ ٧٥ . وتعليقه على الفصوص ج ٢ ص ص ٣١٩ ـ ٣٢١ .

ونسمح لانفسنا بان نستخلص منها ما يتفق مع واقع نظرتنا الى موقف ابن عربي من الحقيقة المحمدية . فمن ناحية ، نتابعه في كل ما ذهب اليه بخصوص اوجه الشبه بين نظرة ابن عربي في الحقيقة المحمدية والفكر الذي سبقه : كلام الشيعة في ازلية « النور المحمدي » ومتابعة اهل السنة لهم في ذلك مستندين الى احاديث يستنتج منها قدم « النور المحمدي » واسبقيته لشخص النبي محمدﷺ ـ الغنوصية المسيحية (كليمنتس الاسكندري وكلامه في « النبي الواحد ») ـ الفلسفة الافلاطونية الحديثة ـ مذهب الاسماعيلية الباطنية والقرامطة . . . (فليراجع كلام عفيفي) .

ومن ناحية ثانية : نخالفه في نوعية العلاقة التي اثبتها بين الحقيقة المحمدية والنبي محمدﷺ . يقول :

« . . . وهي [الكلمة المحمدية] شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمدﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة الا ما بين الحقيقة المحمدية واي نبي من الانبياء او رسول من الرسل او ولي من الاولياء . فالكلمة المحمدية اذن شيء ميتا فيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان . . . » (فصوص ٢ / ٣٢١)

وهذا الكلام يخالف موقف ابن عربي من « الحقيقة المحمدية » صراحة . ولذلك نقول : ان العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين اي نبي من الانبياء تختلف عن العلاقة بينها وبين النبي

محمدﷺ ، فالحقيقةالمحمدية التي هي النور المحمدي والتي لها اسبقية الوجود على النشأة الجسدية المحمدية . لها ظهور في كل نبي بوجه من الوجوه (نواب محمد : مظهر الحقيقة العيسوية من الحقيقة المحمدية، والحقيقة الموسوية من الحقيقة المحمدية) الا ان مظهرها **الذاتي التام واحد** ، هو : شخص محمدﷺ . ولذلك يستعملها ابن عربي دون **فصل بل** على الترادف : فكثيراً ما يقول محمدﷺ وهو يقصد « الحقيقة المحمدية » وهذا لا يكون لغيره من الانبياء. والفصل السابع والعشرون الذي يشرح فيه ماهية « الحقيقة المحمدية » هو بنظرة مميزة شرح لحال النبي محمدﷺ المحدد زماناً ومكاناً . وسيظهر ما اوردناه خلال النصوص التي سنشير اليها في متن الرسالة .

(١٠) انظر « هباء » .

(١١) راجع كلام ابن عربي عن كيفية ومراتب نشأة العالم من الحقيقة المحمدية : عنقاء مغرب ص ص ٤٠ - ٤٣ .

(١٢) هذه النتيجة التي توصلنا اليها تخالف ما ذهب اليه ابو العلا عفيفي في مقاله « نظريات الاسلاميين » الذي اشرنا اليه سابقاً ، فهو في مقاله يوحّد بين حقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية .

(١٣) انظر « امية » .

(١٤) يراجع بخصوص « الحقيقة المحمدية » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٣ ص ٤٤٤ .
- بلغة الغواص ق ق ٨ - ١١ .
- الفتوحات ج ٢ ص ص ٨٧ - ٨٨ .
- شق الجيوب . ورقة ٢١ .
- كتاب التجليات . نشر عثمان يحيى . مجلة المشرق ١٩٦٦ ص ص ٦٧٤ - ٦٧٧ مع الهوامش العنوان : « تجلي الاشارة من عين الجمع والوجود » .
- فصوص الحكم . فهرس الاصطلاحات . مادة « الحقيقة المحمدية » .

كما يراجع :

- تعريفات الجرجاني . مادة « الحقيقة المحمدية » .
- « رسالة التحقيقات الاحمدية في حماية الحقيقة المحمدية » للشيخ احمد بن اسماعيل بن زين العابدين البرزنجي . ط . القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- الحياة الروحية في الاسلام . الدكتور محمد مصطفى حلمي . ص ص ١١٦ - ١٢١ (نظرية الحلاج في الحقيقة المحمدية) .
- طواسين الحلاج . طس السراج . ص ص ١٩١ - ١٩٤ . نشر الاب نويا [يظهر منه ان لمحمدﷺ صورتين مختلفتين : صورته نورا ازليا قديما كان قبل الاكوان ومنه استمد كل علم وعرفان. وصورته نبيا مرسلا وكائنا محدثاً (انظر المرجع السابق ايضاً)]
- المضنون به على غير اهله . الغزالي . ص ص ١٨٤ - ١٨٦ (معنى قولهﷺ : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) .

- ابن الفارض والحب الالهي . د. محمد مصطفى حلمي ص ص ٣٥٢ - ٣٨١ ، حيث يبين الدكتور حلمي ان لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية لا تقل في اهميتها عن نظرية ابن عربي ، كما انها لا تختلف عنها كثيراً . اذ ان القطب [الحقيقة المحمدية] عند ابن الفارض وعند ابن عربي حقيقة واحدة قوامها فكرة واحدةهي : ان القطب مبدأ الوجود . واصل الحياة والتكوين ، وواسطة الخلق ومنبع العلم ، ومفيض القدرة على التصرف - كما انه يقارن بين نظرية ابن الفارض في الروح المحمدي وبين نظريات : اليهود [الكلمة] المسيحية [الكلمة] ، افلوطين [الفيض] الاسماعيلية [العقل الأول] ، الحلاج [نور محمد ﷺ] ، كليمان الاسكندري [النبي الواحد] ، الزرادشتية [الكلمة الالهية] .
- من التراث الصوفي . لسهل بن عبدالله التستري . د. محمد كمال ابراهيم جعفر دار المعارف بمصر الطبعة الاولى ١٩٧٤ ص ص ٣١٣ - ٣١٤ حيث يرجع الى حد ما فكرة الحقيقة المحمدية الى ابراهيم بن ادهم ، وينوه باثر سفيان الثوري (ت ٢٦١ هـ) في عبارته « عامود النور » .

(١٥) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢)

١٨٢ ـ الحقّ المخلوق

انظر « **الاله المخلوق** » .

١٨٣ ـ الحقّ المخلوق به

انظر « **عماء** » . « **العقل الاول** » . « **العدل** » .

١٨٤ ـ الحقّ المشروع

انظر « **شرع** »

١٨٥ ـ الحقّ المشهود

هو الحق متجلياً في صور الممكنات . فالممكنات من حيث هي صور تجلي الحق لا وجود لها في ذاتها بمعزل عنه . والحق لا يظهر ولا يشهد الا في صورها ، ولذلك

في نظرية تقول بالوحدة ويتجلى فيها الحق في صور الاشياء تصل الى القول : ان الحق هو المشهود في كل خلق،فلا يقع النظر الا على الحق،ونصل الى المخلوقات ووجودها بالنظر العقلي .

يقول ابن عربي :

« فهو [العبد] حق مشهود في خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين واهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول،والخلق مشهود[1] » (فصوص ١ / ١٠٨) .

---

(١) أي ان المؤمنين واهل الكشف والوجود لا يقفون مع « رسم » الاشياء المحيطة بهم بل يرون فيها الحق . فالحق عندهم هو المشهود في صور المخلوقات ، والمخلوقات معقولة من خلف شهود الحق . وهذه النظرة هي عكس النظرة العادية والعامة،التي تقف مع ظاهر رسم المخلوقات وترى انها المشهودة،وان الحق هو المعقول من خلف حجابها .

١٨٦ ـ حَقّ اليَقِين

فلتراجع في « **يقين** »

١٨٧ ـ الحَقِيقَة[1]

*** يقصد ابن عربي بالحقيقة ما يشير اليه الفلاسفة بكلمة « ماهية » و « ذات »، والحقائق لا تنقلب ولا تتبدل ولا تتفاضل فيما بينها ـ وهي اصل ومبدأ التمييز .**

يقول ابن عربي :

(١) « وانه [الحق] يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الاعيان [الثابتة] . واحوالها » » (فصوص ١ / ٨١)

« فهو [شيث عليه السلام] من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله . . . » (فصوص ١ / ٦٦) .

(٢) « والحقائق لا تنقلب ولا تتبدل . . . » (فتوحات ٤ / ٤٢٢) .

« وليس بين حقائق العالم مفاضلة فيقال هذا اشرف من هذا من جهة الحقائق والذوات . . . وذلك ان كل حقيقة في العالم مربوطة بحقيقة الالهية [الهية] هي حافظته . . . » (التراجم . ص ص ٣-٤) .

(٣) « . . . الحق حق،والانسان انسان،والعالم عالم . . . فانه ان لم تكن ثمة حقيقة يقع بها تميز الاعيان ، لم يصح ان تقول كذا مساوٍ لكذا بل تقول عين كذا » (ف ٣/٣٤٣) .

***

* نوضح نظرة ابن عربي الى الوجود[٢] بالنقاط التالية :

١ ـ ان كل صفة مفردة في الكون متميزة (= جزء لا يتجزأ) هي : حقيقة ،كما يسميها ايضاً حرفا[٣] .

٢ ـ اذا جمعت عدة حقائق مفـردة وركبـت بشـكل خاص اعطـى مفهومـاً جديداً . يسميه ايضاً حقيقة او كلمة[٤] ،مثلاً : الحقيقة الانسانية التـي تتألف من عدة حقائق مفردة متميزة[٥] . . .

٣ ـ الحقائق التي ركبّت في الفقرة السابقة من « حقائق المفردة » تصنف على اساس جديد بارجاعها الى اصلين هما في الواقع وجها الحقيقـة الكبـرى الواحدة[٦] : حق خلق ،قديم حادث . . .

يقول ابن عربي :

« فما في الوجود كله:حقيقة . . . ومنك اليها ومنها اليك رقيقة،فعددالرقائق على عدد الحقائق . . . » (انشاء الدوائر . ص ٤) .

« فما ثمة الا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والاضافات التي يكنى عنها ، بالاسماء الالهية . والحقيقة تعطى ان يكون لكل اسم يظهر ، الى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك . . . » (فصوص ١/٦٥) .

***

* الحقيقة كما يفهمها وينشدها الفلاسفة* ما هي عند ابن عربي ؟ انهـا واقـع الوجود الذي يراه شيخنا الاكبر في وحدته ،والوصول الى الحقيقة هو الشهود لتلك الوحدة الوجودية . اذن الحقيقة هي:الوصول الى وحدة الوجود .

يقول ابن عربي :

« ان الحقيقة هي **ما هو عليه الوجود** بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل . . . فعين الشريعة[٧] عين الحقيقة[٨] . . . ، **فالحقيقة ان اعطت احدية الالوهة فانها اعطت النسب فيها، فما اثبتت الا احدية الكثرة** [انظر احدية الكثرة] النسبية **لا احدية الواحد ،فان احدية الواحد** [انظر احدية الواحد] ظاهرة بنفسها واحدية الكثرة عزيزة المنال لا يدركها كل ذي نظر ، فالحقيقة التي هي **احدية الكثرة لا يعثر** عليها كل احد . . . فالحقيقة[٩] : ظهور صفة حق خلف حجاب صفة عبد[١٠] . . . » **(ف ٢ / ٥٦٣)** .

---

(١) انظركلام الحلاج في الوجوه التي نظر منها الى الحقيقة وهي : علم الحقيقة ـ حقيقة الحقيقة ـ حق الحقيقة . الطواسين : طس الفهم II . طاسين الصفاء III . نشر الاب نويا المطبعة الكاثوليكية . بيروت **١٩٧٢** ص ص **١٩٤ ـ ١٩٧** .

(٢) ان جغرافية الوجود عند ابن عربي تشبه الى حد بعيد مذهب الذرة اليوناني . ولكنه يستخدمه بطريقة خاصة بتطبيقه على العالم الحسي والمعنوي والالهي . والذرة هنا نستبدل بها كلمة حقيقة .

(٣) راجع « حرف » .

(٤) انظر « حرف » « كلمة » .

(٥) انظر تركيب الحقائق في نظر ابن عربي حيث تظهر من موقف آدم التعليمي للملائكة وتركيبه الحقائق (نسخة الحق . ورقة ٢٨ ب) .

(٦) راجع « وحدة وجود » .

(٧) عندما يتكلم الصوفية على « الحقيقة » سرعان ما يأخذهم خوف من الفقهاء مرده اتهام : ان الصوفية اهل حقيقة وليس اهل شريعة . وقد قال الجنيد : لا يبلغ احد درج الحقيقة حتى يشهد فيه الف صديق انه زنديق .
لذلك نجد ابن عربي هنا يتبع دائما لفظ الحقيقة بكلمة « شريعة » حتى يخيل للقارىء ان النص هو في العلاقة بين الحقيقة والشريعة،على حين ان هذا النص في الواقع في « الحقيقة » عند ابن عربي وما مرادفتها للشريعة الا نتيجة الخوف الذي سبق الكلام عنه .
هذا ويجب الأ يفهم مما تقدم ان الحقيقة عند ابن عربي لا ترادف الشريعة .

(٨) يفرق الصوفية بين الطريقة والحقيقة والشريعة يقول ابن عربي :
« يدعون [جماعة يدعون انهم من اهل الطريقة المثلى] ان اهل المغرب اهل حقيقة لا طريقة وهم اهل طريقة لاحقيقة ، وكفى بهذا الكلام فسادا اذ لا وصول الى حقيقة الا بعد تحصيل الطريقة ، وقد قال . . . ابو سليمان الداراني رحمه الله : انما حرموا الوصول الى الحقيقة

بتضييعهم الاصول وهي الطريقة . . . » (روح القدس ص ص ٢١-٢٢) .
كما يراجع الرسالة الغوثية ورقة ٧٨ أ (شريعة ، طريقة ، حقيقة)

(٩) يراجع بشأن « حقيقة » عند ابن عربي :
- فتوحات ٢ ، ص ٧٣ .
- رسالة لا يعول عليه . ص ٢ (الحقيقة والشريعة)
- كتاب الشاهد . ص ٢ (الحق والحقيقة)
- كتاب الكتب . ص ١ ، ٢٤ .
- الرسالة الغوثية ورقة ٧٨ أ (شريعة ، طريقة ، حقيقة) .
- اشارات القرآن . ورقة ٦١ أ .
- كتاب التراجم . ص ٨ .

(١٠) راجع « وحدة وجود » .

١٨٨ - الحقيقة الخاصّة

الحقيقة الخاصة هي الوجه الخاص الذي لكل مخلوق من الحق .

يقول ابن عربي :

« . . . انه لكل نفس صفة او حقيقة تختص بها وتتميز بها عن كل شيء في العالم . . . فاذا جاءها الامر الالهي عن طريق تلك الحقيقة الخاصة فان ذوقه ذلك مقصور عليها ، وهذا ادنى حظ النفس من مقام العزة الالهية[1] » . .

(فتوحات ٣ / ٤١٥) .

---

(١) اي كما تتصف العزة الالهية في مقامها بالصون عن الاغيار فلا يصل الى عزتها مخلوق . كذلك النفس في ما يصل اليها من الحق من وجه الحقيقة الخاصة بها عزيزة المنال . وهذا نصيبها من مقام العزة الالهية .

١٨٩ - الحقيقة الكليّة

« الحقيقة الكلية هي « حقيقة الحقائق » فلتراجع .

١٩٠ - حَقيقَةُ اليَقين

فلتراجع في « يقين »

١٩١ - حَكيمُ الوقت

حكيم الوقت هو القطب .

يقول ابن عربي :

« ولهذا القطب مقام الكمال فلا يقيده نعت ، هو حكيم الوقت لا يظهر الا بحكم الوقت وبما يقتضيه حال الزمان » (ف ٤/ ٧٩) .

راجع « قطب »

١٩٢ - حَوّاء

انظر « انثى » .

١٩٣ - الحَيْرة

في اللغة :

« الحاء والياء والراء اصل واحد هو التردد في الشيء . ومن ذلك الحيرة ، وقد حار في الامر يحير ، وتحيّر ، يتحير . . . ويقال لكل ممتلىء مستحير . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « حير ») .

في القرآن :

لقد وردت كلمة حيرة في القرآن في آية واحدة وبصيغة « حيران »[1]

« كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران » [الانعام ٦/ ٧١] .

يفسرها البيضاوي بالضلال عن الطريق يقول :

« (في الارض حيران) متحيراً ضالاً عن الطريق »

(انوار التنزيل ج ١ ص ١٤١) .

عند ابن عربي[٢] :

قبل ان نورد تعريفاً للحيرة عند ابن عربي ،ننقل نصاً من الفتوحات نعرف من خلاله نشأة الحيرة ،وعلى أي مستوى وجودي نشأت ،ومن خلال مقام نشأتها الذي يبين مرتبتها نستطيع ان نمهد لتعريفها ،يقول :

« كل من حار وصل   والذي اهتدى انفصل . . .

ومن باب الحيرة « والله خلقكم وما تعلمون » [٣٧ / ٩٦] « وما رميت اذ رميت » [٨ / ١٧] وكذلك « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » [٨ / ١٧] والقتل ما شوهد الا من المخلوق فنفى ما وقع به العلم الضروري في الحس . قال رسول الله ﷺ في هذه المنازلة : لا أحصي ثناء عليك . . . انت كما اثنيت على نفسك[٣] وهذا حال الوصول. وقال الصدّيق في هذه المنازلة : العجز عن درك الادراك ادراك **فتحير فوصل** ، فالوصول الى **الحيرة في الحق** هو عين الوصول الى الله ، **والحيرة أعظم ما تكون لاهل التجلي** لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة . . . ان العلماء بالله اربعة أصناف : صنف ما له علم بالله الا من طريق النظر الفكري . . . وصنف . . . من طريق التجلي . . . وصنف ثالث يحدث لهم علم بالله بين الشهود والنظر . . . والصنف الرابع . . . وهو الذي يعلم ان الله قابل لكل معتقد كان ما كان ذلك المعتقد ، وهذا الصنف يقسم الى صنفين : صنف يقول عين الحق هو المتجلي في صور الممكنات ، وصنف آخر يقول احكام الممكنات وهي الصور الظاهرة في عين الوجود الحق ، وكل قال **ما هو الامر عليه** : ومن هنا نشأت الحيرة في المتحيرين ، وهي عين الهدى في كل حائر فمن وقف مع الحيرة : حار ، ومن وقف مع كون الحيرة : هدى وصل . . . » (ف ٤ / ٤٢-٤٣) .

يظهر من هذا النص علو المكانة التي برزت فيها الحيرة ،فهي النهاية التي وصل اليها الصنف الرابع القائل بوحدة الوجود ،هذا الصنف يقسم قسمين :

احدهما يرى ان الحق هو المتجلي في صور الممكنات ، والثاني يرى ان الصور هي الظاهرة في عين الوجود الحق ، وكل قسم منهما على حق ، اذن الحيرة نبعت من ان الامر يجمع الاضداد . وهذا يشبه الى حد بعيد جواب الخراز حين سئل بم عرفت ربك ؟ فقال: بجمعه بين الضدين[4] ... فاجتماع الاضداد يؤدي الى الحيرة . ولكنها حيرة عين العلم ، كما في جملة الخراز : « عرفت » ، اذن حيرة عرفان (لانها موقف مع كون الحيرة لامع الحيرة نفسها) .

نستطيع الآن ان نورد تعريفاً للحيرة عند الشيخ الاكبر ، بعدما كشفنا مكانتها .

فنقول :

الحيرة هي : الغرق في بحار العلم بالله[5] ، مع دوام النظر الى توالي تجلياته ، ومعرفته في كل تجل[6] ـ وهي الغاية التي اليها ينتهي النظر العقلي والشرعي وكل سلوك في طريق المعرفة بالله[7] .

نلاحظ من هذا التعريف الفرق بين الحيرة والعلم ، فبينما العالم يحيط بالعلم نجد الحيرة تحيط بالحائر . فالحائر غارق في بحر العلم .

ولكن هذا الغرق[8] لا يغيبه عن ادراك توالي التجليات الالهية . يقول :

(١) « ... وقد اضلوا كثيراً » [اي اضل قوم نوح كثيراً من اهل العلم[9]] اي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب « ولا تزد الظالمين » « لانفسهم » ... « الا ضلالا » حيرة المحمدي[10] « زدني فيك تحيرا .... » فالحائر له الدور والحركة الدورية ، حول القطب فلا يبرح منه ... لا بدء له فيلزمه « من » ولا غاية فتحكم عليه « الى » . فله الوجود الاتم وهو المؤتي جوامع الكلم والحكم . « مما خطيئاتهم » فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة .... »[11]

(فصوص ١ / ٧٢ - ٧٣) .

« ورد عن رسول الله ﷺ انه قال لربه : زدني فيك تحيراً[12] لما علم من علو مقام الحيرة لاهل التجلي لاختلاف الصور » (ف ٣ / ٤٩٠) .

« من قال يعلم ان الله خالقه ولم يحر كان برهانا بان جهلا

فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل [الدليل العقلي ، والدليل

السمعي] واستقصوها غاية الاستقصاء الى ان اودى بهم ذلك النظر الى العجز والحيرة فيه . من نبي او صديق. قال ﷺ : اللهم زدني فيك تحيرا فانه كلما زاده الحق علما به زاده ذلك العلم حيرة » (ف ١/ ٢٧٠ - ٢٧١) .

«ثم تتوالى عليه [على الفرد من طائفة اهل الله] التجليات باختلاف احكامها فيه . . . فيزيد حيرة لكن فيها لذة . . . فكانت حيرتهم [الطائفة] باختلاف التجليات اشد من حيرة النظار في معارضات الدلالات ، فقوله ﷺ : زدني فيك تحيراً طلب لتوالي التجليات عليه ، فمن وصل الى الحيرة . . . فقد وصل . . . » (ف ١ / ٢٧٢) .

(٢) « فان تأولنا ما جاء به [الشرع] لنرده الى النظر العقلي فنكون قد عبدنا عقولنا وحملنا وجوده تعالى على وجودنا ، وهولا يدرك بالقياس فأدانا تنزيهنا الهنا الى الحيرة . فان الطرق كلها قد تشوشت فصارت الحيرة مركزاً اليها ينتهي النظر العقلي والشرعي . . . فالنظر العقلي يؤدي الى الحيرة والتجلي يؤدي الى الحيرة ، فما ثمة الا حائرة وما ثمة حاكم الا الحيرة » (ف ٤/ ١٩٧ - ١٩٨) .

« فالعلم بالله حيرة والعلم بالخلق حيرة . . . فما نظر اهل الخصوص في اكتساب علم قط . . . عاينوا ما وصلوا اليه بالفتح الالهي . . . فما زادهم الا ايماناً بالحيرة ، وتسليما لحكمها . . . » (ف ٤/ ٢٨٠) .

« فليس كمثله شيء وهو السميع البصير وذلك هو الفضل المبين اقول له : انت ، يقول لي : انت ، اقول له : فأنا ، يقول لي : لا بل انا ، فاقول له : فكيف الامر ، فيقول : كما رأيت ، فأقول : فما رأيت الا الحيرة ، فلا تحصيل مني ولا توصيل منك . فيقول : قد اوصلتك . فأقول : فما بيدي شيء ، فيقول : هو ذاك الذي اوصلت فعليه فاعتمد . . . » (ف ٤ / ١٢٣) .

يظهر من هذا النص الاخير كيف ان الحيرة هي الحد الذي ينتهي اليه السالكون فنهاية التحصيل الوصول ، ولكنه وصول الى الحيرة ، وهذا ما عناه ابن عربي حين تكلم على الهدى فقال :

« فالهدى هو ان يهتدي الانسان الى : الحيرة[(١)] ، فيعلم ان الامر حيرة ، والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة ، فلا سكون ، فلا موت ، ووجود فلا عدم » . (فصوص ١ / ١٩٩ - ٢٠٠) .

---

(١) ونلاحظ ان الحديث الشريف لم يعر كلمة « الحيرة » التفاتاً خاصاً ، فجاءت مبهمة كما اوردها

القرآن : « قال رسول الله ﷺ: يخرج في آخر الزمان رجال يختلون الدنيا بالدين يلبسون الناس جلود الضان من اللين ، السنتهم احلى من السكر ، وقلوبهم قلوب الذئاب ، يقول الله عز وجل أبي يغترون ام علي يجترئون ؟ فبي حلفت لابعثن على اولئك منهم فتنة تدع الحليم منهم حيران » (سنن الترمذي ج ٧ ص ١٢٧ طبع حمص ١٩٦٧ م . تحقيق عزت عبيد الدعاس ـ حديث رقم ٢٤٠٦) .

(٢) راجع كلمة « ضلال » . كما تراجع مجلة المشرق ١٩٦٧ ص ٧٣٣ هامش رقم ٤٣٦ حيث يتكلم عثمان يحيى على لونين من الحيرة عند ابن عربي : حيرة الجهل وحيرة العرفان .

(٣) انظر فهرس الاحاديث . حديث رقم (٢٠) .

(٤) انظر « ختم الاولياء » تحقيق عثمان يحيى ص ١٤٤ ، ويضيف الدكتور عبد الكريم اليافي في كتابه دراسات فنية في الادب العربي ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ هامش رقم (٢) : « وينسب مثل هذا القول تماماً الى المفكر المسيحي الالماني نيكولاوس فون كوزا Nikolaus von cusa المعروف في اللاتينية باسم Nicolaus cusanus عاش ١٤٠١ ـ ١٤٦٤م فقد عرف الله بانه : Concidentia appositorum » .

(٥) ان مفهوم الحيرة الذي يتبادر الى الذهن هو ابهام يستشف منه ضلال . ولكن ابن عربي وضع الحيرة لا في مصاف العلم بل هي « فرط » علم . فمن فرط العلم حار الحائر . ولذلك كان التعريف : انها غرق في بحار العلم .

(٦) يفرد ابن عربي للحيرة مشهداً من كتاب مشاهد الاسرار القدسية ، يسميه « مشهد الحيرة بطلوع نجم العدم » نرى فيه تأثير النفري واضحاً يقول : « اشهدني الحق بالحيرة ، قال لي : ارجع . فلم اجد اين . فقال لي: اقبل . فلم اجد اين،فقال لي : قف فلم اجد اين . . . ثم قال لي : انت انت وانا انا . ثم قال لي : انت انا وانا انت . ثم قال لي : لا انت انا ولا انا انت ، ثم قال لي : لا انا انت وانت انا ، ثم قال لي : لا انت انت ولا انت غيرك . . . ثم قال لي : الحيرة حقيقة الحقيقة ، ثم قال لي : من لم يقف في الحيرة لم يعرفني ، ثم قال لي : من عرفني لم يدر الحيرة ، ثم قال لي : في الحيرة تاه الواقفون وفيها تحقق الوارثون واليها عمل السالكون ،وعليها اعتكف العابدون وبها نطق الصديقون،وهي مبعث المرسلين ومرتقى همم النبيين فلقد افلح من حار . . . » (مشاهد الاسرار القدسية ومطالع الانوار الالهية ص ٦٠ ـ ٦١)

(٧) لتقريب مفهوم الحيرة هنا نعطي مثلاً من قبيل التجوز: اذا نظرنا الى اسفل من مكان مرتفع نشعر بدوار . كذلك الحيرة دوار عقلي نتج عن محاولة تتبع التجليات الالهية على اتساعها. فاتساع التجلي علم ولكنه ادى بالخلق الى « الدوار » اي الحيرة . وبذلك تكون الغاية التي يصل اليها العالم بالله والعارف لوجه الحق في كل تجل هو هذا الدوار اي هذه الحيرة (اذ ان الاتساع للفكر والعقل هو كالعمق للنظر ان جاز التعبير) .

(٨) راجع المقال القيم الذي نشره الاب بولس نويا عن الغرق في دائرة المعارف للبستاني تحت لفظة « الاستغراق » .

(٩) انظر شرح الفصوص للجامي . ج ١ ص ١٢٨ .

(١٠) نلاحظ ان ابو العلا عفيفي لم يفصل بين كلمة « حيرة » وكلمة « المحمدي » بفاصل بل جعلها كلمة واحدة مؤلفة من لفظين ، وهذا ما نتحققه عند مراجعة شرحه لهذا المقطع من الفصوص حيث يرى ان ابن عربي سمى هذا النوع من الحيرة « بالحيرة المحمدية » [يراجع تعليق عفيفي على النصوص ج ٢ ص ٤١] .

والواقع انه بعد مراجعة شرح الفصوص لكل من : القيصري والجامي والنابلسي لاحظنا انهم يفصلون بين اللفظتين فيجعلون لفظة « حيرة » متممة لما قبلها اي للفظة « ضلالا » .

- المتن الذي يشرحه جامي فيه قبل لفظة « المحمدي » « لفظة » « قال » [راجع شرح جامي ج ١ ص ١٢٩]

- ومتن النابلسي يوجد بين اللفظتين كلمة « وفي » قدرها النابلسي كالاتي : « (و) هذه الحيرة (في) مقام الوارث (المحمدي) » [راجع شرح النابلسي ج ١ ص ١١٧] .

- اما القيصري فلم يرد في المتن عنده فاصلا بين اللفظتين الا انه فصلهما فقال : « [نص] المحمدي زدني فيك تحيرا ، [شرح] اي كما قال الناطق المحمدي رب زدني فيك . . . » [راجع شرح القيصري ص ٩٦] .

(١١) يقول جامي في تعليقه على هذا المقطع :

« اعلم ان الحيرة على نوعين حيرة مذمومة وهي حيرة النظّار واليها اشار الحسين بن منصور الحلاج قدس الله سره بقوله :

« من رامه بالعقل مسترشداً اسرحه في حيرة يلهو
وشاب بالتلبيس اسراره يقول في حيرته هل هو»

[انظر ديوان الحلاج ص ١٠٢ رقم ٦٦ نشر ماسينيون ١٩٥٥] .

وحيرة محمودة وهي حيرة أولي الابصار من توالي التجليات الالهية وتتالي البارقات الذاتية واليها اشار من قال :

قد تحيرت فيك خذ بيدي يا دليلا لمن تحير فيكا

والمراد ههنا الحيرة الاخيرة المحمودة (قال) الكامل(المحمدي) : طالباً الزيادةفي هذه الحيرة رب (زدني فيك تحيرا) من توالي تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك في شؤونك وصفاتك »

(شرح الفصوص للجامي ج ١ ص ١٢٩) .

(١٢) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢١)

(١٣) لقد تفنن الصوفية في الكلام على الحيرة = حيرة عرفان طلبوا الزيادة منها .

طلب الحلاج الزيادة من الحيرة في الله وذلك في وقفته على عرفات انظر Massignon passion T1 p.p 266- 267 .

كما يقول ابن الفارض :

« زدني بفرط الحب فيك تحيرا . . . » (الديوان ص ١٤٢) .

« ما بين ضال « المنحنى » وظلاله ضل المتيم واهتدى بضلاله »
(الديوان ص ١٦٧)

- اما فريد الدين العطار فقد افرد في كتابه منطق الطير فصلاً خاصاً للحيرة : « وادى الحيرة » انظر الترجمة الفرنسية . بقلم كارسن دوتاس ص ص ٢١٢ - ٢٢٠

- كما يلاحظ ان الشيخ عبد الله الانصاري لم يذكر الحيرة بين « منازل » السائرين .

١٩٤ - الحياء

انظر « **الطريق** »

١٩٥ - الحياة

في اللغة :

« الحاء والياء والحرف المعتل اصلان : احدهما خلاف الموت ، والآخر الاستحياء الذي [هو] ضد الوقاحة . فاما الاول فالحياة والحيوان وهو ضد الموت والموتان . ويسمى المطر حيا لان به حياة الارض . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « حيي ») .

في القرآن :

جعل التنزيل الحياة في مقابل الموت وهما يتحققان في الانسان ،او الاشياء في مقابل الحي الذي لا يموت [الله تعالى] .

(أ) « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملاً » [٦٧ / ٢] .

« فسقناه الى بلد ميت فأحيينا به الارض بعد موتها » [٣٥ / ٩] .

(ب) « وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده » [٢٥ / ٥٨] .

كما تعرض القرآن للحياة الدنيا التي تغـري البشر، مستنكراً عليهم التعلق بها وايثارها على الحياة الاخرى .

« وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب » [٢٩ / ٦٤] .

عند ابن عربي[١] :

*** ان كل شيء في الاكوان حي عند ابن عربي سواء ما اطلق عليه عرفاً مفهوم الحياة [كالانسان والحيوان والنبات جزئياً] ،وما لم يطلق عليه هذا المفهـوم [الجماد][٢] .**

فالحياة سارية في كل الموجودات [مستندها الالهي الاسم : الحي] .
اما القياس الذي استعمله ابن عربي لتأكيد حياة كل الموجودات فهو التالي :
المقدمة الاولى : كل شيء يسبح بحمدالله
[اشارة الى الآية ١٧ / ٤٤ « وان من شيء الا يسبح بحمده »]
المقدمة الثانية : كل من يسبح فهو حي
النتيجة : كل شيء هو حي .
وهذه النتيجة لا يقرّ بها الا المؤمن او صاحب الكشف . الاول يقرّ بها ايمانـاً بالسند القرآني السابق ،والثاني يقرّ بها شهوداً وعياناً فهو يشهد تسبيح كل الموجودات من الجماد وغيره وبالتالي يشهد حياتهـم . فلنرجـع الى نصـوص الشيخ الاكبر . يقول :
« ان الموجودات كلها ما منها الا من هو حي ناطق او حيوان ناطق [حتى] المسمى جمادا او نباتا او ميتا[٣] لانه ما من شيء من قائم بنفسه وغير قائم بنفسه ، الا وهو مسبح ربه بحمده ، وهذا نعت [التسبيح] لا يكون الا لمن هو موصوف بانـه حي » (ف ٣ / ٤٩٠-٤٩١) .
« وما ثم شيء الا وهو حي ، فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقـه تسبيحـه الا بكشف الهي . **ولا يسبـح الا حي . فكل شيء حي** . . . »
(فصوص ١ / ١٧٠) .
« . . . ان الله سبحانه اخذ بابصار بعض عباده عن ادراك هذه الحياة السارية والنطق والادراك الساري في جميع الموجودات . . . فمن ظهرت حياته سمي حياً، ومن بطنت حياته فلم تظهر لكل عين سمي نباتاً وجماداً،فانقسم عند المحجوبين الامر **وعند أهل الكشف والايمان لم ينقسـم** فامـا صاحـب الكشـف . . . فيقول . . . سمعنا ورأينا . . . ويقول اهل الايمان : آمنا وصدقنا قال تعالى : « وان من شيء الا يسبح بحمده » [١٧ / ٤٤] وشيء نكرة . . . وقال : « ويسبح الرعد بحمده » [١٣ / ١٣] . . . كل شيء حي ناطق . . . » (ف ٣ / ٢٥٨) .
« اخذ الله بابصارنا عن ادراك حياة المسمىَّ جماداً ونباتاً مع علمنا انه حي في نفس الامر ايماناً ، فانه مسبح بحمد الله ولا يسبح الا حي ناطق » (ف ٤ / ١٧٧) .

***

*** ان الحياة السارية في الاكوان ،غابت عن ابصار العامة لانهم يجعلون شرطهـا الحس ،فكل من له ملكة الحس فهو حي . الا ان ابـن عربـي جعـل شرطها**

العلم . ولذلك استطاع ان يفيضها على كل الكائنات من حيث ان كل كائن يسبح فهو عالم بتسبيحه وان كنا نحن لا نفقه تسبيحه[4] . يقول :

« وخلق [الله تعالى] الحيوان على مزاج يقبل به الالم واللذة بخلاف النبات والجماد، فانهما وان اتصفا بالحياة عند اهل الكشف فانهما على مزاج لا يقبل اللذة والالم . . . » (ف ٣/ ٣٦٤) .

« ثم انه ما من شرط الحي ان يحس فان الاحساس والحواس امر معقول زائد على كونه حياً،وانما من شرطه العلم وقد يحس وقد لا يحس . . . » (ف ٣/ ٣٧٤) .

***

*** كما ان الحياة ليس من شرطها الاحساس كما تقدم ،كذلك يرى ابن عربي انها تخالف الروح : فما كل حي روح .**

يقول :

« الروح حي بلا شك وما كل حي روح » (ف ٣/ ٣٤٦) .

« . . . وما عدا الحيوان فروحه عين حياته لا أمر آخر . . . فزال عن الجبل اسم الجبل [عندما تجلى له الحق فاندكّ] ولم يزل عن موسى بالصعق اسم موسى ولا اسم الانسان ، فأفاق موسى ولم يرجع الجبل جبلاً بعد دكه، لانه ليس له روح يقيمه . فان حكم الارواح في الاشياء ما هو مثل حكم الحياة لها . **فالحياة : دائمة في كل شيء . والارواح = كالولاة وقتاً يتصفون بالعزل ووقتاً يتصفون بالولاية، ووقتاً بالغيبة عنها مع بقاء الولاية** ، فالولاية ما دام مدبراً لهذا الجسد الحيواني ، والموت عزله ، والنوم غيبته مع بقاء الولاية عليه » . (ف ٢/ ٥٤٠) .

***

*** بعدما عمم ابن عربي الحياة[5] حتى غمرت حنايا جميع الكائنات،نراه في نظرة اخرى يحصرها بمن توصل الى جعل حياته بالله،وهو الانسان الكامل[6] الذي حمل الامانة[7] اي الخلافة في العالم فأدى الى كل ذي حق حقه[8] .**

يقول :

« . . . والامر امانة فأدها الى اهلها قبل ان تسلبها وتوصف بالخيانة ، فاعطها عن رضى قلبك تفز برضا ربك ، فهؤلاء هم الاحياء وان ماتوا .

لله قوم وجــود الحــق عينهم هم الاحياء ان عاشــوا وان ماتوا . . .

لا يأخــذ القــوم نوم لا ولا سنة ولا يؤودهم حفـظ ولــو ماتوا . . .

الله كرّمهــم . الله شرّفهم الله يحييهــم به اذا ماتوا
لقــد رأيتهــم كشفــاً وقــد بعثوا من بعد ما قبروا من بعد ما ماتوا».
(ف ٤ / ٣٩٥)

***

*** كما يستعمل ابن عربي لفظ الحياة بمعنــى « النعيم » فالحياة الــدنيا هي: نعيم الدنيا .**

يقول :

« واعلم ان الحياة الدنيا(٩) ليست غير نعيمها،فمن فاته من نعيمها شيء فما وفيت له . . . » (ف ٤ / ١٢١) .

---

(١) « الحيوة : هي احدى المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الحقائـق . . . ويعنـون بهـا وصـول السيار الى المقـام الـذي هو فوق المعاينة، التـي هي فوق المشاهــدة المرتفعــة عن المكاشفة . . . وذلك بان تتجلى الحقائق باعيانها واوصافها وخصوصياتها على وجه لا يحجب الوصف عن العين ، فيسمى ذلك التجلي حيوة لان صاحبه يأمن من موت . . . الانفصال عن عين هذا الاتصال، ومن موت الغيبة عن ازل الازال وعند ذلك يتحقق بالوصول الى نهاية الآمال فيحيى بحياة الكبير المتعال، والى التحقق بهـذه الحيوة اشـار من حيي بهـا وهـو شيخ العارفين [ابن الفارض] بقوله في قصيدة نظم السلوك : فلا حيّ ، الا من حياتي حياته ، وطوع مرادي كل نفس مريدة (الديوان ص ٩٥) . »
(لطائف الاعلام مادة « حيوة » ورقة ٨٥ أ) .

كما يراجع : ـ كتاب بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب . الترمذي ص ص ٩٤ ـ ٩٦ . [حيث يتكلم على حياة الانسان بربه بعد ان يموت معنـاه . ويقسـم الحياة الى الوجوه التي يراها العامة منها : حياة النفس بالروح وهي حياة الدواب والبهائم ، . . حياة القلب من ظلمة الكفر بنور الايمان ، حياة النفس بالعلم ، حياة العبد بنور الطاعة من ظلمة المعصية ، حياة التائب بنور التوبة من ظلمة الاحرار ـ ثم ان الترمذي يجد ان كل حي انما سمي حيا بالروح . اذن اينما توجد روح توجد حياة وبالتالي : حياة القلب بروح الحكمة وروح الصدق وحياة الصدر بروح الاسلام] .
Exégèse coranique. الاب نويا ص ١٥٥ [الوحي = حياة] .

(٢) نجد مقدمات هذه النظرة الى حياة الجماد عند ابن قسي . انظر مقال عفيفي « ابو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين » مجلة كلية الآداب . جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٧ ص ٧٩ .

(٣) راجع كتاب « النطق المفهوم من اهـل الصمـت المعلوم » تـأليف الشيخ الامـام احمـد بن طغربك » . طبع المطبعة الميمنية بمصر احمد البابي الحلبي رجب سنة ١٣٠٨ هـ . حيث يورد امثلة من نطق الحيوان والوحوش والحشرات والنبات والطير والجمادات والسحاب . . الخ .

(٤) الآية ١٧ / ٤٤ .
(٥) يراجع بشأن الحياة عند ابن عربي .
- بلغة الغواص ورقة ٨٤ [الموت : حياة مطموسة] .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٥ [الحي] .
- فصوص الحكم فهرس الاصطلاحات مادة « حياة » .
(٦) راجع « انسان كامل » .
(٧) راجع « امانة » .
(٨) راجع «حق » المعنى « الرابع » .
(٩) كما يقول ايضاً ان الحياة الدنيا اشارة الى نعيم القرب ، انظر الفتوحات ج ٤ ص ١٨٩ .

١٩٦ - الحياة الفطريّة

الحياة الفطرية : هي الحياة السارية في جميع اجزاء الوجود من انسان وحيوان ونبات وجماد .

يقول :

« والماء كناية عن العلم فإن به حياة الاشياء،ومنه ظهرت وتعينت متصفة **بالحياة الفطرية** » (تحرير البيان ق ٥)

انظر « حياة » عند ابن عربي .

١٩٧ - الحيّ المايت

مرادف : **المتكلم الصامت**

الحي المايت : حال الانسان في البرزخ [عالم بين الموت والبعث] - (راجع برزخ) **فجسده في القبر ميت بالنسبة لبشر الدنيا ،حي : استناداً لما يروى في الاحاديث الشريفة من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير . . .**

يقول ابن عربي :

« من كان ذا وجهين فبذاته صير نفسهاثنين، **فهو البرزخ لنفسه** كالميت في رمسه : ميت عند السميع والبصير ،**حي عند منكر ونكير** ، هو : **المتكلم الصامت** . كما هو:**الحي المايت** . . . » (ف ٤ / ٣٩٦)

١٩٨ - الحيَوان - الحيَوانيّة

لا يقصد ابن عربي بالحيوان والمرتبة الحيوانية تلك الصفة الشهوانية المعروفة[1] ولكن يشير بها الى صفة الحياة مصدر اشتقاقها . وهو يبين ان مرتبة الحيوان اكمل في الحياة وفي شرطها اي العلم[2] من مرتبة الانسان . وهذا يتفق مع ما ذهب اليه في اشتقاق لفظ بهائم: من ابهام علومها على الانسان[3] .

يقول ابن عربي :

« ويكون [ادريس] حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ، فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته . وعلامته علامتان : الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم[4] ، ويرى الميت حياً والصامت متكلماً[5] والقاعد ماشياً[6] .

والعلامة الثانية : الخرس بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر ، فحينئذ يتحقق بحيوانيته[7] » (فصوص ١ / ١٨٦) .

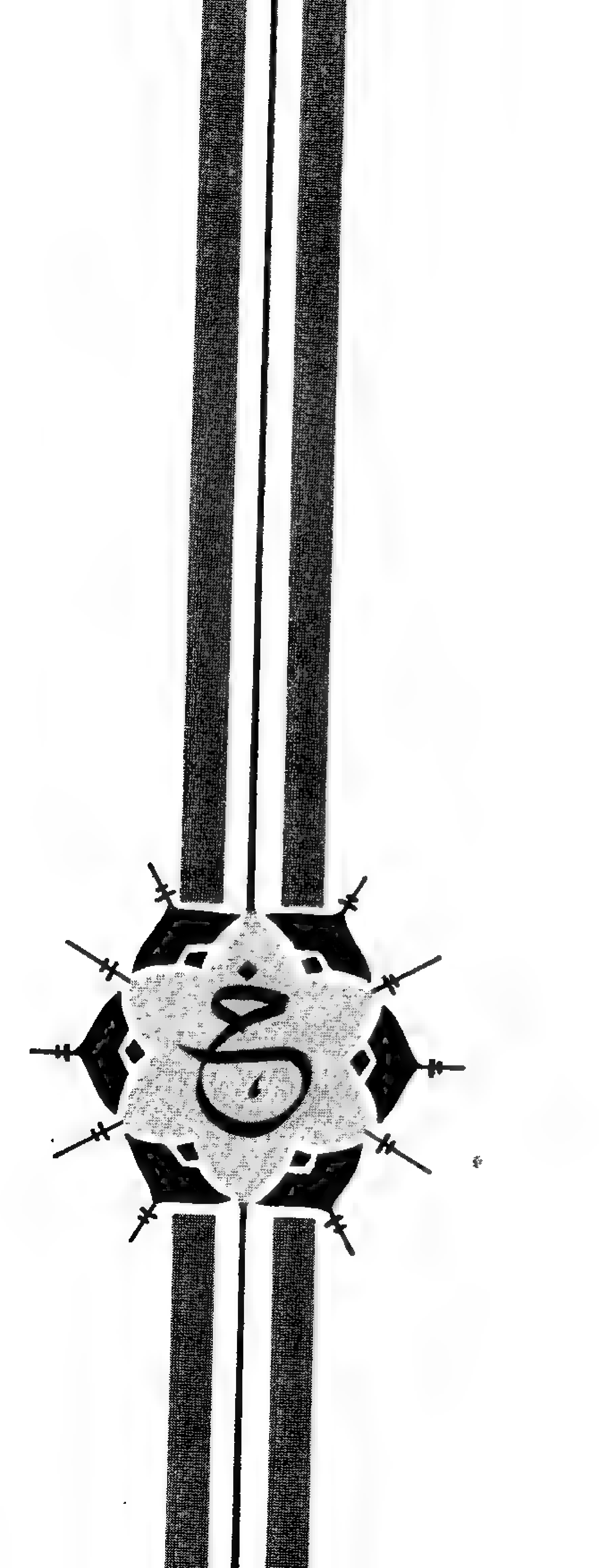
« فان نكاح صاحب هذا المقام [القطب] كنكاح اهل الجنة ، لمجرد الشهوة . . . وعلى هذا يجري نكاح البهائم لمجرد الشهوة . . . وقد غاب الناس عن هذا الشرف ، وجعلوه شهوة حيوانية نزهوا نفوسهم عنها ، مع كونهم سمّوها باشرف الاسماء وهو قولهم حيوانية ، اي من خصائص الحيوان واي شرف اعظم من الحياة ، فما اعتقدوه قبحاً في حقهم هو عين المدح . . . » (ف ٢ / ٥٧٤) .

« واما الحيوانات فلنا منهم شيوخ ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم الفرس فان عبادته عجيبة ، والبازي والهرة والكلب والفهد والنملة وغير ذلك ، فما قدرت قط ان اتصف بعبادتهم على حد ما هم عليها ، وغايتي ان اقدر على ذلك في وقت دون وقت وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوبخونني ويعاتبونني » . (روح القدس ص ١٤٧) .

---

(١) احياناً يستعمل ابن عربي لفظ الحيوانية بالمعنى الكلاسيكي المشعر بالنقص . يقول : « وزوجت به وتنعم بها ، ونال منها ما نال بحيوانيته لا بروحه وعقله ، فلا فرق بينه وبين سائر الحيوان بل الحيوان خير منه . . . » (ف ٤ / ١٢٥) .

(٢) راجع « حياة » المعنى « الثاني » .
(٣) انظر « بهائم »
(٤) انظر « بهائم »
(٥) يرى الميت في نظر العامة حيا بالحياة السارية في جميع الموجودات كما اوردنا في شرح « الحياة » عند ابن عربي ، والصامت متكلماً من حيث انه ما من شيء الا يسبح بحمد الله . اذن ليس من صامت فالكل متكلم . انظر « حياة » .
(٦) اشارة الى الآية : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب » [٢٧ / ٨٨] .
(٧) انظر شرح عفيفي للحيوانية،الفصوص ج ٢ ص ٢٧٤ ، كما يراجع ابن عربي الفصوص ١ / ١٩٢ - ١٩٣ (حيوانية الانسان وحيوانية الحيوان) .



١٩٩ ـ الخَوف

انظر « الطريق »

٢٠٠ ـ الخَتْم

في اللغة :

« الخاء والتاء والميم اصل واحد ، وهو بلوغ آخر الشيء ، يقال ختمت العمل ، وختم القارىء السورة . فأما الخَتْم . وهو الطبع على الشيء . . . لان الطبع على الشيء لا يكون الا بعد بلوغ آخره ، في الاحراز . والخاتَم مشتق منه ، لان به يختم ، ويقال الخاتم . والنبيﷺ خاتم الانبياء ، لانه آخرهم . . . »
(معجم مقاييس اللغة . مادة « ختم ») .

في القرآن :

أ ـ ورد الفعل ختم في القرآن منسوباً الى الحق واقعا على قوى الكافرين . وهو يشير الى : الكتم ، الطبع ، الاغفال ، الاقساء ، الوسم . . .

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم[1] » (٢/ ٧) .

ب ـ كما ورد الاصل « ختم » بمعنى الآخر والخاتم .

« ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين »
(٣٣/ ٤٠) .

« ختامه مسك[2] وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » (٨٣/ ٢٦) .

عند ابن عربي :

*** خَتْم أي أمر من الامور هو: حدّه ونهايته؛ (حدّه) : من حيث ان الختم يجمع كل الصفات المتفرقة في النوع الذي يختمه، فهو « الحدّ » الذي لا يتخطى كماله امر من الأمور التي يختمها . وهنا لا عناصر زمنية تدخل في مفهوم الختم ، فقد يكون اول النوع او اوسطه في الظهور . (ونهايته) : من حيث انه لا يكون بعده لاحد ان يظهر بمثل ما ظهر به ، مثلا : ان محمداﷺ خاتم الانبياء فليس لاحد بعده ان يظهر بالنبوة .**

يقول ابن عربي :

(١) « **فليس الختم بالزمان** وانما هو باستيفاء مقام العيان »
(عنقاء مغرب . ص ٧١) .

(٢) « ومعنى الخاتم كونه الحد والنهاية . فلا ينبغي لاحد من بعده الظهـور بمثل ما ظهر به . . . » (بلغة الغواص . ورقة ٥٣) .

***

* **الختم هو الحافظ : وقد اقام ابن عربي موازاة بين الملك الذي يحفظ خزانتـه بختمه فلا يجسر احد على فتحها دون اذنه ،وبين الحق الذي يحفظ العالم (في موازاة « الخزانة ») بالانسان (في موازاة « ختم الملك ») فاذا زال عنه انتقـل الامر الى الآخرة . يقول ابن عربي :**

« فهو[الانسان] من العالم كفص الخاتم من الخاتم ،وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته . وسماه خليفة من اجل هذا ، **لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن** . فما دام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه ، فاستخلفه في حفظ الملك . فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الانسان الكامل . ألا تراه اذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبق منها ما اختزنه الحق فيها ، وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر الى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما ابديا ؟ » (فصوص ١/ ٥٠) .

« لـو ان البيت يبقـى دون ختم ... لجـاء اللص يفتـك بالوليد
فحقـق يا أخـي نظـرا الى من ... حمـى بيت الـولاية من بعيد »
(الديوان . ص ٣٢) .

---

(١) يقول البيضاوي في شرح هذه الآية :

« والختم الكتم سمى به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه ، لانه كتم له ولبلوغ آخره . . . فتجعل قلوبهم بحيث لا يتفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم . . . وقد عبر عن احداث هذه الهيئة **بالطبع** في قوله تعالى : « اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم » [١٠٨/١٦] **وبالاغفال** في قوله تعالى : « ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا»، [٢٨/١٨] وبالاقساء في قوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية »

[۱۳/٥]»... وبالختم وسم قلوبهم[الكفار] بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونها وينفرون عنهم ... » (انوار التنزيل ج ۱ ص ۸) .

(۲) « ختامه مسك » اي ان آخر ما يجدونه منه عند شربهم اياه رائحة المسك » (معجم مقاييس اللغة مادة « ختم ») .

۲۰۱ - خَتْمُ الخَتْم

ان كلمة ختم مفردة تؤدي معان صفاتية[1] دون تعيين اشخاص بالذات . ولذلك تتعدد الخواتم بتعدد النوع او الحقيقة او المعنى المختوم ،مثلا النبوة لها ختم [محمد ﷺ] ،والولاية العامة لها ختم [عيسى عليه السلام] ،والولاية الخاصة لها ختم [ابن عربي نفسه او هكذا تشعر نصوصه]،والخلافة لها ختم [سليمان عليه السلام[2]] ،والعالم له ختم [الانسان الكامل[3]] . ولذلك لا بد من حقيقة تجمع في ذاتها صفات قوة هذه الخواتم جميعا وتكون هي : ختم الختم وهي لمحمد ﷺ من حيث انه جوامع الكلم[4] وحقيقة الحقائق[5] ،وما الى ذلك من الالقاب التي تفيد : جمعيته .

يقول ابن عربي :

« وان الخلافة عن الله مرتبة تشمل : الولاية والنبوة والرسالة والامامة والامر والملك . فالكمال الانساني بكمال هذه المراتب ... فقد جمع الله لآدم ... الولاية والنبوة ... وجمع لسليمان الولاية والنبوة والرسالة والامامة والامر ، وكمال الخلافة وتمام الملك . فخلافته اكمل ، ولذلك عم التسخير له ، وتصرف بالامر الذي هو القول مكان تصرف غيره بالهمة ... وجمع لعيسى الولاية والنبوة والرسالة والامامة والامر والملك وتمام الرسالة فخلافته اكمل وتصرفه اعم ... وبه تمت دورة العبودية في الخلافة ولتمامها به قال سبحانه : « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم » [۳/ ٥٩] فمماثلتهما من حيث الختمية . لأن آدم **ختم المظاهر الانسانية في العالم ،وعيسى ختم مظاهر الرسالة** في آدم فتصرفه أتم ... الا تراه يحيي الموتى .... ولما تمت دورة العبودية في الخلافة بعيسى ، جاء الله بدورة السيادة في الخلافة بسيدنا محمد ﷺ فكان ... جامعا للولاية والنبوة والرسالة والامامة والامر والملك **فهو**: ختم الختم... فكمال من قبله كمال عن نقص ،

وكماله: كمال عن كمال . . . فأوتي جوامع الكلم . . . »
(بلغة الغـواص ق ق ٥٤ـ ٥٥) .

(١) انظر « ختم »
(٢) انظر « خلافة »
(٣) انظر « ختم » « المعنى » « الثاني » .
(٤) انظر « جوامع الكلم »
(٥) انظر « الحقيقة المحمدية » .

٢٠٢ـ خَاتَمَ الأولاد

يقول ابن عربي :

« وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الانساني ، وهو حامل اسراره وليس بعده ولد[١] في هذا النوع . فهو **خاتم الاولاد** . وتولد معه اخت له قبله ويخرج بعدها يكون رأسه عند رجليها . ويكون مولده بالصين ولغته لغة اهل بلده . ويسري العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب . فاذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه،بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما . . . فعليهم تقوم الساعة . . . » (فصوص ١/ ٦٧) .

لم نوفق بنص آخر يورد عبارة « خاتم الاولاد » والواقع ان هذا المقطع من الفصوص اختلف فيه المفسرون،فمنهم من اعتبره في جلته رمزا حاول ايضاح مدلولاته[٢]،ومنهم من اخذه بظاهره معتبرا آخر مولود يولد من النوع الانساني ولدا حقيقيا،يحمل جميع اسرار شيث،على نحو ما حمل شيث اسرار آدم .

والحقيقة اننا نميل الى الاخذ بظاهر النص كما ذهب اليه بالي افندي[٣] . حيث ان ابن عربي ربط كل ذلك بقيام « الساعة » . ولا يخفى ما يتضمن هذا المقطع من اشارات اليها وانطباق جوها مع جو الساعة كما وردت في الاحاديث الشريفة .

(١) بخصوص « ولد » عند ابن عربي انظر : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٣٨٥ ، ٤١٨ ،كما يراجع « ابن » في هذا المعجم .

(٢) لقد اعتبر عفيفي هذا المقطع رمزيا ، ونلخص موقفه بالكلمات التالية :

آخر الاولاد = القلب (او العقل) كما يفهمه الصوفية

اخته = النفس الانسانية ،

الصين = القرار البعيد للطبيعة البشرية او موضع السر منها .

الناس الذين دعاهم الى الله = قوى النفس وجنودها .

مؤمني زمانه = قوى الانسان الروحية .

العقم = مهما كثر النكاح بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة في الانسان لن تلد ذلك المولود .

(٣) يرى بالي افندي ان خاتم الاولاد هو ولد حقيقي يختم الذكور كما ان شيث اول الاولاد الذكور، وان اخته التي تولد معه هي خاتمة الاولاد الاناث كما ان اخت شيث اول انثى . اما انه يخرج بعدها فذلك لابتداء الدورة على عكسها .

وهو ولي يظهر بعد عيسى عليه السلام (خاتم الاولياء) وظهوره لا يقدح في ختمية عيسى عليه السلام للولاية، لانه لا يستجيب لدعوته احد ، كما لا ينافي ختمية محمد ﷺ للنبوة ظهور عيسى في آخر الزمان . راجع شرح بالي افندي لفصوص الحكم ص ص ٦٦ - ٦٧ .

٢٠٣ - خَتْمُ الولايةِ أوخَاتمُ الولاية

ان عبارة « ختم الاولياء » او « ختم الولاية » دون تحديد لاطار هذه الولاية [الولاية العامة، الولاية الخاصة[١]] توقع القارىء في مغالطات كثيرة . اذ ان ابن عربي يستعملها احيانا دون تحديد . ويندفع في اضفاء ارفع الاوصاف على شخص ختم الولاية (وهو يقصد الختم العام) ، ويجعله في مقام اعلى من مقام ابي بكر وعمر ، مما يدفع المنكرين عليه الى الاعتراض[٢] (ظنا منهم انه يقصد الختم الخاص) .

ولذلك ننبه الى ضرورة دراسة كل مقطع ترد فيه عبارة « ختم الولاية » دون تخصيص ، لارجاعها من خلال صفات الختم الى شخصه .

انظر « ختم الولاية العامة » و« ختم الولاية الخاصة » .

---

(١) انظر « الولاية العامة » « الولاية الخاصة » .

(٢) كما فعل ابن تيمية . انظر « ختم الولاية العامة » .

٢٠٤ ـ خَتمُ الولاية الخاصَّة

المترادفات : ختم الولاية المحمدية ـ الختم المحمدي ـ الختم الخاص ،

انظر « ختم الولاية العامة »

٢٠٥ ـ خَتمُ الولايةِ العَامّة

المترادفات : ختم الولاية الكبرى[١] ـ ختم الولاية على الاطلاق[٢] ـ الختم العام[٣] .

يقسم ابن عربي الولاية شقين : الولاية العامة وهي التي تشمل ولاية الرسل والانبياء[٤]، والولاية الخاصة وهي ولاية الاولياء .

وقد جعل لكل ولاية ختما ، هو شخص معين[٥] واحد[٦] ، حاز جميع صفات « الختم » من حيث انه الحدّ والنهاية[٧] لكل افراد النوع الذي يختمه ، ومن حيث انه المشكاة التي يستمد منها كل ولي علمه الباطن[٨] .

ونلخص موقف ابن عربي من الختمين : فنقول :

١ ـ ختم الولاية العامة :

ختم الولاية العامة هو رسول رفعه الله اليه ينزل في آخر الزمان وليا يحكم بشرع محمد ﷺ ، ويختم بظهوره ولاية الرسل والانبياء جميعا فلا يظهر ولي بعده ـ هو من « الافراد » وافضل امة محمد ﷺ ـ وهو عيسى « عليه السلام »[٩] .

٢ ـ ختم الولاية الخاصة :

ختم الولاية الخاصة المحمدية هو رجل عربيّ ، من « الافراد » على قلب محمد ﷺ[١٠] جمع علم كل ولي محمدي ، واختتم الولاية التي تحصل ارثا محمديا للاولياء [المحمديين] .

فلا ولي على قلب محمد ﷺ بعده ـ وهو دون الختم العام الذي هو رسول ـ وهو : ابن عربي [يصرح بذلك احيانا ، وتلامذته يؤكدون][١١] .

وننتقل الى نصوص الشيخ الاكبر ، فهي كافية في وفرتها ووضوحها لالقاء الضوء على مذهبه في الختمين ، يقول :

(١)

« الا ان **ختم الاولياء رسول وليس** له في العالمين عديل
هو الروح وابن الروح والأم مريم وهذا مقام ما اليه سبيل

رفعه الله اليه ثم ينزله وليا خاتم الاولياء في آخر الزمان ، يحكم بشرع محمد ﷺ في أمته ؛ **وليس يختم الا ولاية الرسل والانبياء . وختم الولاية المحمدي يختم ولاية الاولياء** ، لتتميز المراتب بين **ولاية الولي وولاية الرسل**[١٢] . . . » (ف ٤/ ١٩٥) .

« فيكون عيسى عليه السلام . . . خاتم الأولياء . . . وهو أفضل هذه الأمة المحمدية وقد نبه عليه الترمذي الحكيم في كتاب ختم الاولياء له ، **وشهد له** بالفضيلة على ابي بكر الصديق وغيره[١٣] فانه وان كان وليا في هذه الأمة والملة المحمدية فهو نبي ورسول في نفس الأمر . . . وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ﷺ ختم خاص ، هو في الرتبة دون **عيسى** عليه السلام لكونه رسولا ، وقد ولد في زماننا ورأيته فلا ولي بعده الا هو راجع اليه . . . » (ف ١/ ١٨٥) .

« واما المفردون فكثيرون والختمان منهم ، اي من المفردين[١٤] **فما هما قطبان**[١٥] وليس في الأقطاب من هو على قلب محمد ﷺ ، واما المفردون فمنهم من هو على قلب محمد ﷺ والختم منهم اعني **خاتم الاولياء الخاص** . . . . » (ف ٤/ ٧٧) .

(٢) « الختم : ختمان[١٦] ، ختم يختم الله به الولاية [عامة] ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية . . . **وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب** . . . وهو خاتم النبوة المطلقة[١٧] . . . وكما ان الله ختم بمحمد ﷺ نبوة الشرائع كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي لا التي تحصل من سائر الانبياء ، فان من الاولياء من يرث ابراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي ، وبعده فلا يوجد ولي على قلب محمد ﷺ هذا معنى خاتم الولاية المحمدية . واما ختم الولاية

العامة الذي لا يوجد بعده ولي فهو عيسى عليه السلام » (ف ٢/ ٤٩) .

« انـــا ختـــم الـــولاية دون شك لورث الهاشمـــي مع المسيح
كما انـــي ابـــو بكر عتيق اجاهد كل ذى جسم وروح »

(ف ١/ ٢٤٤)

---

(١) انظر الفتوحات ج ٣ ـ ص ٥٠٧ ، ٥١٤ ،
(٢) انظر الفتوحات ج ٢ ص ٤٩ ،
(٣) انظر الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٠
(٤) ان كل نبي او رسول تنتهي رسالته مثلا باداثها بينما لا تنتهي ولايته ، فكل نبي هو ولي ولا تنعكس انظر « نبي » .
(٥) لقد عودنا ابن عربي نمطا خاصا في النظر الى الكلمات وهو ان الكلمة تأخذ عنده معنى في كونها اسما ، واخر في كونها صفة . بل تتحول في اكثر الاحيان الى صفة تطلق على كل من حازها . انظر « لوح » . على حين ان « ختم الاولياء » ليس صفة بل شخص معين .
(٦) يقول ابن عربي :
« ومنهم [اصناف الرجال الذين يحصرهم العدد] رضي الله عنهم الختم **وهو واحد لا في كل زمان بل هو واحد في العالم . يختم الله به الولاية المحمدية** فلا يكون في الاولياء المحمديين اكبر منه ، وثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم الى آخر ولي وهو عيسى عليه السلام وهو ختم الاولياء » (ف ٢/ ٩) .
(٧) انظر « ختم » المعنى « الأول » .
(٨) ان فكرة الختم من امهات الافكار عند ابن عربي ويرتكز على صفات معينة في الختم لبناء نظرته في المعرفة الصوفية . وهو يقيم موازاة كاملة بين محمد ﷺ في الانبياء والختم في الاولياء . فكما اعتقد بازلية النور المحمـدي تراه يؤكد ازلية ختـم الـولاية ، ويضفـي على شخصها كل المكاسب التي استحقها ختم النبوة . فيطبق حرفيا معنى كون الختم على قلب محمد ﷺ (انظر على قدم « القدمية ») ونلخص بهذا الجدول اوجه الشبه .

ختم النبوة	ختم الولاية
ازلية النور المحمدي	أزلية ولاية ختم الولاية
اوتي جوامع الكلم	الجامع علم كل ولي
مصدر كل علم ـ مشكاة	المشكاة التي يأخـذ منهـا كل ولي علمـه الباطن

يقول ابن عربي :

أ ـ « قوله ﷺ : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث ، وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق الالهية . . . » فصوص ٦٤/١) .

ب ـ «الختم الخاص هو المحمدي ختم الله ولاية الاولياء المحمديين اي الذين ورثوا محمدا ﷺ، وعلامته في نفسه ان يعلم قدر ما ورث كل ولي محمدي من محمد ﷺ، فيكون هو الجامع علم كل ولي محمدي لله تعالى ، واذا لم يعلم هذا فليس بختم ، الا ترى الى النبي ﷺ لما ختم به النبيين اوتي جوامع الكلم ، واندرجت الشرائع كلها في شرعه . . . » (ف ٤/ ٤٤٢)

ج ـ « روح محمد ﷺ وهو الممد لجميع الانبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين والاقطاب من حين النشء الانساني الى يوم القيامة . . . ولهذا الروح المحمدي [انظر القطب الواحد] مظاهر في العالم ، أكمل مظهر في قطب الزمان وفي الافراد وفي ختم الولاية المحمدي ، وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام » (ف ١/ ١٥١) .

ج ـ «اعطاه العلم السكوت . . . وهذا هو اعلى عالم بالله . وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ، وما يراه أحد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه احد من الأولياء الا من مشكاة الولي الخاتم . حتى ان الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ الا من مشكاة خاتم الاولياء . . . فالمرسلون ، من كونهم اولياء [انظر « ولي »] لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء . . . » (فصوص ٦٢/١) .

(٩) لقد بحث ميشال الحايك المسيح ختما للاولياء في مؤلفات ابن عربي .

فليراجع كتابه : Le christ de l'Islam éd. du seuil P. P. 260- 264

(Le christ = sceau de la sainteté)

(١٠) انظر « محمدي »

(١١) يقول القيصري في شرحه لتائيه ابن الفارض :

« فالظاهر بولايته الجزئية [= الختم الخاص] هو شيخنا الكامل المكمل سلطان المحققين محيي الملة والدين قدس الله سره ، والظاهر بالولاية الكلية هو عيسى عليه السلام. . . » (ورقة ٣٣)

(١٢) انظر « ولاية »

(١٣) لقد نقد ابن تيمية فكرة « ختم الولاية » عند الترمذي وابن عربي واحتج بانه لا ولي افضل من ابي بكر، وغاب عن ذهنه ان ختم الولاية ليس وليا يظهر في آخر الزمان يختم الاولياء ، كلا ! انه رسول نزل وليا فهو ولي رسول [عيسى]، ومن حيث رسالته يفضل ابا بكر . انظر نقد ابن تيمية : كتاب الترمذي ختم الاولياء نشر عثمان يحي ص ٥٠٦ ،

(١٤) راجع « الافراد »

(١٥) انظر « قطب »

(١٦) بخصوص موضوع « الختم » يراجع عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ٧ - ٨ (الختم) ، ١٥٠ (خاتم الاولياء عيسى) .
- الفتوحات ج ٢ ص ٥٠ (ختم الولاية المحمدية المنتظر ، انظر « مهدي ») .
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٨ (ختم الاولياء = المهدي) ، ص ٤٠٠ (خاتم المجتهدين المحمديين والختم العام) . ص ٥٠٧ (عيسى محمدي = ختم الولاية الكبرى)، ص ٥١٤ (ختم الولاية الكبرى ، ختم الولاية المحمدية) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٢٧ (خاتم الخلفاء)، ص ص ٧٥ - ٧٦ (الختم العام = عيسى عليه السلام) . ص ١١٦ (الختم العام) .
- اشارات القرآن ورقة ٥٣ أ (خاتم) .
- التجليات ط . حيدر آباد ص ٨ : تجلي اخذ المدركات عن مدركاتها الكونية (ختم النبوة ، ختم الرسالة - ختم الولاية) .
- رسالة في معرفة الاقطاب . ق . ١١٧ ب . (الختمان الخارجان عن القطب) - ق ١١٨ أ ، (الختمان من الافراد) .
- بلغة الغواص ق ١١ (الختم = الصورة الآدمية) .
- عنقاء مغرب . ص ١٨ (الختم) ص ص ٧٢ - ٧٧ (الختم والتعريف بينه وبين المهدي ، وبيان مولده ونسبه ومسكنه وقبيلته وما يكون من أمره الى حين موته واسمه . . . مما تضمنه نص القرآن) .
- فصوص الحكم فهرس الاصطلاحات مادة « خاتم الاولياء » « خاتم النبيين » .
- بلغة الغواص ورقة ٥٢ (ختم الخلافة الانسانية = سليمان) .

كما يراجع بشأن ختم الولاية كتاب « الترمذي » من حيث انه اول من تكلم في « الختم » .
- ختم الاولياء ص ص ١٦١ - ١٦٣ (مع الهوامش) ، ص ص ٣٣٦ - ٣٤٢ (خاتم الاولياء وخاتم الانبياء)، ص ص ٣٦٧ - ٣٧٤ (خاتم الاولياء)، ص ص ٤٢١ - ٤٢٢ (خاتم الاولياء)، ص ص ٤٥٧ - ٤٥٨ (نص من « نوادر الاصول » للترمذي ، في « خاتم الاولياء ») ، ص ص ٤٧٠ - ٤٧١ (نص لعمار البدليسي في « خاتم الاولياء » من كتاب بهجة الطائفة) .

وبمقارنة نصوص المفكرين تخرج الى النور الجذور الفكرية التي ازهرت عليها فكرة ابن عربي في الختم .

(١٧) النبوة المطلقة = الولاية . انظر « نبوة مطلقة » « ولاية » .

٢٠٦ - خَتْمُ النُبُوّةِ المُطْلَقَة

انظر : النبوة المطلقة » .

٢٠٧ - خَادِمُ الأرادَةِ الإلهِيّة

انظر « خادم الامر الالهي ».

٢٠٨ - خَادِمُ الأمْرِ الإلهِيّ

في اللغة :

« الخاء والدال والميم اصل واحد منقاس . وهو اطافة الشيء بالشيء . . .
ومن هذا الباب الخدمة . ومنه اشتقاق [الخادم] ، لان الخادم يطيف بمخدومه » .
(معجم مقاييس اللغة . مادة « خدم ») .

عند ابن عربي :

عبارة « خادم الامر الالهي » مركبة يمكن شرحها مقسمة كالتالي :

خادم = المعنى اللغوي السابق .

الامر الالهي = الامر التكليفي[1]

اذن ،خدم الامر الالهي هم الذين يطيفون بالامر الالهي التكليفي لتوصيله الى الخلق طائعهم وعاصيهم . وهم الرسل خاصة وورثتهم .

ويستعمل ابن عربي عبارة « خادم الامر الالهي » في مقابل « خادم الارادة الالهية» والرسل هم خدم الامر الالهي لا خدم الارادة . لان من خصائص « خادم الارادة » انه يوصل الامر التكليفي الى من اراد الله له الطاعة .وبذلك لا تعم رسالته الخلق ،كما ان ارادة الحق في خلقه لا تعلم الا بعد وقوعها .

يقول ابن عربي :

« . . . يقال في الرسل والورثة انهم **خادمو الامر الالهي في العموم** . . . فالرسول والوارث خادم الامر الالهي بالارادة ، **لا خادم الارادة** . . . فلو خدم الارادة الالهية ما نصح، وما نصح الا بها أعني بالارادة . فالرسول والوارث طبيب اخروي للنفوس منقاد لامر الله حين أمره ، فينظر في امره تعالى وينظر في ارادته تعالى ، **فيراه قد امره بما يخالف ارادته ولا يكون الا ما يريد**[٢] ، ولهذا كان الامر . فاراد الامر فوقع . وما اراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور فسمي مخالفة ومعصية . فالرسول مبلغ . . . ولا يعرف احد حكم الارادة الا بعد وقوع المراد، الا من كشف الله عن بصيرته فادرك اعيان الممكنات[٣] في حال ثبوتها[٤] على ما هي عليه[٥] . . . » (فصوص ١/ ٩٨ ـ ٩٩) .

---

(١) انظر « الامر التكليفي » .
(٢) راجع « الامر التكليفي » و« الامر التكويني »
(٣) راجع « ممكن »
(٤) راجع « ثبوت »
(٥) راجع شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

---

٢٠٩ ـ المَخْدَع

في اللغة :

« الخاء والدال والعين اصل واحد . . . قال الخليل : الاخداع اخفاء الشيء . قال : وبذلك سميت الخزانة : المُخدع . . . ويقال خَدَعَ الريق في الفم ، وذلك انه يخفي في الحلق ويغيب . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « خدع ») .

عند ابن عربي :

« المخدع : . . . **موضع ستر القطب عن الافراد** الواصلين عندما يخلع عليهم ، وهو خزانة الخلع والخازن هو القطب . قال محمد بن قائد الاواني : رقيت حتى لم أر امامي سوى قدم واحدة فَغِرْتُ، فقيل لي : هي قدم نبيك .

فسكن جأشي . وكان من الافراد وتخيل ان ما فوقه الا نبيه ولا تقدمه غيره . . .
وقيل له : هل رأيت عبد القادر [الجيلاني] فقال ما رأيت عبد القادر في الحضرة فقيل ذلك لعبد القادر . قال صدق ابن قائد في قوله فاني كنت في المخدع ، ومن عندي خرجت له النوالة[1] وسماها بعينها . . . » (فتوحات ٢/ ١٣٠) .

ان الافراد خارجون لكمالهم عن نظر القطب ،ولكن ذلك لا يجعلهم يفوقونه رتبة[2] ،بل للقطب التصرّف الكامل في كل الخلع في وقته بما في ذلك الافراد[3] ، فيعطيهم الخلع من المخدع كما ان له ان يستتر عنهم فيه[4] .

---

(١) « النوالة : الخلع التي تخص الافراد وقد يكون الخلع المطلقة »
(اصطلاحات ابن عربي ص ٢٩٤) .

(٢) انظر « افراد »

(٣) راجع « قطب »

(٤) « المخدع : بكسر الميم ، موضع ستر القطب عن الافراد الواصلين فانهم خارجون عن دائرة تصرفه . فانه في الاصل واحد منهم متحقق بما تحققوا به في البساط،غير انه اختير من بينهم للتصرف والتدبير » (تعريفات الجرجاني . ص ٢١٩) .

٢١٠ - خَرق عَادَة

انظر « كرامة »

٢١١ - الخِزانَة

في اللغة :

« الخاء والزاء والنون اصل واحد يدل على صيانة الشيء . يقال خزنت الدرهم وغيره خزناً . وخزنت السرّ » (معجم مقاييس اللغة . مادة « خزن ») .

في القرآن :

(أ) ورد الاصل « خزن » بالمعنى اللغوي السابق .

« فانزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما انتم له بخازنين » [١٥/ ٢٢] .

(ب) خزانة بالجمع = مكان الخزن ؟

« قال اجعلني على خزائن الأرض اني حفيظ عليم » [١٢/ ٥٥] .

(ج) كما وردت « خزانة » بالجمع مضافة الى الله للاشارة الى صفة الحق : الغنى .

« قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك » [١١/ ٣١] .

(د) خزانة الشيء: الاصل الذي صدر عنه .

« وان من شيء الا عندنا خزائنه(١) وما ننزله الا بقدر معلوم » [١٥/ ٢١] .

عند ابن عربي :

* استعمل ابن عربي « الخزانة » بمعنى العندية والملكية . فكل ما يملكه انسان من متاع وجواهر هي مخزونات في خزانته ـ والمالك على الحقيقة هو الله فكل خزائن المخلوقات هي خزائنه ... يقول ابن عربي :

« ... ان الخزائن التي عند الحق هي على نوعين : نوع منها خزائن وجودية لمختزنات موجودة ، كشيء يكون عند زيد من جارية او غلام ... فزيد : خزانته ، وذلك الشيء هو المختزن وهما عند الله فأن الاشياء كلها بيد الله . فيفتقر عمرو الى الله تعالى في ذلك الذي عند زيد ... فيلقي الله في قلب زيد ان يهب ذلك الشيء ... فيعطيه عمرا . فمثل هذا من خزائن الحق التي عنده . والعالم على هذا كله خزائن بعضه بعضاً . وهو عين المختزن . والعالم خزانة مخزون وانتقال مختزن من خزانة الى خزانة .... فالافتقار للخزائن من الخزائن الى الخزائن،والكل بيد الله وعنده » (فتوحات ٤/ ٢٩٥) .

***

* لقد وهب ابن عربي للخزانة ذات المفهوم السلبي [= محل الخزن] من نظرته الايجابية مما جعلها تفارق سكونها وجمودها الى حيوية غريبة . وهذه ملكة قلما يتمتع بها مفكر ،بل تكاد تكون وقفا على شيخنا الاكبر . اذ ان المفكر اعتاد ان يوقف الحقائق المتحركة ليتسنى له دراستها ، اما هو فيحرك كل ساكن ، لكأني به أتون حياة ينبض فيه كل ساكن(٢) .

فالخزانة ،بدل ان تكتفي بكونها محلا تختزن فيه الاشياء ، اضحت امكانات تصدر عنها الاشياء،واصلا يستمد منه الوجود [من حيث انها امكانات] والعلم.

ـ **وكل شيء او حقيقة في العالم تحولت الى خزانة للحقائق والقوى المودعة في ذاتها .**

يقول ابن عربي :

(١) « . . . فخزائنها أعني خزائن الاشياء التي هي اوعيتها المخزونة فيها انما هي **امكانات الاشياء** ليس غير ذلك . . . » (فتوحات ٣/ ١٩٣) .

« وخزائنه [الحق] : علمه ، ومختزنه : نحن . » (فتوحات ٤/ ١٠٨) .

« فانه ما من شيء الا عنده خزائنه ، ولا تكون خزائن الا بما يختزن فيها . فالاشياء عنده مختزنة في حال ثبوتها ، فاذا اراد تكوينها لها انزلها من تلك الخزائن وامرها ان تكون ، فتكتسي حلة الوجود فيظهر عينها لعينها . . . » (فتوحات ٤/ ٢٩٣) .

« . . . وكانت الحقائق التي جمعها الانسان متبددة في العالم فناداها الحق من جميع العالم فاجتمعت ، **فكان من جمعيتها الانسان** فهو : خزانتها . فوجوه العالم مصروفة الى هذه الخزانة الانسانية . . . » (فتوحات ٣/ ٣٩٠) .

« واذا كان هو عين المنة ، فانت الخزانة . فالعالم خزائن المنن الالهية ، ففينا اختزنت مننه ، سبحانه ، فما هو لنا بأين ، **ونحن له « أين »** . . . فاعياننا « أين » لظهوره . . . » (فتوحات ٢/ ٧٤ - ٧٥) .

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الاسماء الحسنى » [١٧/ ١١٠] فما ندعو الا الها واحدا له هذه الاسماء المختلفة الحقائق والمدلولات ، ولم تزل له هذه الاسماء ازلا **وهذه هي الخزائن الالهية** ، التي فيها خزائن الامكانات المخزونة فيها الاشياء . . . » (فتوحات ٣/ ١٩٣) .

(٢) « فجميع ما نتكلم فيه [ابن عربي] في مجالسي وتصانيفي انما هو من **حضرة القرآن وخزائنه** ، اعطيت مفتاح الفهم فيه والامداد منه » . (فتوحات ٣/ ٣٣٤) .

(٣) اما بخصوص النصوص التي تثبت ان كل موجود يتحول عند ابن عربي الى خزانة للقوى المودعة فيه . فاننا سنكتفي بايراد نص يتكلم فيه على

« خزائن الحجة » . ونحيل الى الاماكن التي يستحسن مراجعتها بهذا الشأن ، فمن غنى اضافات الخزانة يظهر مدى ما نشير اليه[٣] .

يقول ابن عربي :

« **خزائن الحجة** خصوص في الكلام ، وهو القول المضمر . . . مثل القرآن فهو الحجة من الكلام ، قل : « فأتوا بسورة من مثله » [٢/ ٢٣] . . . لانه اتى من خزائن الحجة » (خاتم الاولياء ص ٣٢٣ هامش ١٩٢) .

---

(١) يقول البيضاوي في شرح الشطر الاول من الآية :

« اي وما من شيء الا ونحن قادرون على ايجاده وتكوينه اضعاف ما وجد منه ، فضرب الخزائن مثلا لاقتداره او شبه مقدوراته بالاشياء المخزونة ، التي لا يحوج اخراجها الى كلفة واجتهاد » (انوار التنزيل . ج ١ ص ٣٩٨) .

كما يقول القشيري :

« خزائنه في الحقيقة مقدوراته . . . ويقال خزائنه في الأرض قلوب العارفين بالله . . . » (لطائف الاشارات ج ٣ ص ٢٦٦) .

(٢) ان عالم ابن عربي عالم حيّ متحرك مع الانفاس ، كل موجود فيه يتحرك ، يمشي (انظر « صراط ») حتى الجماد والحيوان (انظر « حياة » « خلق جديد ») .

(٣) يراجع بهذا الخصوص :

- كتاب التراجم ص ٣٦ (خزائن الحق = الانسان) .
- فتوحات ٢ . ص ٢٥٢ (تحن الخزائن) .
- فتوحات ٣ . ص ص ٣٦٠ - ٤٠٨ [خزائن الجود - خزانة العلم بالله - خزانة العلم بالعالم - خزانة الجبايات (الخيال) - خزانة خزائن كل شيء - الخزانة العامة (الطبيعة) - خزانة التعليم - خزانة الاحكام الالهية - خزانة اظهار خفي المنن - خزانة الفترات - خزانة الحفظ خزانة العدل - خزانة الفصل] .
- فتوحات ٣ ص ٤٣٤ (خزانة . خزائن) .
- فتوحات ٤ ص ١٠٨ (خزانة الخيال)
- فتوحات ٤ ص ص ١٦٦ - ١٦٧ (خزانة الثبوت) .
- فتوحات ٤ ص ٢٩٥ (خزائن الحق = المعلومات الثابتة)
- الفصوص ج ١ ص ٥٠ (خزانة الدنيا - خزانة الاخرة) .
- مشاهد الاسرار القدسية ورقة ٥١ (خزانة الغيب) .

كما يراجع :

- ختم الاولياء . الترمذي . نشر عثمان يحي . فهرس الاصطلاحات . مادة : خزانة - خزانة الخيال - خزائن الاخلاص - خزائن الانبياء - خزائن الحجة - خزائن السعي - خزائن علم الله - خزائن القرب . . .

٢١٢ - الخزائن الالهيّة

مرادف : **خزائن الامكانات**

نجد في عبارة « خزائن الاشياء » عند ابن عربي ان الامكانات هي خزائن الاشياء [انظر « خزائن الاشياء »] . وهنا يتدرج صعوداً فيرى ان خزائن الامكانات هي الاسماء الالهية [انظر خزانة المعنى « الثاني »] .

يقول :

« . . . فله الاسماء الحسنى فما ندعو الا الها واحداً له هذه الاسماء المختلفة الحقائق والمدلولات ، ولم تزل له هذه الاسماء ازلاً وهذه هي **الخزائن الالهية التي فيها خزائن الامكانات المخزونة فيها الاشياء** » (ف ٣/ ١٩٣) .

٢١٣ - الخزانة الإنسانية

مرادف : **خزانة حقائق العالم**

الانسان بما انه في ذاته جمعية الحقائق المتفرقة في العالم ، فهو بالتالي من ناحية اخرى يمد حقائق العالم . اذن خزانة لجميع حقائق العالم [خزانة المعنى الثاني] .

يقول ابن عربي :

« . . . وكانت الحقائق التي جمعها الانسان متبددة في العالم فناداها الحق من جميع العالم ، فاجتمعت فكان من جمعيتها الأنسان ، فهو خزانتها . فوجوه العالم مصروفة[1] الى هذه الخزانة الانسانية لترى ما ظهر عن نداء الحق بجميع هذه الحقائق . . . » [ف ٣/ ٣٩٠] .

(١) وجوه العالم مصروفة للانسان تنتظر حقها من الامداد لانه الآن خزانتها .

٢١٤ - خزائن الجود

خزائن الجود عبارة عن العلم الالهي الحاوي لامثال كل ما وجد في هذا العالم .

يقول :

« اعلم ايدنا الله واياك ، انه ما من شيء اوجده الله في العالم ، الذي لا أكمل منه في الامكان ، الا وله امثال في خزائن الجود ، وهذه الخزائن في كرسيه[1] وهذه الامثال التي تحتوي عليها هذه الخزائن لا تنتهي اشخاصها ، فالامثال في كل شيء توجد في كل زمان فرد في الدنيا والآخرة . . . » (ف ٣/ ٣٦٠) .

---

(١) يقول ابن عربي :

« . . . وانما جعلنا الكرسي موضع هذه الخزائن [خزائن الجود]،لان الكرسي لغة عبارة عن العلم . . . » [ف ٣/٣٦١] .

٢١٥ - خزائن الحجّة

خزائن الحجة هي المصدر الالهي الممد للحجة في العالم ،فالقرآن مثلاً أتى من خزائن الحجة لذلك تجلى حجة في القول .

يقول ابن عربي :

« خزائن الحجة خصوص في الكلام ، وهو القول المضمر . . . مثل القرآن فهو حجة من الكلام ، قل : «فأتوا بسورة من مثله »[٢/ ٢٣] . . . لانه اتى من خزائن الحجة » [خاتم الاولياء ص ٣٢٣ هامش١٩٢٠] .

٢١٦ - خزائن الحق

مرادف : **خزائن كل شيء .**

خزائن الحق هي علمه المختزن فيه اعيان العالم .

يقول :

« فاعيان العالم محفوظون في خزانته عنده ، **وخزائنه علمه** ومختزنه نحن . . . » [ف ٤/ ١٠٨] .

انظر « خزائن كل شيء »

٢١٧ - خزانة حقائق العالم

انظر :« **الخزانة الانسانية** »

٢١٨ - خزانة الخيال

خزانة الخيال هي عالم الخيال الممد للرؤى .

يقول ابن عربي :

« وقال يوسف عليه السلام « اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين»[٤/١٢]. . . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الادراك من يوسف في **خزانة خياله** ، وعَلِمَ ذلك يعقوب حين **قصها عليه** . . . »
(فصوص ١/ ١٠٠) .

انظر « خيال »

٢١٩ - خزائن الأشياء

خزائن الاشياء هي حال الثبوت للاشياء او امكاناتهـا . فالشيء لا يفـارق العدم الثبوتي لانه خزانته .

يقول :

« . . . فان الاشياء في حال عدمها [العـدم الثبوتـي « فليراجـع »] مشهـودة له [للحق] ، يميزها باعيانها مفصّل بعضهـا عن بعض ، ما عنـده فيهـا اجمـال . فخزائنها ، اعني **خزائن الاشياء** التـي هي اوعيتهـا المخزونـة فيهـا ، انمـا هي امكانات الاشياء ليس غير ذلك . **لان الاشياء لا وجود لهـا في اعيانها بل لهـا الثبوت** . . . انزلها الحق من عنده ، انزلها في خزائنها . فان الامكان ما فارقها حكمه فلولا ما هي في خزائنها ما حكمت عليها الخزائن . فلما كان **الامكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه**،لم يزل المرجح معها لانه لا بد من ان تتصل باحد الممكنين من وجود وعدم . . . » (ف ٣/١٩٣) .

انظر « ثبوت »

٢٢٠ - الخزانة العامّة

الخزانة العامة هي الغيب لان منه ظهر الوجود كله . فالغيب هنا خزانـة [المعنى « الثاني » فلتراجع] الحقائق الظاهرة في العالم .

يقول :

« . . . فالغيب هو النور الساطع العام الذي به ظهر الوجود كله ، وما له في عينه ظهور فهو:الخزانة العامة . . . » (ف ٣/٣٩٧) .

٢٢١ - خزانة العدل

يجعل ابن عربي خزانة العدل مصدر امداد عطاء الهي يفيد :

أ ـ اعطاء كل ذي حق حقه [العطاء هنا جزاء وفاقاً استحقه العبد]

ب ـ اقامة العدل في العالم بين الناس .

في مقابل خزانة الفضل (عطاء الهي من عين المنة لا علاقة له بعمل الانسان . انظر « منّة ») .

اذن عبارة خزانة العدل تتألف من مفردين :

ـ خزانة : المعنى « الثاني » فليراجع (اصل الامداد . . .) .

ـ العدل : في مقابل الفضل ، انظر « المنة والاستحقاق » .

يقول ابن عربي :

« . . . من خزائن الجود ، وهذه خزانة الاعتدال **واعطاء كل ذي حق حقه** ،**فهي خزانة العدل لا خزانة الفضل** ، من هذه الخزانة **يقيم الله العدل في العالم** بين عباده . وهي خزانة ينقطع حكمها ويغلق بابها وان خزانة الفضل تنعطف عليها ، وان الله يأمر بالعدل لما فيه من الفضل . . . » (ف ۳/ ٤٠٧) .

٢٢٢ ـ خِزانَةُ الغَيْبْ

خزانة الغيب هي الانسان الكامل من حيث انه المنفذ للاوامر الالهية ، يعاقب من يريد ويثيب من يريد بغير ارادة منه .

يقول ابن عربي :

« ثم قال [الحق] لي [الانسان] . . . انت مرآتي وانت بيتي وانت مسكني **وخزانة غيبي** . . . » . (مشاهد الاسرار ق ق ٥٠-٥١) .

٢٢٣ ـ خِزانَةُ الفَتَرات

خزانة الفترات هي التي توهم انقطاع الامور .

يقول :

« . . . من خزائن الجود ، وهذه خزانة الفترات فتوهم انقطاع الامور ، وما هي الامور منقطعة وما يصح ان تنقطع لان الله لا يزال . . . فلا يزال حافظاً له [للعالم] فلو انقطع الحفظ لزال العالم . . . » . (ف ٣/ ٤٠٥) .

انظر « خزانة » « خزائن الجود »

٢٢٤ - خزائن القرآن

خزائن القرآن هي علوم القرآن التي يستمد منها من يشاء الله ان يعطيه مفتاح الفهم فيها والامداد منها .

يقول :

« . . . فجميع ما نتكلم فيه [الصوفية] في مجالسي ، وتصانيفي انما هو من حضرة القرآن وخزائنه . أُعْطِيتُ [ابن عربي] مفتاح الفهم فيه ، والامداد منه وهذا كله حتى لا نخرج عنه . . . » (ف ٣/ ٣٢٤) .

٢٢٥ - خزائن كل شيء

مرادف : **خزائن الحق .**

خزائن كل شيء ؛ اي مصدر كل عطاء وامداد على المستوى الوجودي او العلمي او اي شيء كان . من حيث ان :

- لفظ « كل » يفيد الحصر والتقييد

- ولفظ « شيء » يفيد التعميم والشمول .

يقول ابن عربي :

« . . . وقد نبّه الحق عباده في كتابه العزيز ان عنده خزائن كل شيء[1] والخزائن تقتضي الحصر والحصر يقتضي التقييد ، ثم بينّ انه ما ينزل منها « الا بقدر معلوم » [١٥/ ٢١] . . » (ف ٣/ ٣٦٥) .

اما استعمال اي عربي للفظ « خزائن » بالجمع فلم يقل : خزانة كل شيء ، فذلك من ناحية انسجاماً مع النص القرآني الذي اوردها بصيغة الجمع . ومن ناحية اخرى ، للتأكيد على تميز الحقائق وانفصال بعضها عن بعض في حال امكانها [انظر « خزائن الاشياء »] .

انظر « خزائن الحق »

---

(١) اشارة الى الآية : « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » (١٥/ ٢١) .

٢٢٦ - خزائن الأمكانات

انظر : « الخزائن الالهية »

٢٢٧ - خزائن وجودية

الخزائن الوجودية هي الخزائن لشيء موجود في مقابل الخزائن الثبوتية ،التي تفتقر مختزناتها الى الخروج من تلك الخزائن الى الوجود .

يقول :

« واعلم ان الخزائن التي عند الحق على نوعين[1] : نوع منها خزائن وجودية لمختزنات موجودة كشيء يكون عند زيد . . . فزيد خزانته وذلك الشيء هو المختزن وهما عند الله[2] . . . » (ف ٢/ ٢٩٥) .

---

(١) خزائن وجودية وخزائن ثبوتية : انظر « خزائن الاشياء »

(٢) من حيث انه المالك الحقيقي لكل شيء ، والفاعل في كل شيء .

٢٢٨ - المختصر

المترادفات : المختصر الشريف ، المختصر الوجيز ، المختصر الجامع ، مختصر العالم والحق .

المترادفات في المضمون عند ابن عربي : نسخة ، صورة ، العالم الصغير ، البرنامج الجامع ، الكلمة الجامعة ، الانسان الكامل ، الخليفة ، الكون الجامع[1] .

ابن عربي يكدّس في حقيقة الانسان كل الكمالات ، فيجمع في جرمه الصغير كل الحقائق المنتشرة في العالم[2] . ولكن لا يكتفي ابن عربي بجعل الانسان « عالما صغيرا » بل يتخطاه الى الحقائق الالهية فنراه يتحف الانسان بمزيد من الكمال لاحتوائه وجمعه لكل حقائق الحضرة الالهية[3] .

فالانسان ، والمراد به « الانسان الكامل »[4] ، هو المختصر الجامع لحقائق الحضرتين الالهية والكونية[5] .

يقول :

« فالانسان آخر موجود في العالم ، لان المختصر لا يختصر الا عن مطول ، **والانسان مختصر العالم والحق** ، فهو نقاوة المختصر اعني الانسان الكامل . . . »
(ف ٣/ ٣١٥) .

« اردت **بالمطوّل** العالم كله ، **وبالمختصر** الانسان الكامل » (ف ٣/ ٣٣١) .

« ان الله خلق آدم على صورته[6] ، وهو الانسان الكامل[7] ، **المختصر ، الظاهر بحقائق الكون كله** حديثه وقديمه » (ف ٢/ ٣٩١) .

« بكون آدم مخصوصا بصورته لان فيه جميع الكون مختصر » (ف ٤/ ٤٥) .

« وخلق الله الانسان **مختصرا شريفا** جمع فيه معاني العالم الكبير ، وجعله **نسخة جامعة**[8] لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الالهية من الاسماء . . . »
(عقلة ص ٤٥) .

---

(١) راجع كلا من هذه « المترادفات في المضمون » في ابوابها من هذا الكتاب .

(٢) ان الانسان هو المختصر للمطوّل الذي هو العالم . راجع « العالم الصغير » في هذا الكتاب ، كما يراجع : ـ مجلة كلية الاداب مايو ١٩٣٣ ص ٢٧ .

-Vocabulaire tech. et critiq. de la philo. lalande, « microcosme et «macrocosme» P. 587

(٣) راجع « نسخة الحق »

(٤) ان الانسان الكامل فقط هو المختصر الشريف . انظر « مختصر العالم » .

(٥) يراجع بهذا الشأن : ـ عقلة المستوفز ص ٥١
ـ مواقع النجوم ص ٧٢
ـ عفيفي مقدمة الفصوص ص ٣٦
ـ عفيفي الفصوص ج ٢ ص ٢٩٦

(٦) راجع « صورة »

(٧) راجع « انسان كامل »

(٨) راجع « نسخة جامعة »

٢٢٩ ـ مختصر الحق

ان جميع الحقائق الكامنة في الحق ، ظاهرة في العالم ، لذلك كان العالم مختصر الحق ، من حيث انه يجمع ويختصر كل حقائق الحضرة الالهية .

يقول الشيخ الاكبر :

« فالعالم مختصر الحق » (ف ٣/ ٣١٥) .

٢٣٠ ـ مختصر العالم

ان الانسان ، مطلق انسان[١] ، جمع في كونه الصغير كل الحقائق المنتشرة في العالم الكبير[٢] ، ولهذا يطلق عليه اسم: العالم الصغير[٣] ومختصر العالم .

يقول ابن عربي :

« واما الانسان الحيوان[٤] فانه مختصر العالم » (ف ٣/ ٣١٥)

---

(١) ان مطلق انسان هو « مختصر العالم » ، لا يلزم من ذلك ان يكون انسانا كاملا كما هو الحال في « مختصر الحق والعالم » (راجع « مختصر الحق والعالم ») .

(٢) هذه الفكرة ترجع في نسبتها الى فلسفة قديمة يقول لالند Laland « اصل كلمتي macrocosme microcosme يرجع دون شك الى فلاسفة اليونان . . . ففي كل المذاهب الفلسفية التي تقبل « بالمناسبة » « والنسبة » بين كل جزء من جسم الانسان ، وكل جزء من الاجزاء المكونة للعالم ، هذا الاخير يسمى macrocosme . والرجل في نسبته اليه يسمى microcosme »

(Vocabu. tech. de la philo. P. 5, 8, 7)

يراجع : ـ مجلة كلية الاداب مايو ١٩٣٣«من اين استقى محي الدين فلسفته الصوفية » ص ٢٧ . حيث يشرح ابو العلا كيف استفاد ابن عربي هذه النظرية من اخوان الصفا .

ـ يراجع شجرة الكون ص ٩ ـ ١٠ ـ ١١

ـ كلمة « صورة » و« نسخة » في هذا المعجم .

(٣) راجع « عالم صغير » .

(٤) كلمة « انسان حيوان » ترد عند ابن عربي للتمييز بينه وبين الانسان الكامل (انظر انسان حيوان ـ انسان كامل) .

٢٣١ ـ الخضْر

في اللغة :

« الخاء والضاء والراء اصل واحد مستقيم ، ومحمول عليه فالخضرة من الالوان معروفة . والخضراء : السماء ، بلونها ، كما سميت الأرض ، الغبراء . . . ان كل ما خالف البياض فهو في حيّز السواد . . . فيسمى الاسود اخضر،والخُضْرُ ، قومٌ سُمو بذلك لسواد الوانهم . . . فأما قوله :

وانا الأخضرُ من يعرفني اخضرُ الجلدة في بيت العرب

فانه يقول : انا خالصٌ ، لأن الوان العرب سُمْرَةٌ . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « خضر »)

في القرآن :

ورد الاصل « خضر » في القرآن في اصلين :

أ ـ الخضرة من الالوان . وفي الوقت نفسه للتعبير عن الحياة في مقابل اليبس والموات .

« ويلبسون ثياباً خضراً من سندس واستبرق » (١٨/ ٣١)

« اني ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف ، وسبع سنبلات **خضر** واخر **يابسات** » (١٢/ ٤٣) .

ب ـ الخضر اسم لانسان ،

اشار اليه القرآن ،دون ان يسميه [الخضر] ،بالعبارة « عبد من عبادنا » وهو يمثل العبد الذي تولى الله تعليمه العلم اللدني ،مما جعل نبياً [موسى] يسأله ان يتبعه في سبيل ان يتعلم هذا العلم اللدني .

« فوجد [موسى وفتاه] عبداً من عبادنا [الخضر] اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما . قال له موسى : هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا . . . » (١٨/ ٦٥-٦٦) .

الى آخر الآيات التي تفصل حادثه الخضر وموسى عليهما السلام ، فلتراجع سورة الكهف الآيات من ٦٥ الى ٨٢ .

عند ابن عربي :

اتخذ « الخضر » في مؤلفات الشيخ الاكبر وجه الرمز عامة ، في « اثنينية » تقابلية تكاد تكون من خصائص فكره .

***

* جعل ابن عربي « الخضر » في مقابل « الياس » . الاول عبّر به عن « البسط » والثاني عبّر به عن القبض .

وان استطعنا ان نلمح الصلة بين الخضر والياس مما جعل ابن عربي يقابلهما ، فاننا بصعوبة نتمكن من التكهن بالعلاقة بين الخضر والبسط ، وبين الياس والقبض .

الخضر والياس يجمعهما شيء واحد عند ابن عربي : الحياة . فإن الياس الذي هو ادريس رفعه الله مكاناً علياً ،وهو الى الآن حي [انظر « ادريس »] والخضر كذلك يتمتع بهذه الحياة المستمرة .

ومن ناحية ثانية ،ان « صاحب الزمان » او « القطب » [انظر « قطب »] يمدّ ارواح المؤمنين والسالكين بتجليات يجدن اثرها في نفوسهم : قبضاً وبسطاً . [هذان الاثران هما للاسمين الالهيين : الجلال والجمال] ويكون عطاء القطب هذا عن طريقين : الياس والخضر . الاول : للقبض والثاني للبسط .

ولا نكاد نجد العلاقة بين الخضر والبسط ، والياس والقبض في نصوص الشيخ الاكبر ،مما يوقعنا في التكهنات ، التي نجد جذورها في « طبيعة نفسية » الخضر ،و« طبيعة نفسية » الياس كما صورتها كتب وسير الانبياء . او

ببساطة هذه العلاقة منبعها ايحاءات الاسمين : خضر والياس في النفس عند التلفظ بهما أو كتابتهما . يقول ابن عربي :

« فان قلت : وما الغوث ؟ قلنا : صاحب الزمان وواحده ، وقد يكون ما يعطيه على يد الياس . فان قلت : وما الياس ؟ قلنا : عبارة عن القبض . وقد يكون ما يعطيه [الغوث] على يد الخضر . فان قلت : وما الخضر ؟ قلنا : عبارة عن البسط . . . » (ف ٢/ ١٣١) .

انظر « ادريس » .

***

*** الخضر رمز للعلم الباطن ، وهو العلم اللدني الذي خصه ابن عربي بالاولياء ، والانبياء من حيث كونهم اولياء . اي أن العلم الباطن او علم الحقيقة هو بكلمة اخرى علم الولاية في مقابل علم النبوة [ظاهر] ولا يجب هنا ان ننظر الى علم الولاية وعلم النبوة ـ اذا امكن التعبير ـ على انهما علمان منفصلان لشخصين : النبي والولي . بل هما علمان لشخص واحد : النبي . وانما من حيثيتين : من حيثية كونه نبياً [ظاهر] ومن حيثية كونه ولياً [باطن] .**

انظر « ولاية »

كما يراجع « فصوص الحكم » ج ٢ ص ٣٠٥ .

٢٣٢ ـ الخَطّ الفَاصِل

انظر « انسان كامل » .

٢٣٣ ـ الخِطابُ الإلهي [١]

في اللغة :

« الخاء والطاء والباء اصلان : احدهما الكلام بين اثنين ، يقال : خاطبه يخاطبه خطابا ، والخطبة من ذلك ، وفي النكاح الطلب ان يزوج . . . والخطبة :

الكلام المخطوب به . . . وإما الأصل الآخر فاختلاف لونين . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « خطب ») .

في القرآن[2] :

ان الله سبحانه وتعالى في القرآن ليس منعزلا في سمائه عن الخلق بل تمتد جسور دقيقة شفافة ،مع عزّته ،بينهما .

وعلى حين يكثر الجدل حول « رؤية » الحق . فآيات القرآن صريحة بشأن كلامه وخطابه للبشر[3] .

« وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب[4] » [42/ 51]

« وكلم الله موسى تكليما » [4/ 164] .

عند ابن عربي :

* **ان الخطاب الالهي للخلق واحد ،تتغير عليه الاسماء بتغير : صفة المخاطب او عالمه . فهو واحد من جانب الحق يتكثر بشروط المخاطب (الخلق) : قول ـ كلام[5] ـ محادثة ـ مسامرة ـ فهوانية . . .**

1 ـ صفة المخاطب : ان خطاب الحق يسمى قولا عندما يُسْمِع المعدوم . ويسمى كلاما عندما يسمع الموجود . يقول ابن عربي :

« الكلام والقول نعتان لله ، فبالقول يُسْمِع المعدوم ، وهو قوله تعالى « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن » [16/ 40] وبالكلام يُسْمِع الموجود وهو قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما »[4/ 164]. . . فالقول له اثر في المعدوم وهو الوجود ،والكلام له اثر في الموجود وهو العلم[6] . . . » (فتوحات 2/ 400) .

2 ـ عالم المخاطب والخطاب: ان الحق يختص من يشاء من الخلق بخطابه في مطلق عالم يختاره ،فتتكثر اسماء الخطاب الاحدى بتكثر عوالمه . وسنشير الى ثلاثة منها :

اولا ـ الفهوانية :

اشتقاق من قولهم « فاه » الرجل اذا تكلم . انفرد به الشيخ الاكبر[7]

والفهوانية ترد عنده بصيغتين : الاسم . والصفة [فهواني] .

في الصيغة الأولى تشير الى : خطاب الحق مكافحة[8] في عالم المثال[9] . مثلا : كلمة الحضرة « كن » التي خاطب بها الحق الخلق قبل وجودهم هي قول فهواني ، او كلمة فهوانية .

وفي الصيغة الثانية : تقترب من الصفة المشتقة من عالم خطابها اي عالم المثال فتصبح مرادفه لـ « مثالي »[10] .

يقول ابن عربي في شرح كلمة « فم » في ترجمان الاشواق :

(١) « من جانب الفم[11] اي من حيث الفهوانية واللسن ولذلك أعطى [المقام العيسوي] كن » (ترجمان الاشواق . ص ٢٣ هامش ٢) .

(٢) « الفهوانية . . . خطاب الحق كافحة في عالم المثال » (فتوحات ٢/ ١٢٨) .

« انتشرت الرحمة من عين الوجود ، فظهرت الاعيان في الوجود عن الكلمة الفهوانية،التي هي كلمة الحضرة . . . التي هي كن . . . »

(كتاب التجليات ص ١٣) .

« ولما أتاني الحق ليلاً مكلماً كفاحاً وأبداه لعيني التواضع »

(الديوان ص ٣٢) .

ثانيا ـ المحادثة :

وهي خطاب الحق للعارفين من عالم الملك كالنداء من الشجرة لموسى ـ تفرّعت عن المشاهدة .

ثالثا ـ المسامرة :

وهي خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب نزل به الروح الامين على قلوبهم ـ وهي خصوص في المحادثة :

يقول ابن عربي :

« المسامرة . . . خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب نزل به الروح الامين على قلبك وهو خصوص في المحادثة ، فان قلت وما المحادثة[12] ؟ قلنا : خطاب الحق للعارفين من عباده من عالم الملك،كالنداء من الشجرة لموسى وهو

فرع عن المشاهدة[١٣] » . « فتوحات ٢/ ١٣٢) .

***

* **وكما تتكثر أحدية الخطاب الالهي بشروط المخاطَب . كذلك تتكثر بتكثر ظهوره في الطرق الموصلة الى العبد : وحي[١٤] ـ من وراء حجاب ـ رسول . يقول ابن عربي :**

« واما معرفة الخطاب الالهي عند الالقاء فهو قوله تعالى « وما كان لبشر[١٥] ان يكلمه الله وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا » [٤٢/ ٥١] فاما الوحي من ذلك فهو ما يلقيه في قلوبهم على جهة الحديث . . . واما قوله تعالى « او من وراء حجاب » فهو خطاب الهي يلقيه على السمع لا على القلب فيدركه من ألقي عليه . . . واما قوله تعالى « او يرسل رسولا » فهو ما ينزل به الملك او ما يجيء به الرسول البشري الينا اذا نقلنا كلام الله . . . فذلك ليس بكلام الهي . . . »
(فتوحات ٣/ ٣٣٢) .

***

* **ان الوحدة الوجودية التي استأثرت بكيان شيخنا الاكبر الفكري،تقوده الى توحيد كل المظاهر في الكون في صفة او اسم الهي . وكذلك كل المظاهر الصوتية في الكون من كل قائل هي خطاب او كلام الهي . فهو [الحق] المتكلم في ألسنة القائلين . يقول ابن عربي :**

« الاخبار الالهية وهي على قسمين . . . القسم الواحد : الخبر الالهي الآتي من عند الله المسمى صحفا او توراة او انجيلا او قرآناً او زبوراً،وكل خبر اخبر به عن الله ملك او رسول.والقسم الآخر . . . كل **خبر في الكون من كل قائل** . . . ان **الخطاب الالهي العام في ألسنة القائلين من جميع الموجودات** . . . قول الهي في نفس الامر وان كان لا يعلمه الا القليل[١٦] . . . » « فتوحات ٤/ ٢٠٤) .

---

(١) جمعنا عدة مصطلحات تحت كلمة « خطاب » لانه يشكل الخيط الذي يربط عدة مصطلحات هي في الواقع اشكاله (المسامرة ـ المحادثة ـ الكلام ـ القول . . .) ويشبه « الخطاب » مفهوم « الحيوان » ـ اذا امكن قول ذلك ـ فهو غير موجود بذاته بل يوجد بانواعه فنقول : اسد ـ هر . . .
ـ كما انه في تعريف كل نوع (الاسد . . .) نقول : **هوحيوان** . . . كذلك في « الخطاب » نقول في تعريف كل شكل (المسامرة . . .) : هي خطاب . . .

وهذا سيظهر فيما يلي ،

(٢) ان كلمة « خطاب » هي غير قرآنية ولكن نظرا لانها عند ابن عربي كذلك غير موجودة بذاتها بل باشكالها، نتبع هنا في هذه الفقرة الاسلوب نفسه ونبحث في آيات القرآن التي تورد الخطاب باشكاله (الكلام . . .) .

(٣) لقد تكلم ابن القيم في مدارج السالكين على مراتب الهداية الخاصة والعامة العشر وهي :

التكليم ـ الوحي ـ ارسال الرسل ـ التحديث ـ الافهام ـ البيان العام ـ البيان الخاص ـ الاسماع ـ الالهام ـ الرؤيا الصادقة .

ونلاحظ اشكال الخطاب في هذه المراتب المتقدمة فلتراجع : ص ص ٣٧ ـ ٥٢ .

(٤) ان هذه الاية تثبت كلام الله للبشر وتعدد اشكاله .

(٥) اما بخصوص موقف ابن عربي الكلامي من كلام الله ، فليراجع « صفة » « كلمة » .

كما يراجع :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ٤٠٠ ،

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٩٠ .

(٦) يرى ابن عربي ان « الكلام » مشتق من « الكلم » اي الجرح . يقول :

« . . . انما سمي الكلام لما له من الاثر في النفس من الكلم الذي هو الجرح . وسمي ايضا باللفظ لان اللفظ الرمي،فرمت النفس ما كان عندها مغيبا بالعبارة الى اسماع السامعين . . . » (فتوحات ٤/ ٤٣١) .

(٧) يؤكد عثمان يحي ذلك بقوله ان هذا الاصطلاح مبتكر لابن عربي لا نعلمه لأحـد من قبله انظر الفتوحات . السفر الثالث ص ١١٩ هامش (٢) .

(٨) ان الفهوانية سماع خطاب الحق كفاحا . كما يشير ابن عربي الى رؤية صورة الحق كفاحا . انظر الفتوحات ج ٤ ص ١٩ .

(٩) ويرى الجيلي ان الفهوانية عالم التمييز بين الحقائق . يقول :

« ان الوجود كله بمجموعه شيء واحد وذلك هي واحدية الحق . فالحق هو الوجود المطلق ومن ها هنا يتجلى عليك سبحانه في كل موجود،لان الوجود من حيث هو وجود لازم لكل موجود بل هو عينه،اذ لا فرق بين الوجود والموجود الا في الفهوانية.وعلى الحقيقة هو عينه فالحق عين كل شيء وهو واحد على تعدد الاشياء . . . » (حقيقة اليقين . الجيلي . ورقة ٨) .

(١٠) يراجع بخصوص الفهوانية عند ابن عربي :

ـ الاصطلاحات ص ٢٩٧ ،

ـ التجليات . ط حيدر آباد ص : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ١٣ .

ـ ترجمان الاشواق ص : ٢٣ ـ ٤٩ ، ٥١ ، ٦٥ (هامش ٢) ، ٧٧ (هامش ١) ، ٨٥ (هامش ٢) ١٠٥ (هامش ١) ، ١١٣ (هامش ١) ، ١٢٥ (هامش ٣) .

- الانسان الكلي . ورقة ٢ ب ،
- كتاب الميم والواو والنون ط . حيدر آباد ص ١٢ ،
- عقلة المستوفز ص ٤٣ ،
- كتاب الحق . ورقة ٢٩ ب ، ٣٢ أ - ب ، ٣٣ أ ، ٣٤ أ .
- كتاب الفهوانية (انظر Hist. et class. T 2 R. G. 412)
- الفتوحات ج ١ ص ٢١٣ (المشافهة في الفهوانية) ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ ،
- الفتوحات ج ٢ ص ٥٨٥ (الفهواني) .

(١١) يقول النابلسي في شرح لفظ « الفهوانية » من الصلاة الكبرى عند الشيخ الاكبر :
« (الفهوانية) من قولهم فاه الرجل اذا تكلم ، قال في القاموس ، فاه به نطق كتفوه . وقال في المصباح فاه الرجل بكذا يفوه تلفظ به . . . » (ورد الورود . ورقة ٢٠-٢١) .

(١٢) يراجع بشأن محادثة - مسامرة عند ابن عربي :
- الاصطلاحات ص ٢٩١ مادة « مسامرة » ومادة « محادثة » .
- رسالة لا يعول عليه ص ١٠ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٥٣ ،

(١٣) ان الخطاب الالهي عام في ألسِنَة القائلين كما سيتضح في المعنى الثالث للخطاب : ولذلك سماعه **شهود** .

(١٤) راجع « وحي »

(١٥) انظر تعليق ابن عربي بخصوص لفظ « بشر » في هذه الآية . كتاب التراجم ص ٢ ،

(١٦) راجع « صفة » . المعنى الثالث . فيما يتعلق باحدية الوصف .

---

٢٣٤ - الخَاطِر

في اللغة :

« الخاء والطاء والراء اصلان : احدهما القدر والمكانة ، والثاني اضطراب وحركة . فالاول قولهم لنظير الشيء خطيره . ولفلان خطر اي منزلة ومكانة تناظره وتصلح لمثله .

والاصل الآخر قولهم : خطر البعير بِذَنبه خطرانا . وخطر بالي كذا خطرا ، وذلك ان يمر بقلبه بسرعة لا لبث فيها ولا بطء » (معجم مقاييس اللغة مادة « حطر ») .

في القرآن :

لم يرد الاصل « خطر » في القرآن .

عند ابن عربي[1] :

* ان اكثر ما كتب الشيخ الاكبر في الخاطر والخواطر يذكر بالتعريف الكلاسيكي الصوفي . اذ اننا لا نلمح خلال الاسطر والكلمات وجهه المميز و« بصماته » الشخصية . لذلك لن نكثر من ايراد النصوص[2] ، بل سنكتفي باهمها وخاصة بنص معين يخالف كل نصوصه في الخاطر، من حيث ان سطوره يعبق منها شذا « وحدة الوجود » التي دأب شيخنا التوجه اليها عبر كل لفظ ومعنى .

يقول :

« . . . فكل امر الهي ينزل [الى الخلق] فهو: اسم الهي عقلي نفساني عرشي كرسي[3] ، فهو مجموع صور كل ما مر عليه في طريقه . فيخترق الكور ويؤثر في كل كرة بحسب ما تقبله طبيعتها ، الى ان ينتهي الى الأرض[4] فيتجلى لقلوب الخلق فتقبله بحسب استعداداتها، وقبولها متنوع . وذلك هو الخواطر التي تجدها الناس في قلوبهم فبها يسعون وبها يشتهون وبها يتحركون، طاعة كانت تلك الحركة او معصية او مباحة[5] ، فجميع حركات العالم من معدن ونبات وحيوان وانسان وملك ارضي وسماوي . فمن ذلك التجلي الذي يكون من هذا الامر الالهي النازل الى الأرض ، فيجد الناس في قلوبهم خواطر لا يعرفون اصلها وهذا هو اصلها . . . ويظهر التأثيرات العلوية والسفلية . . . فإذا نفذ فيهم امره واراد الرجوع جاءته رسله ، من كل موجود بما ظهر من كل من بعثوا اليه صوراً قائمة ، فيلبسها ذلك الامر الالهي من قبيح وحسن ، ويرجع الى معراجه من حيث جاء الى ان يقف بين يدي ربه اسما الهيا ظاهرا بكل صورة ، فيقبل منها الحق ما شاء ويرد منها ما شاء على صاحبها في صور تناسبها . . . » (فتوحات ٣/ ٣٠) .

نستخلص من النص ان :

الخاطر هو الامر الالهي المتصف بصفة كل الاكوان التي اخترقها في تنزله الى الخلق – وهو مبدأ الحركة والفعل في المخلوقات .

***

*** اما طبيعة الخاطر ،التي تميزه عن غيره من انواع الواردات على السالك فهو انه خطاب [= صورة] لا يثبت .**

يقول ابن عربي :

« الخاطر . . . ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانياً كان او غير رباني ، ولكن من غير اقامة فان اقام فهو حديث نفس . . . » (فتوحات ٢/ ١٣٢) .

« والخواطر كلها خطابات الهية ما هي تجليات . ولهذا ينشئها الله صوراً تحدث في العماء الذي هو النفس الالهي ، فمن شهدها ولا يرزقه الله علما بما ذكرناه يتخيل ان الخواطر تجل الهي لما يرى من الصورة ، وهذا هو السبب في تسميتها خواطر . وانها لا تثبت كما لا تثبت صورة الحرف في الوجود بعد نطق اللسان به ، فماله سوى زمان النطق به ثم ينعدم ويبقى في فهم السامع ، مثال صورته فيتخيل ان الخاطر باق . كما تخيل ذو النون في قوله « الست بربكم » فقال كأنه الآن في أذني . فما ذلك هو الكلام الذي سمع وانما ذلك الباقي مما اخذ الفهم من صورة الكلام فثبت في النفس . . . » (فتوحات ٢/ ٥٦٥ ـ ٥٦٦) .

---

(١) يراجع بشأن « الخاطر »

ـ اللمع ص ص ٤١٨ ـ ٤١٩ ،

ـ قوت القلوب ص ص ٢٣١ ـ ٢٥٢

ـ روضة الطالبين . الغزالي . ص ٩ .

ـ رسالة المسترشدين . المحاسبي . ص ٦٣ .

ـ شفاء السائل . فهرس المصطلحات . مادة « خاطر » « خواطر »

ـ Exegése coranique ص ٣٠٥ « خاطر » « خواطر »

ـ نصوص صوفية غير منشورة تحقيق الاب نويا ص ص ٣١٤ ـ ٣١٦ (الخواطر الملكوتية ـ والملكية ـ والملكتية) .

ـ الانباه على طريق الله . بدر الحبشي . ورقة ٥٠ ،

ـ الرعاية لحقوق الله . المحاسبي . ص ص ١٠٥ ـ ١٠٧ ، ص ص ١٠٩ ـ ١١٤ (خطرة ، خطرات) .

ـ ننقل كلام القشيري في « الرسالة » لانه يلخص موقف المتقدمين جميعهم ، يقول : « والخواطر خطاب يرد على الضمائر ، فقد يكون بالقاء ملك ، وقد يكون بالقاء لشيطان ، ويكون احاديث النفس ، ويكون من قبل الحق سبحانه ، فاذا كان من الملك فهو الالهام ،

واذا كان من قبل النفس قيل له الهواجس ، واذا كان من قبل الشيطان فهو الوسواس ، واذا كان من قبل الله . سبحانه وتعالى والقائه في القلب فهو خاطر الحق . . . وفرق الجنيد بين هواجس النفس ووساوس الشيطان بان النفس اذا طلبتك بشيء الحت فلا تزال تعاودك ولو بعد حين حتى تصل الى مرادها . . . واما الشيطان اذا دعاك الى زلة فخالفته بترك ذلك يوسوس بزلة اخرى لان جميع المخالفات له سواء . . . » ص ٤٣ .

(٢) النصوص التي يذهب فيها ابن عربي في الخاطر مذهب المتقدمين من حيث تعريفه واقسامه هي : ـ فتوحات ١ ص ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ [اقسام الخواطر الأربعة] .

ـ فتوحات ٢ ص ص ٧٧ ـ ٧٨ [خاطر : رباني ـ ملكي ـ نفساني ـ شيطاني] .

ـ فتوحات ٢ ص ٥٦٤ [الخواطر سفراء الله على قلب عبده ـ الخاطر الأول الهي صادق (انظر اول)] .

ـ فتوحات ٣ ص ٦١ [تردد الخواطر وعلاقته باقلام المحو والاثبات] .

ـ فتوحات ٣ ص ٩٧ [الخاطر الأول . والخاطر الثاني] .

ـ فتوحات ٤ ص ١٥٢ [الخاطر الأول] .

ـ شجون المشجون . ورقة ١٦ ب ورقة ١٧ أ . [الخاطر] .

ـ رسائل السائل ص ص ٢٢ ـ ٢٣ [خاطر الحق ـ خاطر الملك]ص ٣٣ [اقسام الخواطر الاربعة ـ خاطر الحق = الخاطر الأول] .

شرح التجليات ـ نشر عثمان يحي . المشرق . ١٩٦٧ . ص ص ١٥٦ ـ ١٥٨ مع الهوامش .

(٣) ان الامر الالهي في نزوله الى الأرض يمر بعوالم مختلفة وفي مروره هذا يصطبغ بصفتها . مثلا ان الامر الالهي في نزوله الى الخلق يمر على القلم او العقل الاول ثم اللوح او النفس الكلية ثم العرش وهكذا فيصطبغ بصفة كل عالم ويصبح امرا الهيا عقليا نفسيا عرشيا ـ وهكذا .

(٤) ان الامر الالهي ينزل من الحق الى الخلق مخترقا كل العوالم التي تفصلهما . فهو يمر على العقل [القلم] والنفس [اللوح] والعرش والكرسي . . . ويخترق السموات السبع . وعندما يصل الى السابعة وهي السماء الدنيا ينزل منها الى الأرض . اما مدة هذا « السفر » الذي يقوم به الامر الالهي فهي ثلاث سنوات . لذلك من حظي بكشف هذا الامر الالهي قبل وصوله الى الأرض يستطيع ان يخبر بما سيحدث . لانه ما من شيء يحدث في الأرض الا بعد انقضاء ثلاث سنوات على نزول الامر الالهي وهي مدة اختراقه العوالم الفاصلة بين الحضرتين [وعلى هذا يستند العرافون والكهنة . . . في تنبؤاتهم] انظر الفتوحات ج ٣ . ص ص ٣٠ ـ ٣١ ،

(٥) نلفت الانتباه الى ان ابن عربي يقسم الامر الالهي الى قسمين : أمر الهي تكويني . وامر إلهي تكليفي . وعلى اساس هذا الفصل يشرح كيفية استناد المعصية في أصلها الى أمر الهي . انظر « امر الهي » .

٢٣٥ ـ الأخْفيَاء

« الاخفياء » هم « الافراد »

انظر « افراد »

٢٣٦ ـ الإخْلاص

انظر « الصدق » .

٢٣٧ ـ الخـُلّة [1]

في اللغة

« الخِل والخِلّة بكسرهما اي المصادقة و الاخاء ، والخُلّة ايضا الصديق للذكر والانثى والواحد والجمع ،والخِلُّ بالكسر والضم الصديق المختص . . . »

(القاموس المحيط الفيروز ابادي مادة « خل »)

في القرآن :

ورد لفظ « خلة » في القرآن في موضع واحد بمعنى الخليل (انظر « خليل » في اللغة) .

« من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة[2] » (٢/ ٢٥٤) .

عند ابن عربي :

« الخلة » مقام ابراهيم[3] عليه السلام ،ويتلخص في صفتين بارزتين تنتج احداهما عن الأخرى :

١ ـ مقام الخلة هو المقام الذي يتخلل فيه الحق العبد (قرب نوافل) والعبد الحق (قرب فرائض)[4] .

٢ ـ الصفة الثانية تنتج عن الاولى فبعد ان يتجلى الحق في كامل مظهره اي في العبد في مقام الخلة ،يظهر العبد بالنعت الالهي ،وتعم رحمته وتشمل كل الخلق برّهم وفاجرهم .

وهذا المقام وان كان لابراهيم عليه السلام الا انه يمكن للسالك التحقق به باتباع سنته ،وينسب السالك اليه فيقال : براهيمي. كما ينسب الاولياء، الى الانبياء فيقال موسوي وعيسوي ومحمدي .

ويتميز النبي صاحب المقام عن السالك المتحقق بالمقام ان الصفة في النبي تسبق مظهرها. بل مظهرها ناتج من وجودها بينما السالك يسعى من خلال فعله لمظهر الصفة الى اكتساب الصفة . مثلا الخلة صفة ابراهيم هي سابقة لمظهرها فيه وما اعماله الا نتيجة وجودها السابق بينما السالك الذي يريد ان يتحقق بمقام ابراهيم يمشي على قدمه[1] ويتبع سنته عسى ان يمنّ الله عليه بصفته .

يقول ابن عربي :

(١) « اذا تخللت المعرفة بالله اجزاء العارف . . . فلا يبقى فيه جوهر فرد الا وقد حلت فيه معرفة ربه،فهو عارف به بكل جزء فيه ولولا ذلك ما انتظمت اجزاؤه ولا ظهر تركيبه . . . فبه تعالى انتظمت الامور معنى وحسا وخيالا . . . فاذا احسّ الانسان بما ذكرناه وتحقق به وجودا وشهودا كان **خليلا** ،من حصل في هذا المقام كان حاله في العالم نعت الحق . . . » (ف ٢/ ٣٦٢) .

(٢) « فمن اراد **تحصيل هذا المقام** وان يكون **خليلا للرحمن** . . . فينبغي . . . ان يحسن عامة لجميع خلق الله كافرهم ومؤمنهم طائعهم وعاصيهم ، وان يقوم في العالم مع قوته مقام الحق فيهم،من شمول الرحمة وعموم لطائفه من حيث لا يشعرهم ان ذلك الاحسان هو منه . . . فاذا كان العبد بهذه المثابة صحت له الخلة . . . وهكذا تكون حال الخليل **فهو رحمة كله ،فابحث عن صفات** ابراهيم عليه السلام وقم بها عسى الله ان يرزقك بركته **فانه بالخلة قام بها ،ما هي اوجبت له الخلة** » (**ف ٢/ ٣٦٢-٣٦٣**) .

---

(١) اما الخلة كما يعرفها اقطاب وحدة الوجود فننقلها من لطائف الاعلام حيث يقول :
«**الخلة العامة** : يعني بها تخلل كل شيء الحق والعبد بصفات الآخر . . .
الخلة الخاصة : هي ظهور العبد بصفات الحق تخلقا بحيث يكون العبد متعمدا في التخلي عن صفات خلقية والتجلي بصفات حقية ،رغبة في التجلي الحاصل بظهور صفات الحق به .
الخلة الكاملة : هي المناسبة الذاتية التي يقتضي التحقق بصفات الحق على وجه يكون المحقق بها مراة يرتسم فيه جميع الاسماء والصفات ، ارتساما ذاتيا لا على سبيل المحاكاة بل بحيث يتخلله

تخللا لا يبقى للعبد معه فراغ ليتصف بشيء من الصفات غير صفات الحق عز وجلّ . . . «وقد تخللت مسلك الروح مني ، ولذا سمي الخليل خليلا» هكذا عبر الشيخ في كتاب الفصوص عما هو المراد بالخلة عند اهل الخصوص » (لطائف الاعلام ق ٨٧ أ) .

(٢) راجع شرح الآية في انوار التنزيل ج ١ ص ٥٦ ،
(٣) راجع « ابراهيم »
(٤) راجع « قرب الفرائض » « قرب النوافل » .
(٥) راجع « قدم » .

٢٣٨ - خليل

في اللغة :

« الخليل الصادق او مَنْ أصفى المودة وأصحها»

(الفيروز ابادي . المحيط مادة « خل »)

في القرآن :

حصر القرآن العزيز « الخلة » بشخص النبي ابراهيم فقط ، فسماه: خليلا .

« واتخذ الله ابراهيم خليلا[1] » (٤/ ١٢٥) .

عند ابن عربي :

انظر : « **ابراهيم** »

---

(١) يقول البيضاوي في شرح الآية : « اصطفاه وخصصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله . . . والخلة من الخلال فانه ود تخلل النفس وخالطها ، وقيل من الخلل فان كل واحد من الخليلين يسد خلل الآخر ، او من الخل وهو الطريق في الرمل فانهما يترافقان في الطريقة ، او من الخلة بمعنى الخصلة فإنهما يتوافقان في الخصال . . . »
(انوار التنزيل ج ١ ص ١٠٣) .

٢٣٩ - الخِلافة ـ خليفـة

في اللغة :

« الخاء واللام والفاء اصول ثلاثة : احدهما ان يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه ، والثاني خلاف قدّام ، والثالث التغيّر .

فالاول الخَلَف ، والخَلَف : ما جاء بعد ويقولون : هو خلف صدق . . . وخلف سوء . . . فان لم يذكروا صدقا ولا سوءا قالوا للجيّد خَلَف وللرديّ خَلْف ، قال الله تعالى : « فخلف من بعدهم خلف » [١٩/ ٥٩] .

. . . الخلافة ، وانما سميت خلافة لان الثاني يجيء بعد الأول قائما مقامه »
(معجم مقاييس اللغة مادة « خلف ») .

في القرآن :

ورد الاصل « خلف » في القرآن بالوجوه الثلاثة اللغوية السابقة :

(أ) خلاف قدّام .

« لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » [٤١/ ٤٢] .

(ب) التعاقب .

« ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » [٣/ ١٩٠] .

(ج) التغير

« ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » [٤/ ٨٢] .

(د) مشيرا الى مرتبة الحكم والتصرف في الأرض [التي هي بالاصالة للحق وبالاستخلاف للانسان] : وهي للانسان عامة وللانبياء خاصة .

« ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعلمون » [١٠/ ١٤] .

« واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة[١] » [٢/ ٣٠] .

عند ابن عربي :

* نظر ابن عربي الى الخلافة على انها « نيابة » مجردة عن شخص النائب والمنوب عنه ، فكل متصرف بالنيابة عن آخر فهو : خليفة المنوب عنه فيما ملّكه التصرف فيه . وبذلك تتعدد اشخاص الخلائف بتعدد فعل الاستخلاف .

اولا : الخليفة هو : الله . يقول ابن عربي :

« يقول رسول الله ﷺ في دعائه ربه في سفره : انت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل ، فما جعله خليفة في اهله الا عند فقدهم اياه،فينوب الله عن كل شيء اي، يقوم فيهم مقام ذلك الشيء بهويته . . . » (ف ٤/ ١٤٨) .

« . . . كما ان الخليفة [= الانسان] قد استخلف من استخلفه [= الحق] في ماله وجميع احواله،لما اتخذه وكيلا فاستخلاف العبد ربه لما اتخذه وكيلا: خلافة مطلقة . . . واستخلاف الرب عبده خلافة مقيدة،بحسب ما تعطيه ذاته ونشأته . . . » (ف ٣/ ٢٩٩) .

ثانياً : الخلفاء هم افراد النوع الانساني : وهم اما خلفاء عن الله [= رسل ، انبياء . .] او يخلفون الرسل ويخلف بعضهم بعض [أولياء] .

(١) « ان الخلافة مدرجة في جميع النوع الانساني ، كما نبه عليه سبحانه في قوله « وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » [٥٧/٧] . . . فهذا النوع [الانساني] مستخلف من قبل الحق بقدر وسعه : فادناهم المستخلف على نفسه ، واكملهم المستخلف على العالم باسره » (بلغة الغواص ق ق ٢٣ - ٢٤) .

(٢) « ولله في الأرض خلائف عن الله ، وهم الرسل . واما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله ، فانهم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك[٢] . . . » (فصوص ١/ ١٦٢) .

***

* لقد خصّ ابن عربي « الخلافة عن الله » بكلية اهتمامه . فنراه يوضح شروط استحقاقها ويبين ماهيتها واشكال ظهورها في المستخلف .

اولا ـ شروط استحقاق الخلافة عن الله [شرطان = الصورتان ، الخلافة] :

بعد ما خلق الله العالم ، قال للملائكة : « اني جاعل في الأرض خليفة » [۲/ ۳۰] وتلك الخلافة رتبة لا يستحقها الا من خلق على الصورتين : الالهية والكونية اي من جمع في ذاته جميع حقائق الحق والعالم . وهو : الانسان الكامل[٣] .

يقول ابن عربي :

« وانما كانت الخلافة لآدم عليه السلام[٤] دون غيره من اجناس العالم لكون الله تعالى خلقه على صورته » (ف ۱/ ٢٦٣) .

« فلا يكون خليفة الا من له الاسماء الالهية بطريق الاستحقاق[٥] اي هو على تركيب خاص يقبلها ، اذ ما كل تركيب يقبلها » (ف ٢/ ٤٤١) .

« فلما اراد الله كمال هذه النشأة الانسانية جمع لها بين يديه واعطاه جميع حقائق العالم وتجلى لها في الاسماء كلها . فحازت الصورة الالهية والصورة الكونية . . . فلما كان له [الانسان] هذا الاسم الجامع قابَلَ الحضرتين [الالهية والكونية] بذاته[٦] فعمت له الخلافة وتدبير العالم . . . » (ف ٢/ ٤٦٨) .

« الانسان الحيوان خليفة الانسان الكامل وهو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم ، والانسان الكامل هو الذي اضاف الى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت له الخلافة » (ف ٣/ ٤٣٧) .

ثانيا ـ ماهية الخلافة عن الله :

ان الخلافة عن الله بلغة ابن عربي هي ظهور الانسان الكامل [الذي استحقها بالشرطين المتقدمين] في العالم بالاسماء والصفات الالهية ـ وهو مقام قرب النوافل الذي يتحقق فيه العبد ان الحق سمعه وبصره وكل قواه (انظر « قرب نوافل ») .

يقول ابن عربي :

(١) « فالخليفة لا بد ان يظهر فيما استخلف عليه بصورة مستخلفه والا فليس بخليفة له فيهم ، فاعطاه : الامر والنهي وسماه بالخليفة » (ف ١/ ٢٦٣) .

« ان الانسان هو العين المقصودة لله من العالم ، وانه الخليفة حقا وانه محل ظهور الاسماء الالهية، وهو الجامع لحقائق العالم كله . . . » (ف ١/ ١٢٥) .

« فهو [الانسان] عبد الله ورب بالنسبة للعالم ولذلك جعله خليفة وابناءه خلفاء . . . » (نقش الفصوص ص ٢) .

(٢) « ولا يكون نائبا عنه تعالى حتى يكون من استخلفه واستنابه سمعه وبصره وجميع قواه ، ومتى لم يكن بهذه الصفة فما هو نائب ولا خليفة . . . »
(ف ٣/ ٢٨٠) .

« . . . قيل لابي يزيد حين خلع [الحق] عليه خلع النيابة . . . اخرج الى خلقي بصفتي فمن رآك رآني . . . » (ف ١/ ١٦٧) .

ثالثا ـ اشكال ظهور « الخلافة عن الله » في الانسان [ستة اشكال] .

ان للخلافة اشكالا في ظهورها في الانسان، هذه الاشكال هي بلمحة مميزة مضمون الخلافة .

وهي : الولاية ، النبوة ، الرسالة ، الامامة ، الامر ، الملك[٧] .

يقول ابن عربي :

« أن معنى الانسانية هو الخلافة عن الله[٨] ، وان الخلافة عن الله مرتبة تشمل : الولاية والنبوة والرسالة والامامة والامر والملك . فالكمال الانساني بكمال هذه المراتب وهو مركوز في الانسان بالقوة منذ آدم الى آخر مولود . . . »
(بلغة الغواص ق ٥٤) .

وسنتوقف قليلا عند كل شكل منها ، لبيان وجه اتحاده بالخلافة وتميزه عنها .

(أ) الولاية :

ان الخلافة عن الله تظهر في « الرسالة » ، وبعد انقطاعها تظهر في « الولاية »[٩] فالخليفة هو من الاولياء أُفرِدَ عنهم لمرتبة القطبية[١٠] والخلافة .

يقول ابن عربي :

« . . . الخليفة الحق الذي هو القطب القائم بوراثة النبوة[١١] . . . »
(بلغة الغواص ق ٦٠) .

« . . . مات رسول الله ﷺ وما نصَّ بخلافة عنه الى احد . ولا عينه لعلمه ان في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم

المشروع . . . » (فصوص ١/ ١٦٣) .

اما وجه اختلاف الخليفة عن الولي ، ان الاول عليه يقع التصرف فيما استخلف عليه [=مظهر ربوبية] مما يضطره الى الالتفات الى الخلق [=مقام فرق] .

يقول ابن عربي :

« . . . وكل نعت يرى فيهم فيه **رائحة ربوبية** فهو أدب الخلافة لا أدب الولاية . فالوليّ : ينصر ولا ينتصر ، والخليفة ينتصر وينصر، والزمان لا يخلو من منازع ، والولي لا يسامح[١٢] فان سامح فليس بولي . . . **والخليفة هو لله في وقت وللعالم في وقت** : فوقتا يرجّح جناب الحق غيرة،ووقتا يرجّح جناب العالم فيستغفر لهم مع ما وقع منهم مما يغار له الوليّ . . . **فالخليفة** تختلف عليه الأحوال ، والوليّ لا تختلف عليه الحال . فالولي لا يتهم اصلا والخليفة قد يتهم لاختلاف الحال عليه . . . » (ف ٤/ ٦٠) .

(ب) النبوة :

ان النبوة عند ابن عربي نبوتان : نبوة تشريع ،ونبوة عامة . الاولى تقترب من « الرسالة » من حيثية التشريع المنزل ،والثانية هي الولاية لانها لا تنقطع بانقطاع التشريع . [انظر « نبوة تشريع » « نبوة عامة »] .

الخلافة = الولاية اذن الخلافة = النبوة العامة
[انظر الفقرة السابقة]

الخلافة = الرسالة اذن الخلافة = نبوة التشريع
[انظر الفقرة التالية]

ويجب الا نستنتج ان النبوة العامة هي نبوة التشريع نظرا لانهما يساويان الخلافة،بل الاحرى ان ننبه الى ان الشيخ الاكبر نظر الى الخلافة نظرتين : خلافة عامة [نبوة عامة] وخلافة تشريع [نبوة تشريع][١٣] .

(ج) الرسالة :

ان الخلافة من عند الله هي الرسالة من ناحية ،وبانختامها تبقى « الخلافة عن خليفة من عند الله » ـ وهي من ناحية ثانية تتجاوز الرسالة في مضمونها السلبي [تبليغ]،الى مضمون حيّ يقتضي القتال بالسيف في سبيل حمايتها . فالخلافة : رسالة حية فعالة تحمل في كيانها حتمية فرضها .

يقول الشيخ الاكبر :

(١) «فرسل الله الذين هم خلفاؤه اطهر الناس محلا فهم المعصومون[١٤] . . . » (ف ٤/ ٢٧٩) .

« والرسل خلفاء الله في الأرض . . . » (كتاب التراجم ص ١٩) .

« . . . وما زالت التوقيعات الالهية[١٥] تنزل من الله على خلفائه . . . مدة اقامة ذلك الخليفة المنزل عليه وهو الرسول الى حين موته . . . فاذا مات واستخلف من شاء بوحي من الله له في ذلك أو ترك الأمر شورى بين اصحابه . . . الى ان يبعث الله من عنده رسولا فيقيم فيهم خليفة آخر الا اذا كان **خاتم الخلفاء**[١٦] ، فان الله يقيم نوابا عنه فيكونون **خلفاء الخليفة** من عند الله، لانهم في منزلة الرسل خلفاء من عند الله . . . » (ف ٤/ ٢٧) .

(٢) « وقوله « فوهب لي ربي حكما » [٢٦/ ٢١] يريد الخلافة : « وجعلني من المرسلين » [٢٦/ ٢١] يريد الرسالة : **فما كل رسول خليفة** . فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية . والرسول ليس كذلك : انما عليه بلاغ ما أرسل به : فان قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول . فكما انه ما كل نبي رسول ، كذلك ما كل رسول خليفة ـ أي ما اعطى الملك ولا التحكم فيه » (فصوص ١/ ٢٠٧) .

(د) الامامة :

الخلافة هي الامامة من حيث انها تقتضي تقدم الخليفة على كل ما استخلف عليه ،وظهوره بجميع صفات من استخلفه . ـ وهي تختلف عن الامامة من حيث ان مفهوم الاستخلاف نفسه يحمل في طياته عدم الاصالة . فالمستخلف مستعار في رتبة هي بالاصالة لغيره . اما الامام فقد يكون في امامته على وجه الاستحقاق والاصالة[١٧] .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . ان سبب المنازعة . . . امران : الاستخلاف الذي هو الامامة . والخلق على الصورة ، فلا بد للخليفة من ان **يظهر بكل صورة** يظهر بها من استخلفه ، فلا بد من احاطة الخليفة بجميع الاسماء والصفات الالهية التي

يطلبها العالم . . . فكل نائب في العالم،فله الظهور بجميع الاسماء . . . »
(ف ٤/ ٣) .

« ان الحق انزل نفسه في خلقه منزلتهم،وجعل مجلاه الاتمّ في الخليفة الامام ، ثم قال : كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته،فعمت الامامة جميع الخلق . . . ويتصرف [كل امام] بقدر ما ملكه الله من التصرف فيه . . . »
(ف ٣/ ٤٧٦) .

« . . . الخليفة وهو الرسول واولو الامر منا » (ف ٤/ ١٢٢) .

(٢) « . . . اني جاعل في الأرض خليفة » [٢/ ٣٠] . . . جعلناه خليفة ولم نذكره بالامامة،لان الخليفة يطلب بحكم هذا الاسم عليه من استخلفه فيعلم انه مقهور محكوم عليه ، فما سماه الا بما له فيه تذكرة لانه مفطور على النسيان والسهو والغفلة فيذكره اسم الخليفة بمن استخلفه،فلو جعله اماما . . . ربما اشتغل بامامته عمن جعله اماما . . . لان الامامة ليست لها قوة التذكير في الخلافة . فقال في الجماعة الكُمّل جعلكم « خلائف في الأرض » [٣٥/ ٣٩] فوقع هذا في مسموعهم فتصرفوا في العالم بحكم الخلافة » (ف ٣/ ٤١٠) .

(هـ) الامر :

الخلافة تقتضي الظهور بصفات المستخلف فيما استخلف عليه . اذن الخليفة يعطي التصرف في المستخلف عليه فيكون له وحده: الامر .

يقول الشيخ الاكبر :

« فاذا اعطى [الانسان] التحكم في العالم فهي الخلافة ، فان شاء تحكم وظهر كعبد القادر الجيلي ، وان شاء سلم وترك التصرف لربه . . . الا ان يقترن به أمر الهي كداوود عليه السلام . . . » (ف ٢/ ٣٠٨) .

(و) الملك :

الخلافة مرتبة تحوز الملك الظاهر والباطن . فاذا تقاصر الخليفة الحق اي «المستخلف من الله»عن الظهور بها في الخلق احتجب بشخص « خليفة الظاهر » وأمدّه بالحكم والتصرف .

يقول ابن عربي :

« قال ﷺ : الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا[١٨] . فانه لما ضعف الخليفة الحق[١٩] الذي هو القطب القائم بوراثة النبوة عن الظهور بها (انظر « ورث »)، احتجب بالملك[٢٠] الذي هو الخليفة ظاهرا ، واطلق عليه اسمه[٢١] لبقاء صلاح العالم به ، **والخليفة الذي هو القطب ناظرا اليه وقايم به ويمدّ له** بحسب قبوله واستعداده . . . » (بلغة الغواص ورقة ٦٠ - ٦١) .

« ومنهم [الاقطاب . انظر « قطب »] من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز **الخلافة الباطنة من جهة المقام** كابي بكر وعمر وعثمان وعلي . . . ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له في الظاهر كاحمد بن هارون الرشيد السبتي وكابي يزيد البسطامي،واكثر الاقطاب لاحكم لهم في الظاهر . . . » (ف ٢/ ٦) .

***

* **يستعمل ابن عربي لفظ خليفة بمقاصد مختلفة متباينة دون ان يشير الى تباينها او يوضح مقصده ،الا اننا نستطيع ان ننبه الى الأمور التالية :**

اولا ـ لفظ « خليفة » نكرة دون تعريف يقصد به اي انسان استخلف على شيء ،وهنا تتسع الخلافة وتضيق بالنسبة الى استحقاق الخليفة من الظهور بحقائق الحق والعالم . فكل انسان خليفة[٢٢] .

يقول الشيخ الاكبر :

« . . . اذا كان العبد نائبا وخليفة عن الحق او خليفة عن عبد مثله،فلا بد من ان يخلع عليه من استخلفه من صفاته ما تطلبه مرتبة الخلافة . . . والخلافة:صغرى وكبرى . فاكبرها التي لا اكبر منها : الامامة الكبرى على العالم ، واصغرها خلافته على نفسه ، وما بينهما : ينطلق عليها صغرى بالنسبة الى ما فوقها وهي بعينها كبرى بالنظر الى ما تحتها . . . » (ف ٣/ ٤٠٨) .

ثانياً ـ كلمة « خليفة » معرفة تؤدي الى احد امرين ،اما ان الخليفة هو الانسان الكامل ،القطب صاحب الوقت . وهنا يتعدد بتعدد الازمنة . واما انه الخليفة الواحد يظهر في كل زمان بصورة صاحب الوقت او القطب[٢٣] .

يقول ابن عربي :

« **فعلموا [الملائكة] . . . انه [آدم] خليفة عن الله في ارضه لا خليفة عن سلف . ثم ما زال يتلقاها كامل عن كامل** حتى انتهت الى السيد الاكبر المشهود له بالكمال محمد ﷺ . . . فكان . . . **اعظم خليفة واكبر امام . . .** »

(ف ٣/٤٠٠) .

« **فالانسان الكامل الظاهر بالصورة الالهية** لم يعطه الله هذا الكمال الا ليكون بدلا من الحق . ولهذا سماه خليفة(٢٤) ، وما بعده من امثاله خلفاء له فالاول وحده هو خليفة الحق ، وما ظهر عنه من امثاله في عالم الاجسام فهم خلفاء هذا الخليفة وبدل منه في كل امر يصح ان يكون له . . . » (ف ٣/ ٢٨٠) .

---

(١) انظر شرح الآية . انوار التنزيل البيضاوي ج ١ ص ٢٠ .

(٢) يستثمر ابن عربي كل لفظ تستأثر به فلسفته ، وها هو يقسم الخلافة : الى خلافة عن الله وخلافة عن الرسل بعد انقطاع الرسالة.وهذا التقسيم يذكرنا بموقفه من النبوة عامة ، فالنبوة يقسمها الى نبوة تشريع وهي كالخلافة عن الله ، ونبوة عامة تبقى بعد ختم نبوة التشريع وهي كالخلافة عن الرسل . انظر « نبوة التشريع » « نبوة عامة » .

(٣) يقول ابن عربي : « والانسان انقسم قسمين : قسم لم يقبل الكمال . . . **وقسم قَبلَ الكمال** فظهرت فيه لاستعداده الحضرة الالهية بكمالها وجميع اسمائها فاقام هذا القسم خليفة وكساه حلة الحيرة » (ف ٢/ ٣٠٧) .

(٤) لابن عربي نظرة خاصة في هبوط آدم الى الأرض عقب معصيته . يقول :

« . . . قال [الحق] له [آدم] : اهبط هبوط ولاية واستخلاف لا هبوط طرد ، فهو هبوط مكان لا هبوط رتبة .

هبوط مكان لا هبوط مكانة لتلقى به فوزا وملكا مخلدا

فأن ابليس قال له : هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ، فسمع ذلك الخطاب من ربه تعالى [انظر « خطاب الهي »] فكان صدقا لحسن ظنه بربه . . . وأورثه الاكل الخلد والملك الذي يبلى . . . » (ف ٢/ ١٤١) .

(٥) يميز ابن عربي بين استحقاق المرتبة واستحقاق الذات مثلا:العلم هو ذاتي لله ، ومرتبة للانسان ، وما يميز المرتبة انها قابلة للعزل والانسلاخ عن حاملها .

يقول : « ولهذا سماه خليفة ٢/ ٣٠ ، ٣٨/ ٢٦ وخلفاء ٧/ ٦٩ ، ٧٤ـ٢٧/ ٦٢ لانها توليه ونيابة

فيما هم فيها بحكم الاستحقاق اعني استحقاق الدوام لكن لهم استحقاق قبول النيابة والخلافة فهم في الرتبة مستعارون وهي لله ذاتية . . . » (ف ٤/ ١٣٥) .

(٦) اي ان الحق اعطى النشأة الانسانية من ناحية جميع حقائق العالم ومن ناحية ثانية تجلى لها باسمائه كلها . فصحت لها بذلك جمعية الصورتين الحقية والخلقية وكانت برزخا (انظر « برزخ ») له طاقة مقابلة الوجهين بذاته .

(٧) كثيرا ما يرتكب قارىء ابن عربي خطأ ظن كل شكل من هذه الاشكال الستة هو فقط مضمونها فيؤكد ان الخلافة هي الامامة ، او انها النبوة ولذلك ننبه الى أشكال ظهورها في الانسان فلا نحصرها في وجه دون آخر ، ولا نؤخذ بنص لابن عربي يشدد على احد الاشكال لنستخلص انه الوجه الاوحد .

(٨) يقول ابن عربي :

« ان اعلى المراتب الانسانية خلافة الله عز وجل ، واعلى مراتب خلافة الله عز وجل الرسالة ، واعلى مراتب الرسالة مرتبة اولى العزم من الرسل وهم الذي بعثوا بالسيف ، واعلى مراتبهم اجمعها دعوة وهي الرسالة المحمدية . . . » (بلغة الغواص ق ٤٩) .

(٩) انظر « ولاية »

(١٠) انظر « قطب »

(١١) ان القطب هو وارث للنبوة العامة ، لا نبوة التشريع . انظر « النبوة العامة » .

(١٢) هذا لا يعني بان الولي وضيع الاخلاق لا تدنو رحابة صدره من اعتاب العفو ، كلا ! ان الولي متسامح كريم الاخلاق يتغاضى عن حق نفسه ، ولكنه غيور فيما خص الحق تعالى اي انه لا يسامح في الحق .

(١٣) انظر فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٢٢٢-٢٢٣ (خلافة التشريع ـ الخلافة العامة وختميهما) ص ص ٣٠٦-٣٠٧ (الموضوع نفسه) .

(١٤) راجع « عصمة »

(١٥) انظر « توقيع الهي »

(١٦) ان خاتم الخلفاء هنا هو : خاتم الانبياء المرسلين .

(١٧) راجع « امام »

(١٨) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٢) .

(١٩) اي الخليفة الباطن صاحب العلامة .

(٢٠) في بدء عهد الخلافة ، في زمن ابي بكر وعمر . . . كان الخليفة الظاهر اي امير المؤمنين هو نفسه الخليفة الباطن اي القطب . ولكن بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين ضعف الخليفة الباطن عن الظهور بصورة خلافته ، فانقسمت الخلافة الى باطنة وظاهرة . الباطنة : مرتبة ولاية . والظاهرة : مرتبة سياسية . واتخذ الخليفة الباطن خليفة الظاهر حجابا يمده بالتصرف والحكم .

يراجع في هذا البحث : ـ امام
[الخليفة الباطن = الامام الباطن]
الخليفة الظاهر = الامام الظاهر]

(٢١) اي ان اسم الخليفة هو بالاصالة للخليفة الحق اي القطب لأنه المشار اليه في الآية : « اني جاعل في الأرض خليفة » [٢/ ٣٠] ولكن عند احتجابه بشخص الملك يعطيه اسمه فيدعى: « خليفة » .

(٢٢) راجع « انسان خليفة » في مقابل « انسان حيوان » .

(٢٣) انظر « انسان كامل » « قطب » « صاحب الوقت » .

(٢٤) يراجع بخصوص خليفة عند ابن عربي :
ـ الفتوحات ج ١ ص ٣٦ ، ص ٥٧ ،
ـ الفتوحات ج ٢ ص ٦٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٢٧ ، ٢٤٣ ، ٤٥٣ ، (حضرة الخلافة = الارض) .
ـ الفتوحات ج ٣ ص ٨٩ (الصورة والخلافة) ، ١٤٣ (هبوط آدم للخلافة) ص ١٦٤ (خلافة الانسان في الأرض فقط) ، ص ٢٦٨ (الخلافة والاسماء الالهية) ص ٣٣٠ (خلافة الله) ، ٣٨٢ (هبوط آدم للخلافة) ، ص ٣٩٩ ، ٤١٧ (الخلافة والنيابة) ، ٤٦٩ ، ٤٧٥ (الخلافة = الحكم + التصرف) ، ٥٠٣ (الخلافة ليست ارثا) ، ٥٠٥ (الخلافة = النيابة عن الحق) .
ـ الفتوحات ج ٤ ص ٢٦ ـ ٤٥ (الخلافة والصورة) ، ٤٨ (الخليفة ظاهر والذي استخلفه باطن) ، ٥٦ (الخلافة والصورة) ، ٨٠ ، ١٣٢ ، ١٤٦ ، ٢٦٨ ـ ٢٦٩ (الخليفة ـ حضرة الخلافة) ، ٢٧٨ ، ٣٣٠ (الخلافة ضيافة) ٤٤٧ .
ـ الفصوص المقدمة ص ١٣ ،
ـ الفصوص ج ١ ص ص ١٦١ ـ ١٦٢ [خلافة حكم (داود) ـ خلافة استخلاف (آدم)] ص ١٦٣ (خليفة الله ـ خليفة رسول الله) ـ ص ص ١٦٤ ـ ١٦٥ (الخلافة الظاهرة والخلافة المعنوية) .
ـ الفصوص ج ٢ ص ٣٩ ، ٢٠٨ ، ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، ٣٠٦ ـ ٣٠٧ (الخليفة الحقيقي)
ـ بلغة الغواص ق ٦٥ ، ق ق ١٢٥ ـ ١٢٦ (سر الخلافة هو الكون)
ـ كتاب التجليات ص ٣٠ (التوحيد يجمع والخلافة تفرق)
ـ كتاب الاسرا ص ص ٥ ـ ٦ ، ص ص ٦٨ ـ ٦٩ ،
ـ روح القدس ص ١٣١ (الأرض = حضرة الخلافة ومنزل الخليفة) .

٢٤٠ ـ المتَخَلِّل

المتخلِّل = **الباطن**

انظر « **الباطن** » و« **ابراهيم** »

٢٤١ ـ المتُخَلَّل

المتخلَّل = **الظاهر**

انظر « **ظاهر** » و« **ابراهيم** »

٢٤٢ ـ الخِلافة الباطِنة

انظر « خلافة » المعنى الثاني : ثالثا الفقرة « و » .

٢٤٣ ـ الخِلافة الصِّغرى

انظر خلافة المعنى « الثالث » الفقرة (١)

٢٤٤ ـ الخِلافَة الظاهِرة

انظر **خلافة المعنى « الثاني » ثالثا ، الفقرة « و »**

٢٤٥ ـ الخلافَة الكُبْرى

انظر **خلافة المعنى « الثالث » الفقرة (١)**

٢٤٦ ـ خلافة من عند الله

الخلافة من عند الله هي « الرسالة ».

انظر « خلافة » : المعنى « الثاني » الفقـرة ج .

٢٤٧ ـ خليفة الملك القاهر

يقول ابن عربي :

« فيا منظور الناظر . . يا من **بظهوره** بَطَشَ الملك القادر ، ويا ولي الله . . .

ويا خليفة الملك القاهر . . . » (بلغة ق ٦٤) .

يلاحظ من النص ان المقصود بالخطاب هو المهدي ، فهو الذي « يظهـر » ، ويملأ بظهوره الأرض عدلاً بعـدما ملئت جـوراً . امـا كونـه : خليفـة الملك القاهر فذلك لان: « المهدي والسيف اخوان » (ف ٣/ ٣٢٩) .

انظر « مهدي »

٢٤٨ ـ الخَلق

في اللغة :

« الخاء واللام والقاف اصلان : احدهما : تقدير الشيء ، والآخر : مَلاَسة الشيء . فاما الأول فقولهم : خَلَقْت الأديم للسِّقاء ، اذا قَدَّرْتَه . . . ومـن ذلك الخُلُق وهي السجيَّة لان صاحبه قد قُدِّر عليه . . . وفلان خليقٌ بكذا . . . اي هو ممن يقدّر فيه ذلك . . . ومن الباب رجل مختلـق : تام الخَلْـق . والخَلْـق : خَلْـق الكذب ، وهو اختلاقه واختراعه وتقديره في النفس . قال الله تعالى : « وتخلقون افكا » . [٢٩/ ١٧] .

واما الاصل الثاني فصخرة خلقـاء اي مَلْسَـاء . . . اخلَوْلَقَ السحـاب : استوى . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « خلق ») .

في القرآن :

(أ) الخلق في القرآن فعل في الاصل للحق بل مرتبط بالالوهية وقد يضاف الى الانسان[1] ويحتفظ الحق باسم التفضيل « أحسن » .

« قل ارأيتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا من الأرض » [٤٦/ ٤] .

« ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » [٢٢/ ٧٣] .

« أفمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون » [١٦/ ١٧] .

« ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين » [٢٣/١٤] .

(ب) الخلق فعل ينسحب على كل ما سوى الله ، فالله : الخالق ، وكل ما عداه يشمله فعل خلقه (ومن هنا اطلاق لفظ الخلق على المخلوق) .

« اني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء »[٦/ ١٠١] .

« وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر » [٢١/ ٣٣] .

« الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملا » [٦٧/٢] .

(ج) ورد في القرآن افعال كالتسوية والتصوير والتقدير تشابه الخلق ـ وكل هذه الافعال تشعر باثنينية الخالق والمخلوق .

« وخلق كل شيء فقدره تقديرا » [٢٥/ ٢] .

« خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم » [٦٤/٣] .

« سبح اسم ربك الاعلى . الذي خلق فسوّى » [٨٧/ ٢] .

« وهو الله الخالق البارىء المصور له الاسماء الحسنى » [٥٩/ ٢٤] .

(د) ورد « الخلق » في مقابل « الامر » اي ان الله له ان يباشر الخلق،وله ان يأمر به بلفظ «كن»،فيحوز بذلك فعل الخلق بوجهيه .

« الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » [٧/ ٥٤] .

والجدير بالذكر ان القرآن لم يلق ضوءاً كافيا يهتدي به لتقرير هل كان الخلق عن عدم حقيقي .

عند ابن عربي :

ابرز ملامح الخلق عند حكيم مرسيه نلخصها في النقاط التالية :

١ ـ ان الخلق ليس من العدم (création exnihilo =) بل من وجود علمـي الى وجود عيني . « الله خالق » : في فلسفة ابن عربي تعني ان الله يظهر او يخرج الاعيان الثابتة الى الوجود الظاهر المحسوس الخارجـي . وهـذا لله وحـده فليس في طاقة مخلوق ان تتعلق ارادته باظهار الاعيان الثابتة (انظر « عين ثابتة ») .

٢ ـ ان الخلق لم يحدث في زمن معين بل هو دائم مع الانفاس . فالحق لا يزال دائما ابدا خالقا والعالم لا يزال دائما ابدا فانيا (انظر « خلق جديد ») .

٣ ـ ان فعل الخلق لا يستدعي اثنينية الخالق والمخلوق . ومن هنا استبدل ابـن عربي بلفظ « خلق » عبارات وتمثيلات حاول ان يشرح فيها تلك العلاقة بين وجهي الحقيقة الواحدة . فنراه احيانا يلجأ الى النور والظلال ، الى الصور والمرايا الى الظاهر والمظاهـر .

كل ذلك ليسكب تلك الاثنينية المشهـودة في الحس والمتوهمـة[١] في وحـدة ايمانية او شهودية كشفية .

فالخلق هو : تجلي الحق في صور العالم . فهو الظاهر في كل مظهـر (انظـر « تجلي ») .

٤ ـ نظر ابن عربي الى لفظ الخلق من وجوه اربعة :

١ ـ الخلق = خلق ايجاد . وهو تعلق الارادة باظهار عين المراد اظهاره .

٢ ـ الخلق = خلق تقدير . وهو تعيين الوقت لاظهار عين الممكن .

٣ ـ الخلق = فعل الخلق .

٤ ـ الخلق = اسم . بمعنى المخلوق . وهو احد وجهي الحقيقة الواحدة : حق خلق ، وهو يمثل كل صفات الانفعال والتأثر والفقر والمعلولية في مقابل كل صفات الفعل والتأثير والغنى والعلية (حق) ، انظر [« اسم الهي » المعنـى « الرابع »] كما ان كل مخلوق له بعد واحد هو بعد الخلق اي المخلوق ما عدا الانسان فانه يتميز ببعدين : خلق وحق فهو خلق حق .

يقول ابن عربي :

(١)« وقال [تعالى] « فتبارك الله احسن الخالقين » [١٤/٢٣] فذكر ان ثمة خالقين الله احسنهم خلقا ، فانه تعالى يخلق ما يخلق عن شهود.والخالق من العباد لا يخلق الا عن تصور ، يتصور من اعيان موجودة يريد ان يخلق مثلها او يبدع مثلها ، وخلق الحق ليس كذلك فانه يبدع او يخلق المخلوق على ما هو ذلك المخلوق عليه في نفسه وعينه،فما يكسوه الا حلة الوجود بتعلق يسمى الايجاد . فمن اوقفه الله كشفا على اعيان ما شاء من الممكنات فليس في قوته ايجادها . اي ليس بيده خلعة الوجود التي تلبسها تلك العين الثابتة الممكنة[٣]، اعني بالمباشرة **ولكن له الهمة**[٤] : **وهي ارادة وجودها لا ارادة ايجادها منه لانه يعلم ان ذلك محال في حقه..** فاذا علق همته بوجودها يتعلق الحق القول بالتكوين[٥] . . . » (ف ٤/٨٦) .

(٢) « قال تعالى : فماذا بعد الحق الا الضلال وليس الا الخلق ، والضلال الحيرة [انظر حيرة] وبالخلق ظهر حكم الضلال . . . وما سمي [الخلق] **خلقا الا بما يخلق منه** ، فالخلق جديد ، **وفيه حقيقة اختلاق** لانك تنظر اليه من وجه فتقول هو حق،وتنظر اليه من وجه فتقول هو خلق،وهو في نفسه لا حق ولا غير حق.**فاطلاق الحق عليه والخلق كأنه اختلاق**،فغلب عليه هذا الحكم فسمي خلقاً،وانفرد الحق باسم الحق . . . » (ف ٤/ ٢٧٩) .

« وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى **فهو حق مشهود في خلق متوهم** . فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين واهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود [انظر شرح المقطع في الجزء الثاني من الفصوص] . . . » (فصوص ١/١٠٨) .

« فكل من في الوجود حق   وكل من في الشهود خلق »
(ف ٣/ ٣٠٦)

(٣)

(أ) « والخلق قد يكون بمعنى الايجاد ويكون بمعنى التقدير[٦] . كما انه قد يكون بمعنى الفعل . . . ويكون بمعنى المخلوق [اسم] . . . » (ف ١/ ١٧١) .

« فان الخلق[٧] يريد به المخلوق في موضع مثل قوله « هذا خلق الله » [١١/٣١] ، ويريد به الفعل في موضع مثل قوله : « ما اشهدتم خلق السموات والأرض » [٥١/١٨] . . . » (ف ٤/ ٢٨٩) .

(ب) « فكل ما سوى الانسان : خلق ، الا الانسان فانه خلق وحق . . . »

(ف ٢/ ٣٩٦) .

« . . . غابت انسانيته في ربه فتكونت عنه الاشياء ، ولا تتكون الا عن الله . وغابت الربوبية في انسانيته فالتذ بالاشياء وتنعم واكل . . . فهو: خلق حق . . . » (ف ٢/ ٤٤١) .

---

(١) للسلب او الانكار غالبا .

(٢) ان الخلق متوهم عند ابن عربي . بل يذهب الى ابعد من ذلك الى اثبات ان الخلق مشتق من الاختلاق كما سيرد في النصوص .

(٣) انظر « عين ثابتة » .

(٤) انظر « همة »

(٥) اي ان في طاقة الانسان مشاهدة الاعيان الممكنة في حال ثبوتها بالكشف عن عالم الثبوت ، وله ان تتعلق ارادته بظهورها في عالمنا المحسوس ، ولكن ليس في طاقته اظهارها ، بل الله تعالى ـ عند ارادة هذا الانسان لوجودها ـ يوجدها . ونلاحظ انه مهما كان دور الانسان سلبيا في فعل الخلق يظل سببا في اظهار عين الممكن من حيث تعلق همته بوجوده .

(٦) انظر فيما يتعلق بخلق الايجاد وخلق التقدير :

ـ الفتوحات ج ٤ ص ص ٢١٠ ـ ٢١١ (الامر الالهي بالتكوين بين خلقين : خلق تقدير وخلق ايجاد) .

(٧) يراجع بشأن خلق عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (تخلق) ، ٢٤٦ (تخلق)

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٤

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٦٣ (الحق والخلق) ، ٩٠ (نسبُ تعالى الخلق لعبده) ، ٩٤ (تخلق) ص ١٠٨ (الخلق والتصوير) ، ١٥٠ (الخلق وفق بين الحق والطبيعة) ، ٢١٠ ـ ٢١٤ (الخالق البارىء المصور) ، ٣٥٨ (تخلق) .

ـ الفصوص ج ١ ص ٨٨ (الخلق بالوهم ـ الخلق بالهمة) ، ١٣٦ (تخلق) ،

ـ الفصوص ج ٢ انظر فهرس الاصطلاحات مادة خلق .

ـ رسالة روح القدس ص ١٢٨ (خلق الله الاسباب والمسببات) ، ص ١٤١ (ابراز المعدوم) ،

كما يراجع :
- اصطلاحات الصوفية : عز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسي ق ٨٢ ب
- التوجه الاولى . القونوي ق ١٠ (حق خلق) .
-Islam. Jean During. P. P. 202- 205 (Le sens de la création selon Ibn Arabi)
- Aperçu sur l'ésotèrisme islamique et le Toaïsme par René Guénon éd. Gallimard P. P. 88- 101 (création et manifestation).

٢٤٩ - خلق تقدير - خلق ايجاد

انظر خلق المعنى (٤) .

٢٥٠ - خلق حق

الخلق الحق هو الانسان .
انظر خلق المعنى (٤) الخلق كاسم بمعنى : مخلوق .

٢٥١ - خلق جديد[1]

ان تصور الشيخ الاكبر للعالم ،تصور حيٌ حركي يضاهي التصورات العلمية الحديثة بعد استكشاف الذرة وحركتها الدائمة . فالعالم يفنى ويخلق في كل لحظة خلقاً أزلياً ابدياً . اما المقدمات التي الزمت ابن عربي بهذه النتيجة فهي :

اولاً - ان لكل ظهور في العالم اصلاً الهياً : والاصل الالهي القائل :«كل يوم هو في شأن»[٥٥/ ٢٩] يستدعي التغير والتبدل والتحول المستمر في صور الكائنات . كما ان الاصل الالهي الثاني: الوسع الالهي . يقتضي ان لا يتكرر تجل اصلا . فكل تحول يحدث نتيجة الاصل الاول يؤدي الى « مثل » نتيجة الاصل الثاني .

وثمة اصل ثالث الهي يقول : ان الله خالق على الدوام . وهذا يستدعي

مضافا الى الاصلين السابقين : دوام ،تحول صور الكائنات الى امثالها .

ثانياً ـ اما من ناحية الممكنات فقد ساعدت صفاتها الخاصة على تحقق الاصول الثلاثة المتقدمة وتتلخص هذه الصفات .

(أ) ان الممكنات او الاعيان الثابتة هي ثابتة لا تزال في العدم ما شمّت رائحة الوجود[٢] . ودوام ظهورها في الحس يقتضي دوام ايجادها في كل لحظة لانها فانية معدومة دائما .

(ب) ان الممكنات لها الافتقار الذاتي ،فلو استمرت زمنين لا تصفت بالغنى عن الخالق ،وذلك ينافي التفرقة التي شدد عليها ابن عربي بين الصفات الذاتية للحق وللخلق ،فالخلق له دوام الافتقار الى الايجاد والظهور .

ثالثاً ـ ان التفرقة بين الحق والخلق هي تفرقة اعتبارية محضة ، فالوجود واحد هو الحق الذي يتجلى في كل لحظة فيما لا يحصى عدده من الصور .

اذن :

ان الخلق في تغير دائم مستمر او هو على الدوام في خلق جديد ، بمعنى ان التجلي الالهي الدائم لم يزل ولا يزال ،ظاهرا في كل آن في صور الكائنات . وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر ابدا ،فالمخلوقات في كل لحظة تفنى اي تذهب صورتها لتظهر مثليتها في اللحظة التالية ،ويجب الا نقول بوجود فاصل او انفصال زمني . بل زمان ذهاب الصورة هو عين زمان وجودها الجديد . وهذا الخلق الجديد يلتبس على غالبية المخلوقات فيظنون المثل الظاهر في اللحظة الثانية هو عين الاول . ولا يخلص من هذا اللبس الا اهل الكشف .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . ان في العالم الحسي والكون الثابت استحالات مع الانفاس،لكن لا تدركها الابصار ولا الحواس الا في الكلام خاصة وفي الحركات . . . واصل ذلك كله اعني اصل التغير من صورة الى مثلها او خلافها ، لتغير الاصل الذي يمده **وهو التحول الالهي في الصور** . . . وهو قوله تعالى : « كل يوم هو في شأن » [٥٥/٢٩] . . . فلما كان الله كل يوم هو في شأن **كان تقليب العالم الذي هو صورة هذا القالب من حال الى حال مع الانفاس** ، فلا يثبت العالم قط على حال واحدة **زمانا فردا** لأن الله خلاّق على الدوام ، ولو بقي العالم على

حال واحدة زمانين لا تصف بالغنى عن الله ، ولكن الناس في لبس من خلق جديد . . . » (ف ٣/ ١٩٨ ـ ١٩٩) .

« . . . ان جوهر العالم في الاصل واحد لا يتغير عن حقيقته، وان كل صورة تظهر فيه فهي عارضة تستحيل في نفس الامر في كل زمان فرد، والحق يوجد الامثال على الدوام لانه الخالق على الدوام والممكنات في حال عدمها مهيأة لقبول الوجود . . . » (ف ٣/ ٤٥٢) .

« فهو [الحق] خلّاق على الدوام . والعالم مفتقر اليه تعالى على الدوام افتقارا ذاتيا . . . » (ف ٢/ ٢٠٨) .

« واعلم انه ليس في العالم سكون البتة ، وانما هو متقلب ابدا دائما من حال الى حال دنيا وآخرة ظاهرا وباطنا . . . » (ف ٣/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤) .

« . . . فالمخلوق لا يوجد ابدا[٣] . . . » (ف ٢/ ١١٣) .

(٢) « تجديد الخلق مع الانفاس : زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة» (فصوص ١/ ١٥٦) .

«كل وقت فانت خلق جديد ولهذا لك الفنا والنشور»
(ف ٤/ ٨)

(٣) « . . . ان الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ، ويرون [اهل الكشف] ايضا شهودا ان كل تجل يعطي خلقاً جديداً[٤] ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عن التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر » (الفصوص ١/ ١٢٦) .
« فيحدث نشأة الانسان مع الانفاس ولا يشعر ، وهو قوله تعالى : « وننشئكم فيما لا تعلمون » [٥٦/ ٦١] يعني مع الانفاس ، وفي كل نفس له فينا انشاء جديد بنشأة جديدة ومن لا علم له بهذا فهو في لبس خلق جديد » [٥٠/ ١٥] » ، [ف ٢/ ٤٦] .

« والتجدد مع الانفاس في الأكوان معقول . . . » (ف ٣/ ٤٠٤) .

---

(١) لقد اعتبر دارسو ابن عربي عبارة « خلق جديد » من الكلمات الرئيسة (Termes- Clefs)

في فلسمته التصوفية فافاضوا في تأمل جوانبها واستقصوا مصادرها . ولذلك نكتفي بان نرجع القارىء الى اهم ما كُتبوه ، متجاوزين به مقارنات تدخل في صميم نظريات ابن عربي لا مصطلحاته . فليراجع : ـ عفيفي : « من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية » مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣ ص ص ٣٩ ـ ٤٠ ـ حيث يبين الاصول الفكرية لنظرية ابن عربي في الخلق الجديد المستمدة من مذهب الاشاعرة في الجواهر والاعراض التي لا تبقى زمانين .

ـ عفيفي . فصوص الحكم ج ٢ ، فهرس المصطلحات الفنية مادة « خلق جديد »

ـ التفتازاني . مدخل الى التصوف الاسلامي ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ ،

ـ سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ص ص ١٤٦ ـ ١٤٨ . وننقل منه هذا المقطع :

« انه [العالم] يفنى في كل لحظة ، فيخلق من جديد في اللحظة التالية ، دون انفصال زمني بين الحالتين . فهو يعود الى الذات الالهية في كل لحظة من لحظات التقلص ، ويعود الى الظهور والتجلي في حالة التمدد . فالكون اذا تجلٍ للذات الالهية التي تتجدد في كل لحظة دون ان « تتكرر » في جوهرها . . . هذا ، كما ان استمراره « الافقي » الظاهر ، يخترقه « السبب العمودي » الذي يدمج كل لحظة من الوجود بمبدئها المتعالي . . . »

ـ هنري كوربان L'imagination créatrice ص ص ١٤٩ ـ ١٥٤ حيث يفيض في شرح اوجه الشبه بين نظرية الاشاعرة في الجواهر والاعراض ومذهب ابن عربي في الخلق الجديد . كما يربط بالخلق الجديد مصطلحات كالنفس الرحماني ، السببية ، الاعيان الثابتة ، الفناء ، البقاء ، القيامة .

- Islam. Jean During P. P. 208- 209 (Le renouvellement continu de la création)

كما ان عبارة « خلق جديد » هي قرآنية تتشوف اما بشرا آخرين ، او خلق البعث . « ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » [٣٥/ ١٦] .

« وقالوا أئذا كنا عظاما ورفاتا انا لمبعوثون خلقا جديدا » [١٧/ ٤٩] .

على ان الاية التي اورقت في برد ظلالها فلسفة ابن عربي بالخلق الجديد هي :

« بل هم في لبس من خلق جديد » [٥٠/ ١٥] .

(٢) انظر « عين ثابتة » .

(٣) المخلوق لا يوجد ابدا لانه ينزع بشكل تلقائي الى البقاء في اصله وهو العدم، فكل ما اوجده الحق غلب عليه اصله اي فَنِيَ ، ليوجده الحق وهكذا . . .

(٤) يراجع بشأن « خلق جديد » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ١ ص ٧٩ ، ١١٨ ، ١٦٢ (الانتقال مع الانفاس الى الامثال) ، ١٨٨ (الله خلاق على الدوام) .

- الفتوحات ج ٢ ص ١٤٢ (التوبة والخلق الجديد) ، ص ٢٠٥ (نفي الاعادة للوسع الالهي)

- الفتوحات ج ٣ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ (الاستحالة بتجديد الامثال) ، ٢٨٨ ، ٣٤٨ (الخلق مع الانفاس يتجدد) ، ٤٠٧ .

- الفتوحات ج ٤ ص ١٤٦ (جمال جديد - خلق جديد) ، ٣٢٠

- الفصوص ج ١ ص ١٢٥ (الخلق الجديد - مناقشة ابن عربي نظرية الاشاعرة والحسبانية) . ص ١٥٥ (شرح انتقال عرش بلقيس في ضوء الخلق الجديد) ، ١٥٧ (تجديد الخلق بالامثال) .

- كتاب المسائل ص ٢٣ ،

- ترجمان الاشواق ص ٨٦ ،

- رسالة لا يعول عليه ص ١٤ ،

- رسالة المقنع في ايضاح السهل الممتنع مخطوط الظاهرية رقم ٥٥٧٠ ورقة ١٤٣ أ (قلب الاعيان) .

٢٥٢ - الخلق مع الأنفاس

الخلق مع الانفاس هو الخلق الجديد .

انظر « **خلق جديد** »

٢٥٣ - التخلي

في اللغة :

« الخاء واللام والحرف المعتل اصل واحد يدل على تعري الشيء من الشي . يقال هو خِلْوٌ من كذا ، اذا كان عِرْواً منه . وخلت الدار وغيرها تخلو . . . والمكان الخلاء : الذي لا شيء به . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « خلو ») .

في القرآن :

نلخص ورود الاصل « خلو » في القرآن بالنقطتين التاليتين :

(أ) خلا وخلت وخالية بمعنى مضى ومضت وماضية .

« اتعدانني ان اخرج وقد خلت القرون من قبلي » [٤٦/ ١٧]

« كلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية » [٦٩/ ٢٤] .

(ب) **خلا ،خلوا : بمعنى انفرد وانفردوا .**

« واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم » [٢/ ٧٦] .

« واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ » [٣/ ١١٩] .

- كما **انه لم ترد في القرآن آية تشير لفظا[١] الى الخلوة المعتمدة عند الصوفية .**

عند ابن عربي :

* **التخلي هو اختيار الخلوة[٢] لما فيها من تهيئة المحل للتجليات بقطع علائق الاكوان - وللخلوة شروط تنظر الى : حال طالبها ، ومكانها ، ومقدماتها من عزلة ومجاهدة ،دون تحديد زمنها - وهي تنتفي بحصول المراد منها (تهيئة المحل وقطع العلائق) . يقول ابن عربي :**

(١) « الحمد لله الذي ألهم الصفوة من عباده اتخاذ الخلوات . . . ونصبها مثالا لاحديته من اكثر الوجوه والجهات . . . »(كتاب الخلوة . ورقة ١٤٩) .

« فالخلوة والاعتزال كل ذلك **لتهيء المحل بقطع العلائق** »
(وسائل السائل ص ٣٧) .

« ما من نبي الا **واستعد وخلي** مع ربه . . . » (كتاب الخلوة . ورقة ١٥٤) .

(٢) « ومن شرط . . . الخلوة . . . ان قدرت ان لا تعرّف احدا انك في خلوة اصلا » (كتاب الخلوة . ورقة ١٦١) .

« صفة البيت المخصوص . . . ان يكون ارتفاعه قدر قامتك وطوله قدر سجودك وعرضه قدر جلستك[٣]،ولا يكون فيه ثقب ولا كوة اصلا،ولا يدخل عليك ضوء رأسا ، ويكون بعيدا من اصوات الناس ويكون بابه قصيرا وثيقا في غلقه.وليكن في دار معمورة فيها ناس وان يمكن ان يبيت احد بقرب باب الخلوة فهو احسن » (كتاب « الخلوة » . ورقة ١٦١) .

« . . . توجب المجاهدة والرياضة في العزلة قبل الخلوة حتى تصير ذلك طبعاً وعادة، ولا تحس النفس به كما لا تحس بالعادات فتدخل الخلوة عقيب ذلك، مستريحا نشيطا طيب النفس فارغا من المجاهـدة خالي المحـل من المكابـدة مهيّـاً مفرّغاً للذكر المذكور . . . » (كتاب الخلوة . ورقة ١٦٠) .

« ولا اجعـل للخلـوة حداً زمـانياً معلومـاً . . . الا الخلـوة الصمدانية[٤] . . . فان الامزجة تختلف وفراغ قلوب الخلق من الاكوان ليس على مرتبة واحدة . . . فقد يفتح لواحد في يومين عـين ما يفتـح لآخـر في شهرين ولآخر في سنتين ولا يفتح لآخر ابدا . . . فالحد الزماني في الخلوة لا يتصور . . . » (كتاب الخلوة . ق ق ١٥٢ ـ ١٥٣) .

(٣) « قد تحصل الخلوة في الجمع[٥] لكن لمن قواه لا تفتر ولا تفرق[٦]».
(شجون المشجون . ورقة ١٨ ب) .

« متى حصل له [صاحب الخلوة] ذلك [اي تهيئة المحـل بقطـع العلائـق] استغنى عن الخلوة وصارت خلوته وجلوته[٧] كما انشد قائلهم :

« يا مؤنسي بالليل ان هجع الورى ومحدّثـي من بينهـم بنهار »
(وسائل السائـل ص ٣٧)

***

*** ينقل ابن عربي التخلي والخلوة من موقفهما العملي ،المرتكز الى الممارسة المشحونة همة[٨] التواقة للوصول الى قطع العلائق والتهيؤ لتجلي الخالق ،الى موقف نظري علمي عقائدي فهو من ناحية ينفي امكـان تحقـق الخلـوة في الوجود لانه ما من مكان يمكن ان يختلي فيه الانسان عن كل حيّ اذ لا مفر من وجود الصور حوله وكلها وجود وحياة . . . اذن لم يبق بعد استحالة الخلوة الا ممارستها في الجلوة ،اي بين الخلائق والكائنات ممارسة ذاتية علمية .**
ونورد الآن نصوصه على ان نشرح ما يغمض منها ،يقول :

(١) « لا خلوة في الوجود لانه لا بد من شاهد ومشهود . . . لا بد لك من مكان تعمره **فهو [المكان] يبصرك [لانه حي انظر « حياة »]** وان كنت لا تبصره . . . »
(فتوحات ٤/ ٣٤٠) .

« واما اهل السلوك . . . فآثروا الخلـوة لينفـردوا بالحـق لما حجبتهـم الكثـرة

المشهودة في الوجود عن الله ، جنحوا الى التخلي . وهذا مما يدلك على انهم ما تركوا الاشياء من حيث صورها فانه لا يتمكن لهم ذلك، فانهم في خلوتهم **لا بد من ان يشاهدوا صور ما تخلو فيه** من جدار وباب وسقف . . . فالصور لا يتمكن له التخلي عنها فلم يبق الا مما يطرأ من هذه الصور من الكلام المفهوم[9] . . . فمن رزق الفهم من الله **استوت عنده الخلوة والجلوة** ، بل ربما كانت الجلوة اتمّ في حقه واعظم فائدة » (فتوحات ٢/ ٤٨٤ ـ ٤٨٥) .

(٢) « وعندنا [**التخلي عند ابن عربي**] : **التخلي عن الوجود المستفاد لانه في الاعتقاد** ، ليس الا وجود الحق والموصوف باستفادة الوجود [= المخلوقات ، نحن] **هو على اصله ما انتقل من امكانه** . فحكمه باق وعينه ثابتة[10] . **والحق شاهد ومشهود** . . . وهو ما استفاد الوجود بل **هو الموجود** . . . [والممكن قبلَ] التكوين ، وما هو عندنا قبوله للتكوين كما هو عندك ، وانما قبوله للتكوين : ان يكون **مظهرا للحق** . فهذا معنى قوله : « فيكون » [١١٧/٢] ، لا انه استفاد وجودا ، وانما استفاد حكم المظهرية . . . فلما علمنا ان ثم في الاعيان الممكنات من هو بهذه المثابة من الجهل بالامر ، تعين علينا مع كوننا على حالنا في العدم مع ثبوتنا ان نعلّم من لا يعلم ، انه **ما استفاد وجودا بكونه مظهرا** ، **فتخلى عن هذا الاعتقاد لا عن الوجود المستفاد لانه ليس ثمّ** . . . » (فتوحات ٢/ ٤٨٤) .

وهكذا ينتقل التخلي[11] من مفهوم عملي الى موقف عقائدي علمي . فالتخلي هو اعتقادنا اننا لا نشارك الله الوجود ، فنحن لسنا سوى مظاهر . وهذا ليس سلبية يُفقد التخلي ممارسته العملية بل الواقع انه العلم الذي يشكل قمة العمل ، لان الانسان عندنا يتخلى عن الاعتقاد بوجوده ويصنّفه مع المظاهر يتخلى في اللحظة نفسها عن كل ادعاء ، بمقدرة او فعل وكل ميل لتصرف ذاتي ويتخلى عن كل شيء ، الى الله . انه قمة التخلي : ان يتخلى عن كل فعل لوجوده باضافته الى الله ، الفاعل الحقيقي في كل فعل .

---

(١) هناك آيات استند الصوفية الى معناها في اثبات الخلوة :

« وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر » [١٤٢/٧] .

« فلما اعتزلهم ، وما يعبدون من دون الله وهبنا له اسحق ويعقوب وكلا جعلنا نبياً » [٤٩/١٩] .

(٢) بخصوص « خلوة » قبل ابن عربي فليراجع :

- Exégèse coranique ص ٣٠٣
- الرسالة القشيرية ص ٥٠ - ٥٢ ،
- نشأة التصوف الاسلامي . د . ابراهيم بسيوني ص ص ١٥٧ - ١٦٣ (الخلوة والذكر) .
- فوائح الجمال . نجم الدين الكبرى ، فهرس الاصطلاحات الفنية . مادة خلوة .
- طبقات الاولياء . ابن الملقن فهرس الاصطلاحات الفنية . مادة خلوة .
- طبقات الصوفية . السلمي . فهرس الاصطلاحات الفنية مادة خلوة .
- المدرسة الشاذلية الحديثة . عبد الحليم محمود . ص ١٣٢ ،
- Le soufisme A. J. Arberry éd. Bacconnière P. 87 (solitude et retraite)

(٣) ان هذا الوصف الذي اورده ابن عربي لا يصح على منزل اصلا ، لم يبق الا انه يريد ان مكان الخلوة وبيتها هما جسد الانسان نفسه ، وانه ليس للانسان الا ان يختلي في جسده . . . وقد قال ابن عربي في شجون المشجون ورقة ١٨ ب . « ليس في هذه الدار موضع خلوة فاتخذه في نفسك » .

(٤) « الخلوة الصمدانية : ايامها ثلاثون يوما لا نوم فيها البتة بليل ولا فطر فيها بنهار، وان اتفق ان يكون في رمضان فهو اولى . . . » (كتاب الخلوة ورقة ١٦٢) .

(٥) الجمع هنا ليس حال الجمع الذي بحثناه في هذا المعجم، ولكن المقصود به : جمع من الناس .

(٦) انظر « فرق » لان كلمة تفترق هنا اشارة الى حال « الفرق » .

(٧) « الجَلْوَة : خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهية اذ عين العبد واعضاؤه مَمْحُوَّةٌ عن انانية والاعضاء مضافة الى حق بلا عبد كقوله تعالى : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى [٨/١٧] . . . » (تعريفات الجرجاني . مادة « جلوة »).

كما يراجع الفتوحات ج ٣ ص ٤٩١ (الخلوة والجلوة) .

(٨) انظر « همة »

(٩) ان العارف العالم المتحقق ينظر الى كل كلام من المخلوقات على انه خطاب الهي . (راجع « خطاب الهي ») . لذلك الجلوة اتم من الخلوة في حقه واكثر علما .

(١٠) يراجع « ثبوت » .

(١١) يراجع بشأن « تخلي » و« خلوة » عند ابن عربي :

- كتاب الخلوة . ورقة ١٥٤ (الصفات التي ينبغي ان يكون عليها صاحب الخلوة والا يكتفي بالعزلة) .
- كتاب الخلوة ورقة ١٥٧ (يقدم قبل دخول الخلوة-العزلة والصمت وتقليل الطعام وترك الماء جملة) .
- كتاب الخلوة ق ق ١٦٢ - ١٦٣ (خلوة الهدهد - الخلوة الصمدانية - خلوة القرين) .

- كتاب صفة جلوس المرتاض والخلوة . ابن عربي . مخطوط الظاهرية - رقم ١٢٣ (ق ق ٦٩ ب - ٧٠ب) .

- فتوحات ٣ ص ٤٩١ (الخلوة والجلوة) .

٢٥٤ - خَلوَة

انظر « تخلي »

٢٥٥ - الاختيَار

في اللغة :

« الخاء والياء والراء اصله العطف والميل ، ثمّ يحمل عليه . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « خير ») .

ولما كان المعنى اللغوي لهذا الاصل هو العطف والميل ، اضحى لفظ الاختيار في الفكر الانساني مرادفا للميل والترجيح ، فالاختيار يفترض ممكنين وبه يرجح احدهما على الآخر ، فيكون .

في القرآن :

لقد وردت لفظة الاختيار بمعنى الاصطفاء والحرية .

« وانا اخترتك[1] فاستمع لما يوحى » [١٣/٢٠] .

« وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة[2] » . [٦٨/٢٨] .

عند ابن عربي :

لقد خرج ابن عربي بنفيه للاختيار الالهي[3] ، عن الخطين الصوفي والفلسفي في الفكر الذي سبقه .

اما خروجه عن الخط الصوفي ، فذلك لان الاختيار مرتبط بالحرية ، والمتصوف بخلاف علماء الكلام والفلاسفة يطلق حرية الله حتى تعمّ المخلوقات في كلياتها وجزئياتها دون ان تتعارض حريته مع عدله[4] .

ويتلخص خروجه عن الخط الفلسفي في ان الاختيار يثبت مفهوم الممكن في البنيان الفكري . و« الممكن » لم يزل موجودا كمفهوم في الفكر الاسلامي، الى ان اتى ابن عربي ونفى الاختيار فتبعه الممكن الذي اصبح عنده واجبا[٥] .

ان الاختيار يقتضي الانتقاء بين شيئين او فعلين، وبالتالي رجوعاً الى الذات وهذا محال في الجناب الالهي ، اذن الاختيار عند ابن عربي ليس انتقاء بين ممكنين بل هو ارادة الله نفسها .

يفرق الشيخ الاكبر بين المشيئة والارادة . فالمشيئة هي الوجود باسره ما ظهر منه وما لم يظهر مما استأثر به الحق في غيبه . في حين ان الارادة هي النسبة الالهية التي خصصت شطرا من الغيب بالظهور[٦] . وهنا على مستوى الارادة يبرز الاختيار انه ليس اختيارا بل ارادة خصصت قسما من الغيب بالظهور .

فالمشيئة الالهية في شمولها للوجود هي احدية . اي انها لا اختيار فيها والاختيار يبرز على مستوى الظهور ليتحد بالارادة لان موضوعهما واحد .

وهكذا ينفي ابن عربي الاختيار الالهي كانتقاء ، لانه يفترض رجوعا الى الذات وانقساما في احدية المشيئة ، ويلصقه بمفهوم « الارادة » التي من شأنها التخصيص[٧] . وهكذا يجب ان نفهم الاختيار في وروده عند الشيخ الاكبر .

ويمكن تعريف « الاختيار » كالآتي :

الاختيار هو تعلق الذات الالهية بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه، ولا نجد ضرورة في الاسهاب بشرح موقف ابن عربي لان النصوص التي سنوردها جلية ، غنية في وضوحها عن كل تفكر . يقول :

(١) « ان الحقيقة تثبت الارادة وتنفي الاختيار . . . وان كان ورد . . . « وربك يخلق ما يشاء ويختار [٢٨/٦٨] » . . . انه سبحانه مريد غير مختار ، وانه في الوجود ممكن اصلا ، وانه [الوجود] منحصر في الوجوب والاستحالة . . . فمهما ذكرت . . . مما يدل على الامكان او الاختيار . . . وغير ذلك مما تأباه الحقائق فانما اسوقه للتوصيل والتفهيم الجاري[٨] »

(انشاء الدوائر ص ص ١٠ - ١١) .

« اقول بالحكم الارادي[٩] ، لكني لا اقول بالاختيار فان الخطاب بالاختيار الوارد ، انما ورد من حيث النظر الى الممكن ، مُعَرًّى عن علته وسببيته »

(ف السفر الأول ص ١٩٨) .

(٢) « ولو كانت المشيئة تقتضي الاختيار لجوزنا رجوع الحق الى نفسه ، وليس الحق بمحل للجواز لما يطلبه الجواز من الترجيح من المرجح ، فمحال على الله الاختيار في المشيئة ، لأنه محال عليه الجواز لانه محال ان يكون لله مرجح يرجح له امرا دون أمر، فهو المرجح لذاته. فالمشيئة احدية التعلق لا اختيار فيها ولهذا لا يعقل الممكن ابدا[١٠] . . . » (ف ٣/ ٣٧٥) .

« والحق ليس له الا مشيئته وحيدة العين لاشرك يثنيها
والاختيار محال فرضه فاذا اتى فحكمته الامكان تدريها

واذا زال الامكان زال الاختيار وما بقي سوى عين واحدة . . . »
(ف ٣/ ٣٥٦) .

« واما العلم بكونه (ـ تعالى ـ) مختارا ، فان الاختيار تعارضه احدية المشيئة فنسبته (اي الاختيار) الى الحق ، اذا وصف به انما ذلك من حيث ما هو الممكن عليه ، لا من حيث ما هو الحق عليه . . . »

(ف السفر الثالث ص ٥٧) .

يتضح من النصوص السابقة السبب الذي حدا ابن عربي الى عدم تجويزه اطلاق نسبة لفظة « الاختيار » على الله . وهذا يتعارض مع ما ذهب اليه الجيلي في نقده[١١] .

وبينما لا يطلق ابن عربي لفظ الاختيار على الجناب الالهي لانه يتعارض واحدية المشيئة نجده يترك فعل الاختيار للانسان . ولكن اي اختيار ، انه مجبور في اختياره . يقول :

« فان كل مؤلَف انما هو تحت اختياره . وان كان مجبورا في اختياره . . . ونحن ، في تواليفنا . . . لسنا كذلك . » (ف السفر الاول ص ٢٦٥) .

(٣) ومن خلال تمييز الشيخ الاكبر بين الاختيار والمشيئة والارادة في النص التالي استخلصنا التعريف السابق . يقول :

« تعلقها [الذات] بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه يسمى:اختياراً ، تعلقها بالممكن من حيث تقدم العلم قبل كون الممكن يسمى:مشيئة ، تعلقها بتخصيص احد الجائزين للممكن على التعين يسمى:ارادة[١٢] . . . »
(ف ١/ ٤٤) .

(١) اخترتك = اصطفيتك للنبوة . انظر انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٢ ،
(٢) في هذه الآية يظهر الاختيار الالهي مشابها للحرية . اي ان الله يخلق ما يشاء ويختار يكملها البيضاوي لا موجب عليه ولا مانع له . فالاختيار هنا حرية الفعل . كما ان الاية نفسها تنفي الاختيار عن العبد فهو فيه منوط بدواع لا اختيار له فيها . (انظر انوار التنزيل ج ٢ ص ١٠٢)
ويربط الترمذي بين الاختيار والخير بتعريفه للخير قائلا : « **فالخير ما وقع عليه اختيار الله للعباد** » . ثم ان الاختيار والخير مصدرهما اللغوي واحد .
يراجع : تحصيل نظائر القرآن . الترمذي . تحقيق حسني زيدان ص ٧٨ ، نوادر الاصول الترمذي ص ص ٨٩ ـ ٩٥ (الاختيار من الخير) .
- Exégèse coranique P. 130 et P. 294 (ou Hassan Basri propose l'expérience mystique du Rida comme seule moyenne d'abolir la distance des deux vouloirs «divin- Humain»)

(٣) اننا نطرح الاختيار هنا على المستوى الالهي لا على الصعيد الانساني .
(٤) يراجع بشأن الاختيار على مستوى الفعل الانساني عند المتكلمين . دراسات في الفكر العربي ماجد فخري ص ص ٧٧ ـ ٨٩ .
(٥) راجع « ممكن » ،
(٦)(وجود ، امكان ، معلوم) Voir Massignon passion éd. gallimand T 3 P.P. 82- 83
(٧) راجع « مشيئة » .
(٨) وهكذا يجب ان نفهم كل ما يورده ابن عربي حول ما يتعلق بالاختيار . يقول في ديوانه . مكتبة المثنى ص ٣٧ .
« له التصريف والاحكام فينا هو المختار يفعل ما يشاء »
(٩) اي بدور الارادة في **تخصيص** قسم من الغيب **بالظهور** .
(١٠) انظر « ممكن » .
(١١) ينتقد عبد الكريم الجيلي موقف ابن عربي من الاختيار قائلا :
« فاعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير علة ولا بسبب،بل محض اختيار الهي لانها اعني الارادة حكم من احكام العظمة او وصف من اوصاف الالوهية . . . وهذا بخلاف ما رأى الامام محي الدين بن عربي رضي الله عنه فانه قال : **لا يجوز ان يسمى الله مختارا لانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم** من نفسه ، وما اقتضى العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا . . . ولقد تكلم [ابن عربي] على سر ظفر به من تجلي الارادة وفاته منه اكثر مما ظفر به ، وذلك من مقتضيات العظمة الالهية ولقد ظفرنا بما ظفر به ثم عثرنا بعد ذلك في تجلي العزة على انه مختار

في الاشياء متصرف فيها بحكم اختيار المشيئةالصادرة لا عن ضرورة ولا مريد بل شأن الهي ووصف ذاتي . . . » (الانسان الكامل ج ١ ص ٤٩) .

لا يبين الجيلي مفهوم الاختيار عند ابن عربي وكيفية انتقاله من اختيار انتقائي الى ارادة فاعلة معينة ، فابن عربي لم ينف الاختيار ليقع في جبرية يريد ان ينفيها عن الله الجيلي،كلا . لقد اوضح الشيخ الاكبر ان السبب في نفيه للاختيار هو ان المشيئة الالهية واحدة ، اما تعلقها بالعالم فلا يوقعها في جبرية تحكمها اعيان الممكنات،بل يشير الى تعلق الاختيار الالهي او الارادة الالهية **بالعلم الالهي** نفسه . فالاختيار مرتبط بالعلم وما اعيان الممكنات الا صورة العلم الالهي . اذن اين الجبرية التي ينفيها الجيلي مجلاً الجناب الالهي عنها . انها في **الحقيقة تعلق الارادة بالعلم الالهي** .

(١٢) حرفياً ، التعريفات نفسها للاختيار والمشيئة والارادة نراها في كتاب الشيخ الاكبر . كتاب المسائل ص ٣٤ نشر حيدر آباد .

---

٢٥٦ ـ الخَيْر

في اللغة :

« الخاء والياء والراء اصله العطف والميل ، ثم يحمل عليه ، فالخير : خلاف الشرّ لان كل واحد يميل اليه ويعطف على صاحبه . والخِيرَةُ : الخيار . . . والاستخارة : أن تسألَ خيرَ الامرين لك . . . وهي الاستعطاف . . . ثم يُصرِّف الكلام فيقال رجل خَيِّرٌ وامرأة خَيِّرةٌ : فاضلة . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « خير ») .

في القرآن :

(أ) يورد الترمذي خمس نظائر للخير في القرآن[١] ، وهي :

١ ـ المال : وانما صار الخير « المال » ، لانه مختار في الدنيا على جميع الاشياء ، فالاختيار واقع عليه ، ولذلك سمي « خيرا » [« وما تنفقوا من خير فلانفسكم » (٢/ ٢٧٢)] .

٢ ـ الايمان والاسلام : وانما سمي الخير . . . الاسلام والايمان . . . لانه مختاره للآخرة .

٣ ـ الوفاء والامامة : وانما صار الخير : الوفاء والامامة . . . فذاك لاختيار الله اياه .

٤ ـ السعة والغنى : وانما صار الخير « السعة والغنى » . . . فذاك مختاره للدنيا .
٥ ـ السرور : وانما صار الخير « السرور » . . . لانه مختاره على الاشياء »
(تحصيل نظائر القرآن ص ٧٨) .

(ب) والملاحظ ان لفظ « خير » يقع اسما بالمعاني السابقة ويقع اسم تفضيل ، بمعنى : أحسن في مقابل الشر الذي هو اسم تفضيل بمعنى : أقبح .

« قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » [٧٦/٣٨] ،
« ورحمة ربك خير مما يجمعون » [٣٢/٤٣] .

« ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا[٢] لهم بل هو شر لهم » [٣/ ١٨٠] .

ـ كما ان « الخير » في القرآن مصنف في مقابل الشر والسوء ، جامعا تحت لوائه كل مقبول ومستحسن شرعا وعقلا .

« ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » [٢/ ٢٦٩] .

« بيدك الخير انك على كل شيء قدير » [٣/ ٢٦] .

« يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا » [٣/ ٣٠] .

عند ابن عربي :

ان نمو الشر وترعرعه الى جانب الخير ، بل تآلفه معه في مذهب يوحّد كل المظاهر معضلة فكرية[٣] . اذ كيف يفسر ابن عربي صدور الشر ووجوده عن الخير المحض اي الله[٤] ؟ وهل يعقل ان يتجلى الحق في الشر ؟ ونظراً لان الفاعل الحقيقي في كل فعل هو الله ، كيف يفعل الشر والمعصية ؟

اذن وجود الشر في فلسفة الوحدة[٥] والتجليات معضلة كبرى . فلننظر كيف خلصت عبقرية الشيخ الاكبر منها .

ان الوجود خير كله ، والله هو الخير المحض المطلق بمعنى انه وجود محض . اما الشر فلا وجود له انه عدم . وكل ما يحكم عليه بانه شر : هو حكم نسبي[٦] يعود الى الامور التالية :

١ ـ الشرع : ان الفعل في نفسه لا يقال فيه خير او شر ، فالشرع هو الذي يحكم احيانا على بعض الأمور او الافعال انها شر. مثلا : الرجل نفسه يقوم

بالفعل عينه [علاقة جسدية] مع زوجته يقال خير . مع اخرى ليست بزوجة له يقال زنى اي شر .

٢ ـ المجتمع الخلقي او البيئة الخلقية .

٣ ـ عدم الملاءمة لطبع الانسان . فكل ما لا يلائم الانسان يصنفه شرا : مثلا : الدواء ،

٤ ـ العقل . فان العقل يحكم على بعض الامور بنتائجها انها شر .

اذن يتضح ان الخير هو الوجود ، اما الشر فهو عدم يخلقه الشرع والعقل والطبع والعادات والمجتمع . وبذلك تخلص الشيخ الاكبر من الشر ، فلم يفسح له مكانا في تصوره للوجود الذي هو خير كله[٧] .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . فما ظهر العالم عن الله الا بصورة ما هو الامر عليه ، وما في الاصل شر فالى من تستند الشرور، والعالم في قبضه الخير المحض وهو الوجود التام .

غير ان الممكن لما كان للعدم نظر اليه كان بذلك القدر ينسب اليه من الشر ما ينسب اليه[٨] فانه ليس له من ذاته حكم وجوب الوجود لذاته ، فاذا عرض له الشر فمن هناك ، ولا يستمر عليه ولا يثبت فانه في قبضة الخير المحض والوجود . . . » (ف ٣/٣١٥) .

« قال ﷺ في دعائه يخاطب ربه تعالى : « والخير كله في يديك والشر ليس اليك » فانه ضد الخير فما صدر عن الخير الا الخير . والشر : انما هو عدم الخير ـ فالخير وجود كله والشر عدم كله ، لانه ظهور ما لا عين له في الحقيقة ، فهو حكم والاحكام نسب . . . » (ف ٣/٣٧٣) .

« فما اخرج الله العالم من العدم الذي هو الشر الا للخير الذي اراده به ليس الا الوجود . . . » (ف ٣/٣٧٧) .

(٢) « . . . فالخير اذا اردت ان تعرفه فاعلم انه جماع مكارم الاخلاق وهي معروفة عرفا وشرعا » (ف ٤/٥٨) .

« واعني بالخير[٩] ما يوافق غرضه [العبد] ويلائم طبعه ومزاجه ، واعني

بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه » (فصوص ١/ ١١٨) .

ولا يخفى ما في موقفه من خطورة خلقية تتلامح لنا الوهلة الاولى ، اذ اننا لا نتلمس عند حكيم مرسية نظرية عادية في الاخلاق والمعايير الخلقية تنتهجها العامة . فقد شاءت عبقريته ان تنفرد في كل شيء . ولكن بنظرة ادق واعمق نجد انه لن يجدى نفعا ان تتمسك العامة بنتائجه قائلة : فلأفعل ما اريد اذ كل فعل هو خير . كلا . ان اخلاقه وان ابتعدت عن دروب العامة فقد سلكها الخاصة اهل الشهود والحضور الدائم مع الحق،الذين يراقبون ما يجري على ايديهم من الافعال ونصب اعينهم يقينهم الثابت بانهم محل ومجلى لا اكثر . فأخلاقه : الاخلاق في قمة نقاوتها كما تتجلى في قلوب العارفين المشاهدين،اهل الحضور الدائم مع الحق .

---

(١) يعرّف الترمذي الخير بقوله : « ما وقع عليه اختيار الله للعباد » (تحصيل نظائر القرآن ص ٧٨) .
وقد بحث الاب نويا موقف الترمذي منوها بابعاده النفسانية واضعا اياه في اطاره الفكري الاسلامي ، مستخلصا ، بغزارة افقه الاشتقاقات اللفظية القريبة الواضحة والبعيدة الغريبة التي ذهب اليها الترمذي . راجع Exégèse coranique ص ص ١٢٨ - ١٣٠ .
كما يراجع نوادر الاصول للترمذي ص ص ٨٩ - ٩٥ (الاصل السادس والستون : في ان الاختيار من الخير) .

(٢) لن نعدد الآيات التي فيها الخير اسم تفضيل لان عددها يربو على الخمسين . فليراجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن مادة « خير » .

(٣) راجع بخصوص مشكلة الشر من الوجهة الفلسفية :
- Etiene borne: Le problème du mal col SUP et surtout chap 4

(٤) يسمى ابن عربي اسوة بافلاطون ، الله : الخير المحض .

(٥) تجدر مقارنة موقف ابن عربي من الخير والشر مع موقف متصوف من فلاسفة الوحدة هو ابن سبعين ، الذي يقول ان الخير والشر لا فرق بينهما عند المحقق من حيث الحقيقة الوجودية ، لان الوجود قضية واحدة وهو الخير المطلق،واننا بمحض الوهم نفرق في عالم الظواهر بين الخير والشر .

انظر : - ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ابو الوفا التفتازاني ص ١٩٣ ، وص ص ٣٨٦ - ٤٠٧ .

- اما فريد الدين العطار في غمرة « الحب » نجده لا يفرق بين الخير والشر ، انظر كتابه منطق الطير الترجمة الفرنسية فصل بعنوان الوادي الثاني وادي العشق . ص ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦) الخير والشر ، سواء ادركا بالعقل ام بالشرع ، هما امران اضافيان عند اهل السنة ، ما داما لا يرجعان الى صفات ذاتية في الافعال . كما ان عملا قد يكون خيرا بالاضافة الى شيء او زمن ، وشرا بالاضافة الى شيء آخر وزمن آخر .

اما المعتزلة فتقول بوجود خير مطلق وشر مطلق لا يتغيران بالاعتبارات المختلفة .

وقد اعتمد شيخنا الاكبر موقف اهل السنة في نسبية الخير والشر ولكنه حصرها بالشر فقط ، وتوغل في نتائجه فانتقل من نفي وجود الشر بذاته الى نفي وجوده . فالشر عدم .

فليراجع بخصوص موقف اهل السنة والمعتزلة من نسبية الخير والشر :

- جولد تسيهر العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٨٥،
- نهاية الاقدام ص ٩٨ ،
- فلسفة الاخلاق في الاسلام . محمد يوسف موسى ص ص ٤٤-٤٥ .

(٧) يشبه موقف ابن عربي موقف اسبينوزا الذي يرى ان الكونية الايجابية هي مصدر كل خير والكونية السلبية هي القاعدة لكل شر ، انظر

- The mystical Afifi p 157
- La morale de Spinoza Sylvain col SUP PP 61- 74 (au dela du bien et du mal)

(٨) ينسب الشر الى الخلق لان لهم وجها للعدم الذي هو اصل الممكن . وعلى هذا الاساس يجب ان نفسر كل اقوال ابن عربي التي ترجع الشر الى الخلق من امثال البيت التالي :

« فلولا وجود الحق ما كان خيره ولولا وجودي لم يُرَ في الورى شر »
(ف ٣١٨/٣)

(٩) يراجع بشأن الخير والشر عند ابن عربي :

- ف ج ٢ ص ١٥٧ ، ٣٠٣ (الخير المحض)
- ف ج ٣ ص ٣٨٩ (الخير المحض = وجود الحق) ص ٥٢٨ (الجهل = عدم العلم = الشر) ٥٥٠ (الوجود هو الخير) .
- شجون المشجون ورقة ٣٩ أ (الوجود = الخير المحض ، العدم = الشر المحض) ص ١٢٧ ، ٣٣٩ .
- الفصوص . المقدمة ص ١٨ . ج ٢ ص ص ٦٢-٦٣ ،
- تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ورقة ٤٢ ب ،
- ختم الاولياء ص ٢٧٩ (الخير العملي) .
- عفيفي The mystical - ص ص ١٥٦-١٦٣.

٢٥٧ ـ الخيَال

المترادفات : **العالم الاوسط ـ البرزخ الاعظم ـ الحضرة الوسطى ـ حضرة الخيال .**

في اللغة :

« الخاء والياء واللام اصل واحد يدلّ على حركة في تلوُّن . فمن ذلك الخَيَال ، وهو الشخص . وأصله ما يتخيله الانسان في منامه ، لانه يتشبه ويتلوّن . . والخَيْل معروفة . . . سميت الخيل خيلا . . . لاختيالها . . . لان المختالَ في مشيته يتلون في حركته الوانا . . . ويقال تخيّلت السماءُ ، اذا تهيأت للمطر . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « خيل ») .

في القرآن :

الاصل خيل لم يرد في القرآن بصيغة الاسم [خيال]،وانما ورد فعلا للدلالة على الوهم والتشبيه في مقابل الحق والحقيقة .

« فاذا حبالهم وعصيُّهم يخيّل اليه من سحرهم انها تسعى » [٦٦/٢٠] .

عند ابن عربي :

*** تدفّق « الخيال » عند ابن عربي سيلا مُخصِباً مثمراً باسطاً حكمه على كل العوالم ،متداخلا في كل الحقائق ،مشكلا عالما وسطا وحقيقة برزخية : بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات .**

فالخيال ليس تخيلا نزويا عابرا لا قيمة واقعية له ،كما انه ليس خيالا خلاّقا كما عرفه الفنانون ،بل طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى الى التحقق في الحس بشكل دائم ابدي ازلي ،ينتمي الى عالم له مقاييس خاصة به وحقائق وسطية برزخية .

وهاك بعض نصوص ابن عربي تبين مدى اتساع رقعة سلطان الخيال ،وصفاته الذاتية .

يقول :

١ ــ اتساع سلطان الخيال .

« علم الخيال هو علم البرزخ[١] ، وعلم عالم الاجساد التـي تظهـر فيهـا الروحانية[٢] ، وهو علم سوق الجنة[٣] ، وهو علم التجلي الالهي في القيامة في صور التبدل[٤] ، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش[٥] ، وهو علم ما يراه الناس في النوم[٦]،وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث[٧]،وهو علم الصور وفيه تظهر الصور المرئيات في الاجسام الصقيلة كالمرآة[٨] ، وليس بعد العلم بالاسماء الالهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن [= الخيال] ، فانه واسطة العقد **اليه تعرج الحواس واليه تنزل المعاني** وهو لا يبرح من موطنـه تجبـى اليه ثمرات كل شيء،وهو صاحب الاكسير[٩] الذي تحمله على المعنى فيجسده في اي صورة شاء . . . فهـو المشهـود له بالتصرف التـام ولـه التحـام المعانـي بالاجسام . . . » (ف٢/ ٣٠٩) .

« . . . ما اوجد الله اعظم منه [من الخيال] منزلة ولا اعم حكما **يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات** من محـال وغـيره،فليس للقـدرة الالهية فيما اوجدته اعظم وجودا من الخيال منه **ظهرت القدرة الالهية** . . . وهو حضرة المجلى الالهي في القيامة وفي الاعتقادات [= اله المعتقدات] . . . . » .
(ف٣/ ٥٠٨) .

٢ ــ صفات الخيال الذاتية :

« . . . فقد ثبت ان الحكم له [للخيال] بكل وجه وعلى كل حال في المحسوس والمعقول . . . وفي الصور والمعاني . . . **وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة** . فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا الله،فما في الوجود المحقق الا الله ،وأما ما سواه **فهو في الوجود الخيالي**[١٠] . . . **فكل ما سوى ذات الحق:خيال** حائل وظل زائل؛فلا يبقى كون . . . **ولا شيء مما سوى** الله،أعني ذات الحق،**على حالة واحدة بل تتبدل من صورة الى صورة دائما ابدا ،وليس الخيال الا هذا** . . . والعماء هو جوهر العالم كله فالعالم ما ظهر

الا في خيال، فهو متخيل لنفسه فهو هو وما هو هو وبما يؤيد ما ذكرناه « وما رميت اذ رميت » [٨/ ١٧] فنفى عين ما اثبت ، اي تخيلت انك رميت . . . »
(ف ٢/ ٣١٣) .

« . . . الخيال من حقيقته ان يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة . . . فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس . . . » (ف ٣/ ٣٧٧) .

« فقد جمع الخيال بين الاطلاق العام الذي لا اطلاق يشبهه، فان له التصرف العام في الواجب والمحال والجائز . . . وهذا هو تصرف الحق في المعلومات بوساطة هذه القوة ، كما ان له التقييد الخاص المحض فلا يقدر ان يصور امرا من الأمور الا في صورة حسية قد اخذها من الحس . . . »
(ف ٣/ ٤٧٠) .

***

* يقسم الشيخ الاكبر الخيال اربع مراتب : الخيال المطلق ـ الخيال المحقق ـ الخيال المنفصل ـ الخيال المتصل .

الخيال المطلق : هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة (ف ٢/ ٣١٠) ، يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها ، وليس ذلك الا « العماء » (انظر « عماء ») [من حيث قابليته للتشكل في صور الكائنات] .

الخيال المحقق : هو الخيال المطلق او العماء نفسه ولكن بعد قبوله صور الكائنات .

الخيال المنفصل : هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر ، كتصور جبريل في صورة دحية للنبي .

الخيال المتصل : وهو القوة المتخيلة في الانسان وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل .

يقول ابن عربي :

(١) « الخيال [الخيال المطلق = العماء] . . . فانه اوسع الكائنات واكمل الموجودات ويقبل الصور الروحانيات، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة . . . » (ف ٢/ ٣١١) .

« ان حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو اول ظرف قبل كينونة

الحق . . . ففتح الله تعالى . في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم ، الا ان ذلك العماء هو **الخيال المحقق** . الا تراه **يقبل** صور الكائنات كلها ويصور ما ليس بكائن . هذا لاتساعه فهو عين العماء لا غيره . . . »
(ف ٢/ ٣١٠) .
« فالصور [صور العالم] بما هي صور هي المتخيلات . والعماء الظاهرة فيه هو الخيال . . . » (ف ٢/ ٣١١) .

(٢) « **الخيال وله حالان** : **حال اتصال** وهذا الحال له بوجود الانسان وبعض الحيوان ، وحال **انفصال** وهو ما يتعلق به الادراك الظاهر منحازا عنه في نفس الامر كجبريل ، في صورة دحية ومن ظهر من عالم الستر من الجنة من ملك وغيره . . . » (ف ٣/ ٤٤٢) .

« . . . القوة المتخيلة في الانسان وهو الخيال المتصل . . . فالفرقان بين الخيال المتصل والخيال المنفصل ان المتصل يذهب بذهاب المتخيل ، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والارواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك ، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل ، والخيال المتصل على نوعين : منه ما يوجد عن تخيل ومنه ما لا يوجد عن تخيل كالنائم . . . »
(ف ٢/ ٣١١) .

***

*** يقسم ابن عربي الوجود شقين : حقيقي وخيالي . فالوجود الحقيقي هو الله ، والخيالي هو كل ما سواه . وهذا يرجعنا الى الحقيقة الواحدة كما تتجلى له بوجهيها : الحقي والخلقي .**

فالوجه الحقي له الوجود الحقيقي والوجه الخلقي وجه ذو وجود خيالي متوهم . فالعالم : خيال . ولكن ليس بالمعنى السطحي العابر بل بكل ما يحوى الخيال من طاقات ايجابية موضوعية ذات فعالية مشهودة في الحس . وقد استند ابن عربي في تصنيفه العالم خيالا الى حديث شريف يقول : « ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ولا يخفى ان كل ما يرى في حال النوم فهو خيال . اذن العالم خيال ، والخلق نيام ، اي في مواطن الخيال .

وقد افرد في كتابه فصوص الحكم فصا كاملا (الفص التاسع) تتلامح في سطوره تبعية العالم للخيال (فليراجع) . نختار منه الجمل التالية[١] :

« . . . ان رسول الله ﷺ قد قال : « ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل [الرؤى] . . . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال[١٢] ، ولهذا يعبر . . . ثم قال يوسف . . . « هـذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا » [١٢/١٠٠] ، اي اظهرها في الحس بعدما كانت في صورة الخيال ، فقال النبي محمد ﷺ : « الناس نيام » فكان قول يوسف « قـد جعلها ربي حقا » بمنزلة من رأى في نومه انه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها . ولم يعلم انه في النوم عينه ما برح . فاذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كأني استيقظت وأولتها بكذا . هذا مثل ذلك ، فانظر كم بين ادراك محمد ﷺ وبين ادراك يوسف عليه السلام» (الفصوص ج ١ ص ص ٩٩ - ١٠١) .

« فكما لا يزول عنه [عن العالم] باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم، او اسم سوى الحق . . . **فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي** ، وهذا معنى الخيال . اي خُيِّلَ لك انه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر . . . فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا : خيال . **فالوجود كله خيال في خيال**[١٣] . والوجود الحق انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسماؤه[١٤] . . . فما في الكون الا ما دلت عليه الاحدية ، **وما في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة** . . . »
(فصوص ١/ ١٠٣ - ١٠٤) .

---

(١) ان الخيال له كل صفات البرزخ، لان حقيقته برزخية بتوسطه عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات انظر « برزخ » .

(٢) كظهور جبريل للنبي ﷺ في صورة دحيّة الاعرابي الجميل ، هذا التجسد للروح لا يكون الا من عالم الخيال .

(٣) انظر « سوق الجنة »

(٤) ان للحق تجليات يوم القيامة في صور المعتقدات فيُقْبَل ويُنْكَر وبما ان الحق لا صورة له فتصوره من عالم الخيال . . . انظر « اله المعتقدات » .

(٥) يوم القيامة يجي عليه السلام ، يذبح الموت في صورة كبش أملح ، والكبش الأملح يجسد: معنى، لا جسد له (الموت). فلذلك ينتمي الى عالم الخيال - انظر : Exégèse coranique pp. 106- 107 .

(٦) ان الرؤى والاحلام لها وجود برزخي وسطي بين الواقع الحسي والمعاني المجردة . فالاحلام من عالم الخيال .

(٧) البرزخ في احد معانيه يشير الى عالم وسطي بين حياة الدنيا وحياة الآخرة ، وهذه الحقيقة الوسطية تنسبه الى عالم الخيال . انظر « برزخ » .
(٨) ان صورة الاشخاص في المرايا لها وجود برزخي بين الحس والمعقول . فهي من عالم الخيال .
(٩) يرى ابن عربي ان الخيال هو « اكسير التجسيد » بمعنى ان كل معنى يتجسد في عالم الخيال دون استثناء حتى اعلى المعاني مثل الالوهية . فالحق الذي ليس كمثله شيء وهو بخلاف كل تصوراتنا يتصور في صور المعتقدات في عالم الخيال . انظر « اله المعتقدات » .
(١٠) انظر خيال المعنى « الثالث » .
(١١) كما سبق أن اوردنا نصا من الفتوحات ينبت وجود كل ما سوى الله وجودا خياليا .
(انظر المعنى « الثاني » السابق النص الأول من الفقرة « الثانية ») .
(١٢) يراجع بخصوص « خيال » عند ابن عربي :
- فصوص الحكم : الفص التاسع : فص حكمة نورية في كلمة يوسفية ج ١ ص ص ٩٩-١٠٦ ، وص ١٥٩ ، ج ٢ ص ٧٧ ، ١٠٥ ،
- الفتوحات ج ٢ ص ١١٣ (الخيال والتخيل) .
- الفتوحات ٣ ص ٤٧ (علاقة الخيال المتصل بالمنفصل) ، ٢٣٤ (الخيال) ، ٤٥٥ (الخيال حق) ٤٧٠ (التضاهي الالهي الخيالي) ٤٧٣ (الجولان في الملكوت خيالا) ، ٥٠٩ - ٥١٠ (حضرة الخيال في الدنيا .)
- ف ٤ ص ١٩ (الخيال) ص ١٠٨ (موطن الخيال - خزانة الخيال) .
- كما اننا نجد فيضا من القول وغزارة في التفهم عند هنري كوربان الذي جذبه مذهب ابن عربي في الخيال . فكتب كتابه L'imagination creatrice مدفوعا بواقعية الخيال الايجابية التي تفرد بها الشيخ الاكبر . فليراجع خاصة : المقدمة ص ص ٥ - ٨ . كما يراجع ص ص ١٦١ - ١٦٤ .
- ختم الاولياء ص ١٧٨ هامش ٦٥ ، ص ص ١٧٩ - ١٨٠ الهوامش ، ص ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ص ٢٩٢ ، ص ٣١٥ ، ص ٥٠٩ .
- دراسات فنية في الادب العربي عبد الكريم اليافي ص ص ٣٧٢ - ٣٧٨ : حيث يبين ان مكانة الخيال في فلسفة ابن عربي تشف عن طبيعة واستعداد ومزاج جميعها ذات رؤى وتخيل بعيد . كل ذلك مثبت بحوادث من حياة ابن عربي الخاصة . فليراجع .
(١٣) قارن كلام ابن عربي في ان العالم متوهم ما له وجود حقيقي وان الوجود كله خيال مع نظرة ابن سبعين الى « الوهم » . فهو يصدر كل لوح من الواحه بعبارة « الله فقط » بما يتلامح فيها من ان الوجود واحد : فان كل ما عقل او احس فهو مرتبة ووجود ، فالعقل مرتبة والحس مرتبة والمراتب زائلة والوجود ثابت والثابت حق والزائل وهم باطل .
اذن الله هو الوجود **والوهم** هو المراتب الزائلة والباطلة .

انظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية التفتازاني ص ص ١٩٨ ـ ٢٠١ ،
(١٤) انظر « اسم الهي »

٢٥٨ ـ الخيال المتصل

انظر خيال المعنى « الثاني »

٢٥٩ ـ الخيال المحقق

انظر خيال المعنى « الثاني »

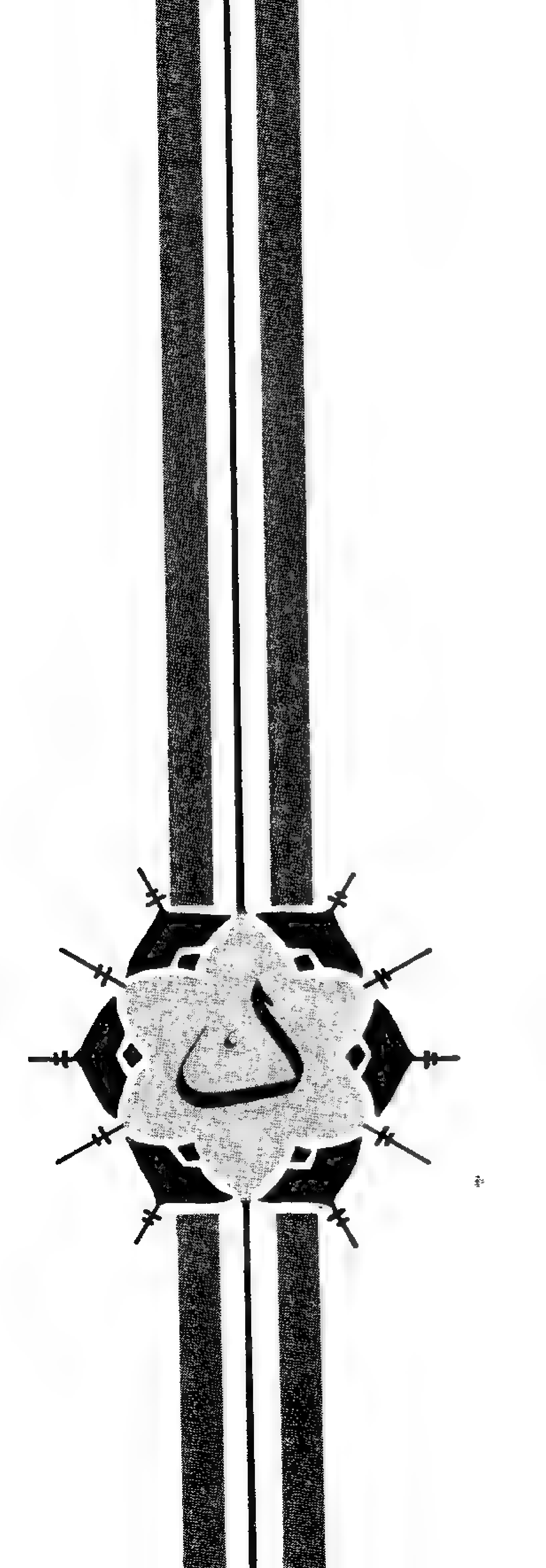
٢٦٠ ـ الخيال المطلق

المترادفات : **الحضرة الجامعة . المرتبة الشاملة .**
الخيال المطلق هو العماء .

انظر خيال المعنى « الثاني » الفقرة « أ » .

٢٦١ ـ الخيال المنفصل

انظر خيال المعنى « الثاني »


د

٢٦٢ ـ دُخَان

في اللغة :

« الدال والخاء والنون اصلٌ واحد ، وهو الذي يكون عن الوقود ، ثم يشبّه به كلُّ ما يشبهه من عداوة ونظيرها . فالدخان معروف ، وجمعه دواخن على غير قياس . . . فاما الحديث : « هُدْنَةٌ على دَخَنٍ » فهو استقرارٌ على امور مكروهة . والدُخْنَةُ من الالوان : كدرةٌ في سواد » (معجم مقاييس اللغة مادة « دخن »)

في القرآن :

ورد مفرد « دخان » في القرآن في موضعين :

(١) بالمعنى اللغوي السابق اي الدخان المعروف .

« فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين » [٤٤ / ١١]

فهذا اليوم هو إما يوم شدة ومجاعة ، او هو اليوم المعدود من اشراط الساعة ، او هو يوم القيامة[1] ، وعلى كل الاحوال لئن كان الخلاف على تحديد اليوم قائماً فانه لا يشمل « الدخان » .

(٢) للاشارة الى كونية معينة للسماء في وقت معين .

« ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ، قالتا أتينا طائعين » [٤١/ ١٠] .

يقول البيضاوي :

« وهي دخان : أمر ظلماني ولعله اراد به **مادتها** . . . » (ج ٢ / ١٨٦)

عند ابن عربي :

اطلق ابن عربي على السموات السبع وكل ما دونها اسم « الدخان » ، لما في الدخان من خاصية كونه جسماً يقبل التشكل والاستحالات ـ في مقابل « الجنان » بما فيها من صفات الابدية .

فالكون كما يرسمه حكيم مرسية دوائر ، والسماء السابعة المحيطة بكل ما دونها من سموات وارضين وعناصر . . . هي منتهى الدخان . اي نهاية الاجسام القابلة للاستحالات ، وما فوقها [جنان وخلافه] ثابت لا يستحيل .

من الممكن ان ابن عربي استفاد مضمون الفكرة [الاستحالة] دون المصطلح [دخان] من الآية الكريمة التي تشير الى تبدل السماء والارض في اوقات يحددها الله عز وجل :

« يوم تبدل الارض غير الارض والسموات . وبرزوا لله الواحد القهار »
[١٤ / ٤٨]

يقول ابن عربي :

« والسماء السابعة . . . منتهى الدخان ، **ولا بد لها** [للسماء السابعة] **ولمن هو تحتها** [الارضون ، العناصر . . .] **من الاستحالة** الى صور كانت عليها أو على امثالها قبل ان تكون سماء » (ف ٢ / ٢٨٠)

كما يراجع بقية النص في الفتوحات ج ٢ ص ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠ ، حيث يصف شيخنا الاكبر معراج التابع المحمدي [معراج روحي] على رفرف العناية ، ووقوف صاحب النظر الذي رافقه في معراجه على براق الفكر عند السماء السابعة ، لانها منتهى الدخان أو آخر الدخان ، ولا يحق له ان يتخطاها الى رؤية الجنان .

---

(١) راجع تفسير البيضاوي ج ٢ ص ٢٠٥ .

٢٦٣ ـ الدرّة البيضاء (١)

في اللغة :

« الدال والراء في المضاعف يدل على اصلين : احدهما تولد شيء عن شيء . والثاني اضطراب في شيء . . . والدُّرّ : كبار اللؤلؤ سمي بذلك لاضطراب يُرى فيه لصفائه ، كأنه ماءٌ يضطرب . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة درّ) .

في القرآن :

ورد الاصل درّ في القرآن بصيغة الصفة .

« الزجاجة كأنها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة » [٢٤ / ٣٥]

يقول احمد بن فارس :

« والكوكب الدُّرّي : الثاقب المضيء . شُبِّه بالدّر ونسب اليه لبياضه »

(معجم مقاييس اللغة . مادة درّ) .

عند ابن عربي[٢] :

الدرة البيضاء[٣] اشارة الى العقل الاول[٤] او النور المحمـدي[٥] في حال الرتق ،وهي الحال التي يكون فيها العالم باسره مجتمعا في العقل الاول .

يقول ابن عربي[٦] :

« . . . فحال الرتق[٧] هي كون العالم باسره عقلاً محضاً . . . كما جاءت الاخبار الصحيحة حيث اخبرﷺ : **ان اول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء**. الحديث. فتلك الدرة هي العقل الذي اخبر بهﷺ، اول ما خلق الله العقل [العقل الاول] الحديث . وذلك العقل [الاول] هو نور رسول الله ﷺ . الذي اخبر عنه فيما رواه جابر رضي الله عنه ، قال سألت رسول الله ﷺ عن اول شيء خلقه الله تعالى فقال : هو **نور نبيك** يا جابر خلقه الله ثم خلق فيه كل خير وخلق بعده كل شيء[٨] . . . فقد تبين لك بهذا الحديث انه ﷺ **كل العالم** وان كل جزء من العالم مظهر له من حيث اتحاده، وجزء منه وبعضه وغيره من حيث امتيازه وانفراده ، اذ نوره ﷺ الذي هو العقل اصل العالم . . . »

(بلغة الغواص . الورقات ٨ - ١٠) .

« انت [الانسان الخليفة] **الدرة البيضاء** ، بك ترديت وعليك استويت واليك اتيت ، وبك الى خلقي تجليت » . (كتاب الاسرا . ص ٦٩) .

« فان قلت : وما الزمردة الخضراء ، قلنا : النفس المنبعثة عن الدرة البيضاء ، فان قلت : وما الدرة البيضاء ، قلنا : العقل الاول صاحب علم السمسمة [انظر سمسمة] »(فتوحات ٢/ ١٣٠) .

---

(١) يا درة بيضاء لاهُوتية قد ضمّنت صدَفا من الناسوت
جَهِل الخلائق قدْرها لشقائهم وتنافسوا في الدّرّ والياقوت

(٢) افرد ابن عربي كتابا للدرة البيضاء سماه : « جواب عن مسألة الدرة البيضاء وهـو العقـل الاول » . انظر عقلة المستوفز ص ٥٦ والانسان الكلي ورقة ٦ أ .

- الموضوع نفسه : الفتوحات ج ٢ ص ص ٤٢١ - ٤٢٧ .

- انظر عثمان يحيى Hist. et class. T 1 R. G 178

(٣) لم يشر ابن عربي الى السبب في تسمية العقل الاول بالدرة البيضاء ، على حين نجد تفسير ذلك في كتاب رشح الزلال في اصطلاح المشايخ . يقول في ورقة ٢٨ أ ـ ب : « الدرة البيضاء : العقل الاول فانه نقطة مركز العماء فأول منفصل من سواد الغيب . . . ولذلك وصف بالبياض ليقابل بياضه سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبيين ، وايضاً هو اول موجود ترجح وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ، ولذلك قال بعض العارفين في الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه موجو. ، فانه اراد بالفقر فقر الامكان » .

وفي كتاب النابلسي « ورد الورود » شرح لعبارة ابن عربي « الدرة البيضاء » يقول في ورقة ١٩ « (والدرة) بالضم اللؤلؤة الكبيرة . . . (البيضاء) اي الصافية النقية كناية عن النور المحمدي الذي هو اول مخلوق من نور الله تعالى كما ورد في الحديث الذي رواه جابر . . . »

(٤) راجع « عقل اول »

(٥) راجع « النور المحمدي »

(٦) يراجع فيما يتعلق بالدرة البيضاء عند ابن عربي :

- اصطلاحات ابن عربي ص ٢٩٣ مادة « درة بيضاء » .
- الفتوحات ج ١ ص ٤٦ .
- الانسان الكلي ورقة ٦ أ .

(٧) « (الرتق) اجمال المادة الوحدانية المسماة بالعنصر الاعظم المطلق المرتوق قبل خلق السموات والأرض المفتوق بعد تعينها بالخلق ، وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار ظهورها وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة في الذات الاحدية ، قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة » (جامع الاصول . الكمشخانوي ص ٦٠ مادة « رتق ») .

(٨) راجع تكملة الحديث بلغة الغواص ورقة ٩ . حيث يفصّل الحديث كيفية خلق العالم باجمعه من الدرة البيضاء التي هي العقل الاول .

٢٦٤ ـ إسْتدرَاج

انظر « مكر »

٢٦٥ ـ إدريس

في اللغة :

« ادريس قيل انه قبل نوح ، قال ابن اسحاق : كان ادريس اول بني آدم اعطي النبوة ، وهو إخنوخ بن يراد بن مهلاييل بن انوش بن تينان بن شيت بن آدم ، وهو اسم سرياني وقيل عربي مشتق من الدراسة لكثرة درسه الصحف . . . وفي صحيح ابن حيان انه كان نبياً رسولاً وانه اول من خط بالقلم » .

(الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٣٨) .

في القرآن :

ادريس في القرآن نبي صدّيق رفعه الله مكانا عليا[1] ، وكان من الصابرين الصالحين .

« واذكر في الكتاب ادريس انه كان صديقاً نبياً ورفعناه مكاناً عليا » .

[١٩ / ٥٦ـ٥٧]

« واسمعيل وادريس وذا الكفل ، كل من الصابرين . وادخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين» [٢١ / ٨٥ـ٨٦]

في التراث :

يذهب الكتاب المسلمون امثال القفطي واليعقوبي وابن ابي اصيبعة الى ان ادريس الوارد ذكره في القرآن هو هرميس[2] آلـه الحكمـة عنـد المصريين واليونان وانه ايضاً إخنوخ[3] النبي اليهودي وقد ادى الى هذا الخلط العجيب، التطورات التي مر بها تاريخ هرميس اله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان، على يد وثنيَ حران من جهة واليهود والمسلمين من جهة ثانية[4] .

وهكذا وصلت شخصية النبي ادريس الى عصر ابن عربي مكثفة بالمفاهيم التي اكتسبتها من رحلتها في الفكر اليوناني والمصري واليهـودي والعربـي ، وهذا ما سنلمسه فور بحثها عنده .

عند ابن عربي :

لقد افرد ابن عربي فصين كاملين لنبي واحد هو ادريس او الياس :

« فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية » [الفص ٤] و« فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية » [الفص ٢٢] **وهذا الافراد الذي خص به ادريس ، قد يعود الى انه في نظر الشيخ الاكبر ينفرد عن الانبياء بنشأتين : الاولى كان فيها نبياً قبل نوح ثم رفعه الله مكاناً علياً واعاده في نشأة اخرى رسولاً ولا يزال حيا حتى اليوم[٥] .**

يقول ابن عربي :

« فمن اراد العثور على هذه الحكمة **الالياسية الادريسية** الذي انشأه الله **نشأتين[٦] ، فكان نبيا قبل نوح ثم رفع ونزل رسولا** بعد ذلك . . . »

(الفصوص ١/ ١٨٦) .

ويمكن التمييز بين موقفين لابن عربي من ادريس يستتبعان المفهومين التاليين :

أولاً ـ الموقف الاول ينظر الى ادريس كشخص يحده زمان ومكان . ادريس والياس هما شخص واحد بنشأتين وظهورين على الارض . الاول نشأة جسمانية كان فيها نبياً قبل نوح . ثم رفعه الله مكاناً عليا ، واعاده في نشأة روحانية في شخص الياس ، وهو لا يزال حيا ، ومثله في البناء الفلسفي للشيخ الاكبر كمثل عيسى في الفكر الاسلامي . فقد كان نبيا ثم رفعه الله الى السماء وسيعود في آخر الزمان (في شخص ختم الولاية العامة عند ابن عربي) الا ان عيسى ليس له نشأتان وهو لم يمت بالتأكيد . وليس بامكاننا ان نؤكد ان ادريس لم يمت بل ربما مات واعاده الله في نشأة اخرى . يقول ابن عربي :

« فعلو المكان «ورفعناه مكاناً عليا » واعلى الامكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس ، وفيه مقام روحانية ادريس عليه السلام » .
(فصوص ١/ ٧٥) .

« الياس هو ادريس كان نبيا قبل نوح ، ورفعه الله مكانا عليا ، فهو في قلب الافلاك ساكن وهو فلك الشمس[٧] . . . » (ف ١/ ١٨١) .

« ثم عرج [جبريل] به [بمحمد ﷺ] الى السماء الرابعة فاستفتح وقال وقيل له ، ففتحت فاذا بادريس عليه السلام بجسمه فانه ما مات الى الآن[٨] بل رفعه الله مكاناً علياً،وهو هذه السماء قلب السموات[٩] وقطبها . . . » (ف٣ / ٣٤١) .

ثانياً ـ الموقف الثاني ينظر الى ادريس كرمز ، وهنا يقسم ايضاً قسمين :

القسم الاول ـ ادريس هو رمز للعقل الانساني في حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن او هو العقل المحض في تطلعه الى المعرفة الكاملة بالله[١٠] ـ . وهو قطب روحاني يمد الاولياء .

(أ) قد يخيل الى المفكر الغريب عن جو ابن عربي ان قمة ما يسعى اليه الانسان في معرفته للحق ، ان يكون عقلاً محضاً متجرداً عن جميع علاقاته البدنية ، وهذا طبيعي ومنطقي بالنسبة لمتصوف اولاً . وفيلسوف ثانياً . فالتصوف الوهلة الاولى يفترض التجرد عن العلاقات بالبدن . والفلسفة تفترض الوصول الى صفاء العقل عن كدورات البدن والنفس .

ولكن لا ، ان ابن عربي يعطي تقويماً مغايراً . فالعقل المحض يصل الى معرفة وجه واحد للحق الذي له وجهان ، ويأخذ مثلاً ، التشبيه والتنزيه . فالعقل ينزه والحق ليس منزهاً فقط ، بل هو منزه مشبه ، او تنزيه في تشبيه وتشبيه في تنزيه[١١] .

فادريس يشبه الى حد بعيد نوحا ، وقد خص الشيخ الاكبر نوحا بالحكمة السبوحية ، وادريس بالحكمة القدوسية ، وغني عن البيان ان التسبيح والتقديس هما من فعل العقل الذي طغى في دعوة نوح وادريس .

ويضع ابن عربي في مقابل نوح وادريس : محمداً ﷺ الذي زاوج بُعدى المعرفة الالهية ، فنوح وادريس للفرقان والتنزيه والعقل . ومحمد ﷺ للقرآن[١٢] . والتنزيه في التشبيه والتشبيه في التنزيه ، والعقل والوهم .

يقول ابن عربي :

« ثم بُعثَ [ادريس] الى قرية بعلبك ، وبعل : اسم صنم ، وبك : هو سلطان تلك القرية ، وكان هذا الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملك . وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان ـ من اللبانة وهي الحاجة ـ عن فرس من نار ، وجميع الاته من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه

الشهوة[١٣] ، فكان عقلاً بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الاغراض النفسية . فكان الحق فيه منزهاً فكان على النصف من المعرفة بالله ، فان العقل اذا تجرد لنفسه . . . كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه . واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله ، فنزّه في موضع وشبّه في موضع . . . وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة الاوهام[١٤] كلها . . . » [فصوص ١ / ١٨١]

ويقابل ابن عربي بين تنزيه ادريس وتنزيه محمد ﷺ فالاول تنـزيه عقلي فهو على النصف من المعرفة بالله . اما محمد ﷺ فقد اختص بالقرآن وهو يتضمن الفرقان والآية : « فليس كمثله شيء » تجمع الامرين (تشبيه ـ تنزيه) في واحد[١٥] .

(ب) ان ادريس يمثل القطب الروحاني الذي يمد الاولياء بالروحانيات[١٦] ، يقول ابن عربي :

« ان ثمّ رجالاً سبعة يقال لهم الابدال . يحفظ الله بهم الاقاليم السبعة لكل بدل اقليم ، واليهم تنظر روحانيات السماوات السبع . ولكل شخص منهم قوة (منبعثة) من روحانيات الانبياء الكائنين في هذه السماوات ، وهم : ابراهيم الخليل ، يليه موسى ، يليه هرون ، يتلوه ادريس ، يتلوه يوسف ، يتلوه عيسى يتلوه آدم . . . فكل امر علمي يكون في يوم الاحد فمن مادة ادريس عليه السلام . . . فمما يحصل لهذا الشخص المخصوص من الابدال ، بهذا الاقليم ، من العلوم : علم اسرار الروحانيات . . . »

(ف السفر الثاني ص ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧) .

« السماء الرابعة وهي قلب العالم وقلب السموات . . . واسكن [الله] فيها قطب الارواح الانسانية وهو ادريس عليه السلام » . (ف ٢ / ٤٤٥) .

القسم الثاني ـ الياس الذي هو ادريس رمز للقبض في مقابل الخضر، رمز البسط[١٧] .

« فان قلت : وما الغوث ؟ قلنا صاحب الزمان[١٨] وواحده ، وقد يكون ما يعطيه على يد الياس [من حيث انه القطب الروحاني] فان قلت : وما الياس ؟ قلنا : عبارة عن القبض وقد يكون ما يعطيه على يد الخضر . فان قلت : وما الخضر قلنا عبارة عن البسط . . . » (ف ٢ / ١٣١) .

« الياس : يعبر به عن القبض[١٩] » (اصطلاحات ابن عربي ص ٢٩٣)

على اننا لم نجد نصوصاً عند ابن عربي تبين وجه العلاقة بين القبض وبين الياس حتى يعبر عنه ،فننقل تعريف الجرجاني .

« الالياس ، يعبر به عن القبض فانه ادريس ولارتفاعه الى العالم الروحاني استهلكت قواه المزاجية في الغيب وقبضت فيه . ولذلك عبر عن القبض به » (التعريفات ص ٣٦)

---

(١) المكان العلي يفهم منه « شرف النبوة والزلفى عند الله ،وقيل الجنة وقيل السماء السادسة او الرابعة » (انوار التنزيل ج ٢ ص ١٨) .

(٢) كان هرمس عند الاغريق اسماً لعطارد الذي سموه فيما بعد باسم « طوط » اله القمر عند المصريين ، وقد اشتهر بالفلك والحكمة ثم اصبح في وقت من الاوقات اله العالم العقلي عند الاغريق والمصريين .

وقد زاد المصريون الى قوى هرمس مهمة اختبار ارواح الموتى ، لمعرفة مدى اهليتها واستحقاقها للدخول في فلك الشمس .

فلما فتح العرب مصر والشام وجدوا مؤلفات منسوبة الى هرمس ، كان الفكر اليهودي قد ترك فيها بصماته ، فاقتبسوا منها واضحى الهرامسة ثلاثة عند العرب يهمنا منها الاول الذي هو اخنوخ وهو الذي سموه ادريس

- راجع ابو العلا عفيفي . فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٤٤ ـ ٤٥ .
- دائرة المعارف Universalis الطبعة الفرنسية مادة Hermes
- كما ينظر اليونان الى هرمس على انه مخترع الابجدية والموسيقى والفلك . . . انظر

- dict. de la mythologie grecque et Romaine. Larousse art. Hermes.

(٣) يتفق مؤرخونا على ان ادريس هو اخنوخ ، يقول اللوساني في تواريخ الانبياء ص ٢١ ، « وكان الحكماء اليونانيون يسمونه [ادريس] هرمس الحكيم . واسمه في التوراة اخنوخ . . . » كما يقول البيضاوي في انوار التنزيل ج ٢ ص ١٨ : « ادريس : وهو سبط شيث وجد ابي نوح . . . واسمه اخنوخ . . . »

يراجع فيما يتعلق بادريس النبي تاريخياً :

١ ـ المسعودي . مروج الذهب ج ١ ص ٧٣ .

٢ ـ الديار بكري . تاريخ الخميس ط . القاهرة ص ٦٦ وما بعد .

٣ ـ ابن الاثير طبعة نور تبرغ ج ١ ص ٤٤ .

(٤) فصوص الحكم عفيفي ج ٢ ص ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٥) يقول جامي في شرحه للحكمة الايناسية المتعلقة بالياس :

« انما سميت حكمته عليه السلام ايناسية ، لما انس بالانس بنشأتـه الجسمانية ، وبـالملك بنشأته الروحانية . . . وهو كالبرزخ بين النشأة الملكية والانسانية . . . او لأن الايناس هو ابصار الشيء على وجه الانس وكذا به قال تعالى في حق موسى عليه السلام . . . وكذا ابصر الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع الآته عليه من نار وانس به فركبه، فابصاره الفرس في صورة نارية مع الانس به ايناس فلذا سميت حكمته ايناسية » .

(شرح الفصوص ج ۲ ص ٢٦٦)

(٦) ان لادريس حشرين : يحشر في جماعة الانبياء والرسل بلواء النبوة والرسالـة ، واصحابه تابعون له ، ويحشر ايضاً ولياً في جماعة الاولياء ، تحت لواء محمدﷺ ، يقول ابن عربي :

« فله [عيسى] ، يوم القيامة ، حشران ، يحشر في جماعـة الانبياء والرسـل بلـواء النبـوة والرسالة ـ واصحابه تابعون له ـ فيكون متبوعاً كسائر الرسل ، ويحشر ايضاً معنا ، ولياً في جماعة اولياء هذه الامة ، تحت لواء محمد ـﷺ ـ تابعاً له ـ مقدما على جميع الاولياء . . . وما في الرسل ، يوم القيامة ، من يتبعه رسول الا محمدﷺ فانه يحشر يوم القيامة ، في اتباعه ، عيسى والياس عليهما السلام . . . » (ف السفر الثالث ص ص ١٧٥ ـ ١٧٦ نشر عثمان يحيى)

(٧) ان ابن عربي لم يشر الى هرميس ، ولكن ابو العلا عفيفي يؤكد دون شك استفادتـه من المصادر الهرميسية اليهودية ، لان جملته هذه في الفصوص تنطبق في ظاهرها على وصف اليهود لاخنوخ .

- راجع ابو العلا عفيفي . فصوص ٢ / ٢٥٨ .
- سفر التكوين .

(٨) يورد الثعلبي في كتابه قصص الانبياء طبع محمود الجزائري مطبعة الكاستلية سنة ١٢٨٢ هـ . ص ص ٥١ ـ ٥٢ ، الحادثة التالية التي يبين فيها كيف حصل ادريس على استمرار الحياة الى الابد ، في مكانه العلي ، يقول :

« اني [ادريس] اريد ان اعلم من انت ، قال : انا ملك الموت استأذنت ربي ان ازورك واصاحبك فاذن لي في ذلك ، فقال له ادريس : لي اليك حاجة ، قال : وما هي ، قال : اقبض روحي . فاوحى الله تعالى اليه [الى ملك الموت] ان اقبض روحه [روح ادريس] فقبض روحه ثم ردها الله عليه بعد ساعة، فقال له ملك الموت : فما الفائدة من سؤالك قبض الروح ، قال : لاذوق كرب الموت وغمه فاكون له اشد استعداداً ثم قال له : لي اليك حاجة اخرى ، قال: ما هي، قال: ترفعني الى السماء ، لانظر اليها والى الجنة فأذن له في ذلك ، فلما قرب من النار ، قال : لي اليك حاجة ، قال : وما تريد ، قال : تسأل مالك يفتح لي ابواب النار حتى اردها ففعل ذلك ، ثم قال : فكما اريتني النار فأريني الجنة ، فذهب به الى الجنة فاستفتحها ففتحت له ابوابها فدخلها فقال له ملك الموت : اخرج لتعود الى مقرك فتعلق بشجرة وقال : لا اخرج منها . فبعث الله ملكاً حكماً بينهما فقال له الملك : ما لك لا تخرج ، قال : لان الله تعالى قال « كل نفس ذائقـة المـوت » (٣ / ١٨٥) وقد ذقته، وقال تعالى « وان منكم الا واردها [النار] » (١٩ / ٧١) وقد وردتها، وقال تعـالى « ومـا هـم منهـا [الجنـة]

بمخرجين » (١٥ / ٤٨) فلست اخرج ، فقال الله تعالى لملك الموت ، دعه فأنه باذني دخل الجنة وبأمري لا يخرج فهو حي هناك . . . »

(٩) قلب السموات : هي السماء الرابعة من حيث ان السموات سبع فتشكل الرابعة وسطاً بينها .

(١٠) ان رمزية ادريس عند ابن عربي هنا تشبه تصوير الاغريق لهرميس .

(١١) راجع فصوص الحكم : الفصين الثالث والرابع : فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية - وفص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية . كما يراجع تعليق عفيفي عليهما .

(١٢) راجع « قران » و « فرقان » .

(١٣) تتضح رمزية هذا التمثيل للحدث بالنتيجة التي وصل اليها ادريس . فقد اصبح عقلاً بلا شهوة . اذن من خلال النتيجة ، ننظر الى الحدث على انه يبين كيفية العلاقة بين عقل الانسان وجسده ، والمجاهدات التي يمارسها للشهوات حتى يمسك بلجامها . فجبل لبنان رمز للجسم الانساني ، والفرس الناري هي النفس الحيوانية كما يصفها افلاطون . والآلات النارية هي شهوات البدن واهواؤه . اما ركوب الفرس فيرمز الى ضبط النفس الشهوانية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها .

- يراجع شرح الفصوص جامي ج ٢ ص ٢٦٨
- ابو العلا عفيفي ج ٢ ص ٢٥٨ .

(١٤) راجع « وهم »

(١٥) راجع فصوص الحكم ج ١ ص ٧٠ .

(١٦) ومن حيث ان ادريس يمد الاولياء قد يرمز ابن عربي بلفظه « الى مقام الرفعة والعلو » . انظر عند ابن عربي الكتاب التذكاري . محي الدين بن عربي . الدكتور زكي نجيب محمود . مقال بعنوان : طريقة الرمز عند ابن عربي ص ٧٨ .

(١٧) يعرف صاحب لطائف الاعلام « الياس » كما يلي :

« الياس : يكنى به عن القبض كما يكنى بالخضر عن البسط » (ص ٣٢ أ) .

انظر « الخضر »

(١٨) انظر « صاحب الزمان »

(١٩) راجع « قبض » في هذا المعجم .

٢٦٦ ـ الدفتر الأعظم

في اللغة :

« دفتر (معربة . يونانية) : مجموعة اوراق تسجل فيها المطالب او الاشعار او الحسابات ذات جلد . طومار . كتاب تقويم . مكتب . دائرة . ديوان » .

(المعجم الذهبي فارسي - عربي . د. محمد التونجي مادة « دفتر ») .

« (الدَّفْتَر) : وهو معروف قيل فارسي معرّب (محيط المحيط) . والارجح انه يوناني . . . » (كتاب الالفاظ الفارسية المعربة . السيد ادي شير مادة « دفتر ») .

في القرآن :

« دفتر » لم ترد في القرآن .

عند ابن عربي :

يستعمل ابن عربي الدفتر للدلالة على الجمع والضم . فالدفتر الاعظم هو: الامام المبين، من حيث انه جمع وضم جميع الحقائق المتفرقة في العالم .

يقول :

« الدفتر الاعظم وهو الامام المبين » (ف ٤ / ٢٦) .

انظر « **امام مبين** »

٢٦٧ ـ مدفن الحق

في اللغة :

الداء والفاء والنون اصل واحد يدل على استخفاء وغموض يقال دفن الميت، وهذه بئر دَفْنٌ : ادَّفَنَت . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « دفن ») .

في القرآن :

« دفن » غير قرآنية .

عند ابن عربي :

لقد استعار ابن عربي صورة الموت والدفن للدلالة على : وجود هيكلي شبحي لا حكم له اي لا حياة . قلب الانسان محل العلم بالحق وهو الذي وسعه من دون الكائنات جميعاً . ولكن وجوده في قلب الغافل وجود ساكن لا فعالية ايجابية له ، اذن فالحق فيه كأنه ليس فيه ، وبالتالي :

قلب الغافل = مدفن الحق .

يقول ابن عربي :

« فقلوب العارفين[1] : مدافن الحق . . . من حيث ان قلوبهم محل العلم به ثم انهم لا يراعون حرمته ولا يقفون عند حدوده ، فهو فيهم كالميت في قبره لا حكم له فيه . . . كذلك حكم الطبع اذا ظهر بخلاف الشرع ، فان الشرع ميت في حقه في ذلك الزمان . . . ولقد رأيت رسول الله ﷺ في المنام ميتاً في موضع عاينته بالمسجد الجامع باشبيلية ، فسألت عن ذلك الموضع فوجدته مغصوبا فكان ذلك موت الشرع فيه . . . فاستناد الموت والدفن الى الحق في **قلوب الغافلين** فهو فيها كأنه لا فيها . . . » (ف ٤ / ٣٠٢) .

(١) يجب ان نقرأ « غافلين » بدلاً عن « عارفين » وهذا سيتضح بتكملة النص .

٢٦٨ - دَقِيقَة

في اللغة :

« الدال والقاف أصلٌ واحد يدل على حِقَر وحقارة . فالدقيق : خلاف الجليل . يقال : ما ادقني فلانٌ ولا أجلّني ، اي ما اعطاني دقيقة ولا جليلة . . . والدقيق : الرجل القليل الخير . والدقيق : **الامر الغامض** . والدقيق : الطحين . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « دق »)

في القرآن :

غير واردة .

عند ابن عربي :

الدقيقة هي الحقيقة التي تدق على الفهم وذلك لتسترها وخفاءها، فلا ينتبه اليها الا اكابر العلماء . . .

أو هي حقائق وسطية تتمتع بكل ما للحقيقة من خصائص كالتأثير مثلاً [انظر « حقيقة »] .

ونورد عن « الدقيقة » مثلاً نأخذه من الفتوحات لعله يلقي ضوءاً على مفهومها :

المؤمن منصور : «يا ايها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم » [٤٧/ ٧] فمجرد الايمان ليس كافياً ،بل لا بد من قوة الايمان بدليل انه ما انهزم نبي قط لقوة ايمانه بالحق . وقوة الايمان بالحق تدفع المؤمن الى الاستماتة في سبيل نصرة الله « يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الادبار . ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله » [٨/ ١٥ ـ ١٦] ومن ينصر الله ينصره . . . لذلك قوي الايمان هو المنصور بلا شك .

نرى في بعض المواقف ان الكافر ينصره الله على المؤمن . وهنا يبرز مفهوم الدقيقة عند ابن عربي :

فالايمان فعل مطلق ارسله الله تعالى لا يخصصه الا قرائن الاحوال . لذلك نسب الحق الى الكافر فعل الايمان ونسب الى المؤمن فعل الكفر ،ليقيم الحجة على المؤمنين لما دخلهم من الخلل في ايمانهم ،فانهزموا . فما انتصر الكافر على المؤمن وانما كان انتصاره على وجه الخلل في الايمان .
يقول ابن عربي :

« . . . فهذه حكمة تسمية الله اهل الباطل مؤمنين[1] ، واهل الحق كافرين[2] فلا تغفل يا ولي عن هذه **الدقيقة**[3] ، فانها حقيقة ، وهي المؤثرة في اهل النار الذين هم اهلها في المآل الى الرحمة . . . » (ف ٤/ ٢٨٤) .

« وجعله [الحسن] عشقاً من العشقة ، للعلاقة التي بين العبد والرب في الدقيقة التي ينزل فيها الى قلبه بالمعرفة » (ترجمان الاشواق هامش ٣ ص ١٠٧)

---

(١) « افبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » [٢٩ / ٦٧]
« الم تر الى الذين اوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت » [٤ / ٥١]

(٢) اشارة الى الآية « فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى»[٢/ ٢٥٦]
(٣) كما يراجع بشأن دقيقة : الفتوحات ج ٤ ص ١١٨، ترجمان الاشواق ص ١٠٧ هامش ٣ .

٢٦٩ - دَولة السُّنبلة

في اللغة :

« الدَّولة والدُّولة : العُقْبة في المال والحرب سواء . وقيل : الدُّولة بالضم ، في المال ، والدَّولة ، بالفتح ، في الحرب . . . والدَّولة : الانتقال من حال الشدة الى الرخاء . . . » (لسان العرب مادة « دول »)

في القرآن :

ورد الاصل « دول » في القرآن مرة واحدة وبالمعنى اللغوي الذي اشار اليه لسان العرب في قوله : « يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا . أبو عبيد : الدُّولة بالضم اسم للشيء الذي يُتداول به بعينه . . . » (مادة « دول ») يقول تعالى :
« كي لا يكون دُولة بين الاغنياء منكم . . » [٥٩ /٧]

عند ابن عربي :

تفتقر نصوص الشيخ الاكبر الى الوضوح فيما يتعلق بعبارة « دولة السنبلة » . وانما من الممكن استقراء غوامض هذا النص .

يقول :

« . . فلما خمّر الحق بيديه طينة آدم . . وجعل ظهره [آدم] محلاً للاشقياء والسعداء من ذريته . . واودع الكل طينة آدم ، وجمع فيه الاضداد بحكم المجاورة ، وانشأه [آدم] على الحركة المستقيمة وذلك في دولة السنبلة »
(ف ١ / ١٢٣) .

نستنتج :

١ - ان عبارة « دولة السنبلة » تنتمي الى مرحلة من مراحل خلق الانسان كما يظهر من سياق النص

٢ ـ ان هذه المرحلة من الخلق بايحاءاتها تضع امامنا مرحلة شبيهة بها وهي مرحلة الميثاق . ففي هذه المرحلة اودع الحق تعالى في ظهر آدم « الكل » من ذريته ، على حين في الميثاق : واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم الست بربكم . . .

[انظر « ميثاق »] .

٣ ـ ان عبارة « دولة السنبلة » مؤلفة من لفظين ، وسنحاول معرفة سبب هذه التسمية :

أ ـ « دولة »: ان الدولة كيان معنوي يتميز بوجوده في الاحكام ، لذلك فعلى الارجح ان ابن عربي عندما وجد ان الاضداد بحكم المجاورة ، استبدل صورة الحكم بلفظ : الدولة .

ولكن لماذا لم يقل مثلاً : ارض السنبلة أو عالم السنبلة وهذا اقرب الى طريقته في خلق المفردات ! .

ـ ان « الارض » تشعر القارىء أو المستمع بامكان دخولها « فأرض الحقيقة » مثلاً على الرغم من عزتها نراه يورد الكثير من الامثلة عن دخولها [انظر « ارض الحقيقة »]. والى « دولة السنبلة » . . . مرحلة خلق آدم كيف يتسنى لمخلوق ان يدخل ؟! اذن انتفت امكانية قوله « ارض السنبلة » .

ـ ان « العالم » وان كان من الممكن ان يعبر كالدولة تماماً عن شخصية معنوية ، الا انه يفيد الشمول والاحاطة اكثر مما يفيد الحكم والتعيين .

لذلك جاءت « دولة السنبلة » ، واضحة تخدم فكرته اكثر مما لو انه قال « عالم السنبلة » .

ب ـ « سنبلة » : ورد في النص لفظان نستدل منهما على السبب الذي جعل هذه الدولة ، دولة السنبلة .

اللفظان هما : ـ المجاورة [بحكم المجاورة]
ـ المستقيمة [الحركة المستقيمة]

فالسنبلة في قامتها المستقيمة وتوزيع حباتها على التجاور ، تشبه آدم في حركته المستقيمة [يمشي على قدميه] وفي تجاور الاضداد فيه دون امتزاج ، تجاور الحبات المنفصلة الكاملة كل منها في ذاتها .

٢٧٠ ـ ديوَانٌ

في اللغة :

« والدِّيوانُ مُجْتَمع الصحف ، أبو عبيدة : هو فارسي معرب ، ابن السكيت : هو بالكسر لا غير ، الكسائي : بالفتح لغة مولَّدة وقد حكاها سيبويه وقال : إنما صحَّت الواو في ديوان ، وان كانت بعد الياء ولم تعتل كما اعتلت في سيد ، لأن الياء في ديوان غير لازمة . وانما هو فعّال من دَوَّنت . . . الجوهري : الدِّيوان أصله دِوّانٌ . فعوض من احدى الواوين ياء لانه يجمع على دواوين . . . قال ابن الاثير : هو الدفتر الذي يكتب فيه اسماء الجيش وأهلُ العطاء . وأول من دَوَّنَ الديوان عمر ، رضي الله عنه ، وهو فارسي معرب . . . » (لسان العرب مادة « دون »)

في القرآن :

غير قرآنية .

عند ابن عربي :

لم يكن ابن عربي منعزلاً عن ثقافة عصره ولغتها الحية آنذاك ، فقد تميز القرن السادس الهجري بامتصاصه وتفاعله مع الفكر الهلليني ،الذي كان قد تسرب اليه في فترة سابقة وساهم في تطوير مفهوم الدولة والتدوين . وخلق المنشآت الحكومية . ولعل لفظ « ديوان » تجد مصدرها في هذا الوسط الثقافي ـ اللغوي ، وهو لم يخرج عند ابن عربي من كونه يعني :

ـ إما ما جرى عليه التدوين[= ديوان]
ـ واما المكان الذي يعتبر مرجعاً ومسؤولاً في امر من الامور ،كديوان المحاسبة مثلاً فهو المرجع في امر محاسبة العباد ، وكل محاسبة اليه ترجع .

وفي حال اضافتها الى الله اي « الديوان الالهي » لا تأخذ معناها من حيثية اضافتها الى الحق بل يقتضي ان نبحث عن اضافة ثانية يعطيها النص . مثلاً « الديوان الالهي الوجودي » تأخذ معناها بالاضافة الى مفهوم الوجود ،وليس من اضافتها الى الحق .

فيكون معنى « الديوان الالهي الوجودي » : الوجود من القلم الاعلى او العقل الاول الى آخر الموجودات ليس باشخاصها انما بماهياتها وهكذا . .

يقول ابن عربي :

(١) « فقد بينت لك المقصود من هذا التجلي [التجلي الشمسي] الذي يحويه هذا المنزل وفوائده لا تحصى لو ذهبنا نذكرها ما وسعها ديوان . . . »

(ف ٢ / ٦٥٧) .

(٢) « . . . الادب وهو مشتق من المأدبة وهو الاجتماع الى الطعام ، كذلك الادب عبارة عن جماع الخير كله . . . فان الله جعل في الدنيا عبده عاملاً جابياً ، يجبي له سبحانه جميع ما رسم له . . . فما خلقه الا للجمع ، فان جمع ما امر بجمعه وجبَاه كان سعيداً . . . فكانت اجرته عين ما جمعه ، مع الثناء الالهي الحسن عليه بالامانة والعدل . . . وإن كان عبد سوء خان في امانته . . . فلما انقلب الى سيده ، وحصل في ديوان المحاسبة ، وقعد أهل الديوان يحاسبونه ، ورأى شدة الهول في حسابه . . . » (ف ٢ / ٦٤٠) .

« . . . فإذا استوفى اهل ديوان المحاسبة ما بايديهم في حق عبد من العباد وفعلوا فيه ما اقتضاه امره معهم ، وفرغ من ذلك ورفع الامر الى الله راجعاً . . . » (ف ٤/ ٣٠٢) .

« اوقفني من اوقف كل وارث وعارف ، وأمدني بالاسرار الالهية في المشاهد والمواقف ، واثبتني في ديوان الكشف والظهور ، وجعلني أتردد بين سدرة المنتهى والبيت المعمور ، اذ هي درجة الصديقية . . . »

(مشاهد الاسرار ق ٤)

(٣) « . . . **فالديوان الالهي الوجودي** رأسه العقل الاول وهو القلم، واما الامام فهو الكتاب وهو اللوح المحفوظ، ثم تنزل الكتبة مراتبها في الديوان باقلامها، لكل كاتب قلم وهو قوله ﷺ كما ذكر حديث الاسراء فقال : حتى ظهرت لمستوى اسمع فيه صرير الاقلام[1] فالقلم الاعلى الذي بيد راس الديوان[2] لامحو فيه، كل امر فيه ثابت وهو الذي يرفع الى الحق ، والذي بايدي الكتبة فيه ما يمحو الله وفيه ما يثبت[3] على قدر ما تأتي به اليهم، رسل الله من عند الله من راس الديوان من اثبات ما شاء ومحو ما شاء . . . »

(ف ٤ / ٢٨٧)

(١) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : ٢٣ .

(٢) يراجع بشأن ديوان عند ابن عربي :

ـ ف ٤ ص ٣٠٢ (الديوان الالهي) . ص ٣٠٥ (ديوان الحكم الالهي) .

(٣) اشارة الى الآية « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب » (١٣ / ٣٩)

٢٧١ ـ دِيْن

في اللغة :

« الدال والياء والنون أصل واحد اليه ترجع فروعه كلها . وهو جنس من الانقياد والذل . فالدين : الطاعة . . . فاما قولهم ان العادة يقال لها دين ، فان كان صحيحاً فلان النفس اذا اعتادت شيئاً مرت معه وانقادت له . . . ومنه « مالك يوم الدين » [٤/١] اي يوم الحكم ، وقال قوم : الحساب والجزاء واي ذلك كان فهو أمر ينقاد له . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « دين ») .

في القرآن :

ان كلمة دين مشتقة من فعل دان اي خضع ،وفي ورودها القرآني حافظت على صفة الخضوع بما له من وجوه واشكال . اما الوجوه القرآنية لها[١] فهي [متتبعين في ذلك الترمذي] :

١ ـ التوحيد : وهو شهادة لا إله إلاّ الله بما تتضمنه من خضوع لله .

« امر الا تعبدوا الا إياه ذلك الدين القيم » (يونس ٤٠) .

٢ ـ الحساب : لانه اذا جاء الحساب دان العبد فلم يقدر ان يجحد

« مالك يوم الدين » (١ / ٤) .

٣ ـ حكم الله وقضاؤه

٤ ـ حكم الملك الذي حبس يوسف عليه السلام : لما للدين من صفة الخضوع عند الحكم ،

« ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك » (يوسف ٧٦)

٥ ـ الاخلاص الاسلام والايمان[٢] :

« ان الدين عند الله الاسلام » . (آل عمران ١٩) .

عند ابن عربي :

كانت نظرة ابن عربي الى كلمة دين ذات وجهين : لغوي [النقطة « الاولى »] وشرعي [النقطة « الثانية »[٣]] ، لذلك سنبحثها فيما يلي على ان نتبعها بنقطة ثالثة تتضمن حقيقة موقف ابن عربي من الاديان ، وهل وحدة الاديان نظرية لها وجود حقيقي في فلسفة الشيخ الاكبر ؟

***

*** يفرّع ابن عربي المعنى اللغوي للدين ثلاثة مفاهيم[٤] : الدين هو الجزاء ـ والانقياد ـ والعادة .**

(١) الدين هو الجزاء .

يقول ابن عربي :

« الدين جزاء اي معاوَضَة[٥] بما يسّر وبما لا يسرّ : فيما يسر « رضي الله عنهم ورضوا عنه » [٥ / ١١٩] هذا جزاء بما يسر . « ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً » [٢٥ / ١٩] هذا جزاء بما لا يسرّ . « ونتجاوز عن سيئاتهم » . [٤٦ / ١٦] هذا جزاء . فصح ان **الدين هو الجزاء** » (فصوص الحكم ج ١ ص ٩٦) .

« ورسول الله ﷺ يقول : من بدل دينه[٦] وانما لم يسم الشرك دينا **لان الدين الجزاء ، ولا جزاء في الخير للمشرك[٧]** على الشرك اصلاً ، لا فيما سلف ولا فيما بقي . واذا آل المشرك الى ما يؤول اليه من النار التي هي موطنه، الذي لا يخرج منه ابداً فان ذلك ليس بجزاء ، وانما ذلك **اختصاص** سبق الرحمة التي وسعت كل شيء ، فما اراد [محمد ﷺ] بالدين الا الذي له جزاء في الخير والشر » . (ف ٤ / ١٣١) .

يتضح من النص السابق ان امكانية الجزاء هي التي تُوجِد الدين ، والعكس الصحيح فالدين هو الذي يخلق امكانية الجزاء والسبب في ذلك يعود الى ان الشرك لا ينفع معه عمل . فمهما اتى المشرك من اعمال صالحة وحسنات لا يخلق معها مفهوم الجزاء وامكانيته لأنه لن يحاسب[٨] بل يدخل جهنم وذلك ليس جزاء بل اختصاصاً .

(٢) الدين هو الانقياد :

يقول ابن عربي :

« وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد ، فهو دين معلوم معروف وهو قوله

تعالى : « ان الدين عند الله الاسلام » [٣ / ١٩] وهو الانقياد . فالدين عبارة عن انقيادك . . . **فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه** ، اي انشأه كما يقيم الصلاة : **فالعبد هو المنشىء للدين ، والحق هو الواضع للاحكام**[٩] . **فالانقياد هو عين فعلك . فالدين من فعلك . . .** »
(فصوص الحكم ج ١ ص ص ٩٤ - ٩٥) .

ان في ارجاع الدين الى « الانقياد » الزاماً بمضامين الشريعة كلها : لان الانقياد فعل له غاية ووجهة ، بل لا تظهر قيمته الا في الغاية التي هي وجهته[١٠] **فمن انقاد للخير ليس كمن انقاد للشر . اذن الدين الذي هو انقياد انما هو انقياد لما شرعه الله فالانقياد : اتباع .**
وهذا ما اشار اليه القرآن الكريم بقوله تعالى :

« قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » [٣ / ٣١]
ففي كلمة « اتبعوني » اثبات للاتباع وللوجهة[١١] .

(٣) الدين هو العادة .

يقول الشيخ الاكبر :
« شرح الدين بالعادة لانه [الدين] عاد اليه [على الممكن] **ما يقتضيه ويطلبه** حاله : فالدين العادة . . . ومعقول العادة ان يعود الامر بعينه الى حاله : وهذا ليس ثَمَّ ، فان العادة تكرار . . . فنحن نعلم ان زيداً عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية ، إذ لو عادت لتكثرت ، وهي حقيقة واحدة فنقول في الحس عادت لهذا الشبه ، ونقول في الحكم الصحيح لم تعد . . . »
(فصوص ١/٩٦ - ٩٧) .

يبين ابن عربي هنا ان العادة هي معاوَضَة بالمثل مشتقة من فعل عادَ اي رجع وتكرر . وليست العادة سوى تكرار المثل . والدين « العادة » بمعنى : ان الدين يعود على الانسان بما يقتضيه حاله وهذا المعنى يقارب المعنى الاول الذي هو « الجزاء » (انظر الفقرة « ١ ») .

***

*** قسم الشيخ الاكبر الدين ـ من الوجهة الشرعية ـ دينين : دين عند الله ودين عند الخلق .**

الدين الذي عند الله : هو الشرع الالهي الذي انزله على

انبيائه ،هذا الشرع الذي طمس وحدته عبر تطوره في مراتب الظهور في صور الشرائع : فالشرع الالهي واحد يظهر في كل زمن بصورة شريعة نبي ذلك الزمن . وما الشرائع كلها الا صور ذلك الشرع الالهي الواحد [الذي بدأ بآدم وختم بمحمد ﷺ] ـ وهو الذي تم بشريعة خاتم الانبياء
(انظر المعنى « الثالث » التالي لكلمة دين) .

الدين الذي عند الخلق : هي النواميس التي لم يرسل بها الله رسولاً ،بل سنّها الخلق فلما وافقت الحكم الالهي اعتبرها الله اعتبار ما شرعه[١٢] : كالرهبانية[١٣] .

يقول ابن عربي :

« الدين دينان : دين عند الله وعند من عرّفه الحق تعالى ومن عرّف من عرفه الحق . ودين عند الخلق وقد اعتبره الله . فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله واعطاه الرتبة العليا على دين الخلق . . . وهو قوله تعالى : « ان الدين عند الله الاسلام » **وهو الانقياد** . فالدين عبارة **عن انقيادك ،والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي شرعه الله تعالى** . . . وهي [النوع الثاني للدين] النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله **بالطريقة الخاصة** المعلومة في العرف . فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الالهي في المقصود بالوضع المشروع الالهي ، **اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى** . . . » (فصوص ١ / ٩٤-٩٥) .

* * *

*** « وحدة اديان » أم « دين واحد » ؟**

هل قال الشيخ الاكبر بوحدة الاديان[١٤] ؟ وما حقيقة موقفه من الاديان ؟ ان عبارة « وحدة الاديان » لم ترد في جملة مؤلفات ابن عربي ،بل استخلصها متأخرون من اشعار واقوال أوحت بها . ولكن قبل ان نبحث هذه الاقوال والاشعار ،نبين حقيقة موقف ابن عربي من الاديان . ثم على ضوء موقفه هذا نتاول اقواله واشعاره ،الموحية بتلك الوحدة المشار اليها .

أولاً: لم يقل ابن عربي بوحدة الاديان رغم محاولات الباحثين استنطاقه ذلك ، بل على العكس من ذلك انه يفرّق بين الاديان ،من حيث هي صور متمايزة مختلفة لذلك « الدين الواحد » ،الذي هو الشرع الالهي المتقلب في مراتب

الظهور بصور الاديان المختلفة [= دين عند الله] .

فالدين واحد من آدم الى محمد ﷺ ، وما تلك الشرائع الا كحبات عقد ، او حلقات سلسلة .وكتاب فصوص الحكم هو خير صورة مَثَّل فيها ابن عربـي اختلاف الاديان : فكل نبي له شرعة ومنهاج ،وهو حقيقة متميزة منفصلة عن حقيقة أخرى ،هي نبي آخر وشرعة أخرى . . . وهكذا حتى يصل الى « الكلمة الجامعة » أو « جوامع الكلم » الذي هو النبي محمد ﷺ وبه ينختم هذا الدين الواحد .

واذا سأل سائل عن الفرق بـين « وحـدة الاديان » و« الـدين الواحـد » ؟ نقول :

انه يفرقهما مفهوم « الزمن » : فالدين واحـد تقلّـب زمنياً في صور الاديان المختلفة من يهودية ومسيحية . فلو قَبِلَ الشيخ الاكبر بوحدة الاديان لوَجَبَ عليه ان يقبل في هذا الزمن ، الذي هو زمن الدين الاسلامـي ، كل الاديان الاخرى السابقة يقبلها كحقيقـة راهنـة حاكمـة ،وليس كحقيقـة سابقـة سالفة .

اذن . القول « بالدين الواحد » يُلزِمه فقط بقبول شريعة واحدة في زمـن واحد معين . ونعطي لذلك مثلاً : انه في زمن المسيحية تقبل اليهودية كحـكم سابق حيث يفترض الايمان بها كدين سالف ، ولـكن لا يقبـل اليهـود في زمـن المسيحية مع المسيحين كاصحاب دين واحد . بل تكون المسيحية هي « الدين » ، واليهودية تدخل في باب « تاريخ الدين » . . وهـكذا بالنسبـة لزمـن الاسـلام والاديان السالفة .

فابن عربي لم يقل بوحـدة الاديان ، بل اشـار الى عقيدتـه في « الـد ين الواحد » الذي يقبل في الزمن الواحد شريعة واحدة هي شريعة الزمن . وهذا الدين الواحد قد ختم بمحمد ﷺ .

وينتج عن هذه الختمية كل ما تحمله من ابعاد تفتـرض الجمعية وغيرهـا [انظر ختم] . لذلـك كل ما نصادفه عند الشيخ الاكبـر من نصـوص توحـي « بوحدة الاديان » ـ التي قال بها بعض الباحثين ـ هي في الواقع نصوص تشير الى : جمعية الدين المحمدي ، ليس الا (سنشير الى هذه النصـوص في الفقـرة الثانية) .

يقول ابن عربي :

« من يرتدد منكم عن دينه ويمُت[١٥] — فانـه كافـر بالـدين اجمعه
لانـه احـدى العيـن[١٦] ليس له — مخـالف جاءه من غيـر موضعه
وان اتيانـه بالـكل شرعته — بذا اتـى الحـكم فيه من مشرّعه

الضمير في انه [لانه احدى العين] يعود على الدين . قال الله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جا » [٥ / ٤٨] فالمراد هنا بضمير « منـكم » ليس الا الانبياء عليهم السلام ، لا الامم . . . وقالﷺ : من بدل دينه فاقتلـوه[١٧] ، فاختلف الناس في اليهودي اذا تنصّر والنصراني ان تهوّد : هل يقتل ام لا ؟ ولم يختلفوا فيه ان اسلم ، فانهﷺ ما جاء يدعو الناس الا الى الاسلام ، وجعـل علماء الرسوم ان هذا التبديل مأمور به ، وما هو عندنا كذلك **فان النصرانـي واهل الكتاب**[١٨] **كلهم اذا أسلموا ما بدلوا دينهم ،فانـه من دينهـم الايمـان بمحمد**ﷺ والدخول في شرعه اذا ارسل وان رسالته عامة ، **فما بدل احد من اهل الدين دينه اذا اسلم** » (ف ٤ / ١٣١) .

ثانياً: اعتمد القائلون بوحدة الاديان عند ابن عربي غالباً على نصين اشتهرا في هذا الموضوع . وهما :

النص الاول :

« عقـد الخلائـق فـي الالـه عقائداً
وانا شهـدت [في نسـخـة : عقـدت] جميـع ما عقدوه[١٩] »
(ف ٣ / ١٣٢) .

النص الثاني :

« لقد صار قلبي قابـلاً كل صورة — فمرعـى لغـزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثـان وكعبـة طائف — وألـواح توراة ومصـحف قرآن
أدين بدين الحـب أنّـى توجهت — ركائبـه فالحـب دينـي وايماني »
(ترجمان الاشواق ص ص ٤٣ - ٤٤) .

والآن لنر هل يشير هذان النصان الى وحدة الاديان ؟ وما مراد ابن عربي فيهما ــ طبعاً من خلال معرفتنا لمجمل تفكيره ــ ؟

النص الاول :

يشير ابن عربي الى ان هذا النص هو من المقام الذي عمَّ المعتقدات ، اي المقام المحمدي (الفتوحات ٣ / ١٣٢) . وفي تلك الاشارة ينبهنا الى ان المقصود من النص ،ليس وحدة الاديان بل ايماء الى : ان من يدين بالشرع المحمدي ،لا بد له من ان يعتقد بكل الشرائع التي سبقته : من حيث انه لا يلغي ما قبله بل العكس جاء متمماً ومكملاً وخاتماً لها . ومقامه يعمّ جميع المعتقدات لأن الختم صفته : الجمعية . والشرع المحمدي خاتم الشرائع فله جمعيتها : فالايمان بمحمد ﷺ يفترض من ناحية الايمان « بعيسى » و« موسى » و« داود » عليهم السلام أجمعين ، كما انه من ناحية ثانية إيمان بهم حقاً كجزء من هذا الشرع الالهي الواحد (= الشرع عند الله) ،وهو الذي اكتمل في صورة الشريعة الاسلامية .

ففي الشطر الاول من النص يثبت الحاتمي : اله المعتقدات (راجع « اله المعتقدات ») ويؤكد في الشطر الثاني على أنه : عقدها جميعاً . اي يشير الى كونه « محمدي » المقام ،له جمعية الشرع المحمدي الذي عم المعتقدات واستوعبها جميعاً .

النص الثاني :

لفهم هذا النص تجب الاشارة الى نقطتين :

١ ـ ان الجدل الصوفي في نظرية المعرفة يتلخص في : ان الصوفي بقدر ما يفرّغ قلبه من العلوم يحصل عليها[٢٠] . بل الاستعداد للعلم الالهي [على عكس العلوم الاخرى] يقتضي نقاوة القلب وفراغه . على حين ان العلوم الكسبية كلها ترتفع بتوافق انسجامي مع ارتفاع درجة الثقافة والتحصيل .

٢ ـ ان كمال كل عضو من الاعضاء عند ابن عربي ،ليس بتنمية مواهبه واكتساب قدرات جديدة بل العكس رجوع به الى حالة القبول المحض والقابلية التامة .

اذن ،في الشطر الاول يشير الحاتمي الى : بلوغ قلبه مرتبة الكمال ،من حيث انه صار قابلاً كل صورة . فهذه القابلية التامة هي : كمال القلب . والنص صريح لم يقل « قَبِلَ » كل صورة ،بل « قابلاً » .

فهو هنا يشرح حاله ،ولا يفيدنا النص في وحدة الاديان ،بل نستفيد منه إشارة ابن عربي الى المقام الذي وصله ،مقام : كمال القلب بقابليته التامة ليس اكثر .

ولكن ما الذي دفعه الى الاشارة الى مرتبة قلبه من القابلية المحضة لكل

صورة ؟ نجد الجواب في البيت الاخير من النص . الذي نعتقد ان جذوره ترجع الى الآية الكريمة : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » . [٣ / ٣١]

« دين الحب » : هو هذا الحب المشار اليه في هذه الآية [تحبون الله] .

اما قوله « انيّ توجهت ركائبه » : فذلك لان الآية لم تحدد بوضوح وجهة الاتباع ومضمون شرعته بل ألصقته بمحمد ﷺ : فاتسعت من ناحية الرقعة اي رقعة موضوع الاتباع ايما اتساع [قرآن ـ سنة ـ كل ما نعرفه عن شريعته ﷺ]، وضاقت من ناحية ثانية ابعد ضيق [لا سبيل لحب الله الا اتباع محمد ﷺ : باب واحد فقط] .

اذن ، ابن عربي يقرر ان قلبه اصبح قابلاً كل صورة ، فهو يدين بدين الحب فليتجل له بما يريد ، ولا يتجلى الا في جمعية الاتباع المحمدي .

---

(١) يورد مقاتل ٣ نظائر للدين في القرآن : التوحيد، الحساب، الحكم والقضاء .
انظر Exégèse coranique p 148 -
- اما الترمذي فيورد نظائر للدين وهي ما اتبعناه في متن المعجم .
انظر Exégèse coranique pp 147- 149 -
تحصيل نظائر القرآن ص ص ١١٩ ـ ١٢١ .

(٢) انظر Exégèse coranique p p 148- 149 -

(٣) يقول جامي في شرحه للفص الثامن : « اعلم ان الدين في اللغة يطلق على ثلاثة معان : الانقياد والجزاء والعادة ، وفي الشرع : على ما شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده من الاحكام او شرعه بعض عباده فاعتبره الله سبحانه . فالشيخ رضي الله عنه قسمه بالمعنى الشرعي الى قسمين ونبّه على اعتبار المعاني الثلاثة اللغوية فيه . . . »
(شرح الفصوص . جامي ج ٢ ص ٢٢) .

(٤) كثيراً ما نغفل بحث الكلمات التي لا تأخذ معنى جديداً عند شيخنا الاكبر ، ولكن كلمة « دين » رغم انه لم يضف اليها جديداً الا انها حظيت باهتمامه فافرد لها فصاً كاملاً (الفص الثامن : فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)، اضف الى ذلك براعته في ربطها بمعانيها الثلاثة وهذا ما سنسلمه من خلال النصوص .

(٥) انظر معنى الجزاء بين العَوْد والعِوَض . الفصوص ج ٢ ص ١٠٢ .

(٦) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٢) .

(٧) المشرك هو الذي ليس له « كتاب » . اذن « المشركون » مقابل « اهل الكتاب » راجع الفتوحات ج ٤ ص ١٣١ .

(٨) ان « الحساب » في الاخرة غايته التمهيد لدخول الجنة ، فعند استحالة دخول الجنة تبطل

الغاية من الحساب ، ونظراً لان الله لن يغفر الشرك [الآية ٤ / ٨-٤ / ١١٦] . فلن يدخل المشرك الجنة فلا مبرر اذن لمحاسبته .

(٩) يظهر « الدين » هنا حقيقة واحدة لها وجهان : حق وخلق (الانقياد = خلق ، لما شرعه الله = حق) ولكن دور الخلق رغم جمل ابن عربي الموحية بايجابية قصوى (فالدين من فعلك) يظل في مضمونه سلبياً : وذلك لان الانقياد الذي هو عين فعل « الخلق » قهر وعبودية وسلبية ، اذ يتحول « الخلق » هنا الى محل تتغير عليه الاحكام بتغير الاسم الالهي الحاكم راجع « اسم الهي »(المعنى الرابع) وينقاد هو لهذا التغير .

ولكن هذه السلبية هي نظرية فكرية فقط (العبد لا يسهم فكرياً في الدين . الاحكام يضعها الحق) . لانها تتحول عملياً الى ايجابية ملموسة من خلال فعل الانقياد الذي يتطلب حضوراً معيناً وسلوكاً خاصاً .

(١٠) منلا جامي في تعليقه على معنى « الانقياد » لكلمة دين يقول : « وانما وصاهم [يعقوب لبنيه] بالانقياد اليه [الى الدين] لان الدين الذي هو الاحكام الشرعية الوضعية لا يثمر سعادة ما لم ينقد اليه . فهذه الوصية تدل على اعتبار الانقياد الى الدين [الذي] ينبغي ان يراد به الاحكام الموضوعة لا الانقياد . فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد . . . فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم قبيل قوله عليه السلام : الحج عرفة . مبالغة في اعتبار الانقياد في الدين لا انه عين الدين . . . » (شرح الفصوص ج ٢ ص ٢٣) .

(١١) والى هذا الحب اشار ابن عربي بقوله :

« ادين بدين الحب انّى توجهت ركائبه فالحب ديني وايماني »

(ترجمان الاشواق ص ٤٤) .

(١٢) ومن هذا القبيل جزاء الله لمن سن سنة . قال رسول الله ﷺ : « من سنّ سنة حسنة فعمل بها كان له أجرها ومثل أجر من عمل بها لا ينقص من اجورهم شيئاً . ومن سن سنة سيئة فعمل بها كان عليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص من اوزارهم شيئاً »

(سنن ابن ماجه المقدمة الباب رقم ١٤ الحديث رقم ٢٠٣) .

(١٣) وقد ذهب المحاسبي[*] هذا المذهب في اعتبار الحق لما شرعه الخلق ، اذ انه في الآية الكريمة « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها » [٥٧ / ٢٧] يرى ان الله عز وجل عابهم بترك رعاية ما لم يفترض .

(انظر : الرعاية لحقوق الله . المحاسبي . تحقيق عبد القادر عطا ص ص ٣٨-٣٩) .

(١٤) انظر ما كتبه الدكتور محمد مصطفى حلمي عن وحدة الاديان عند الحلاج : كتاب الحياة الروحية في الاسلام ص ص ١٢١ - ١٢٢ .

(١٥) في الاصل « يموت » وهو خطأ من الناسخ وينكسر به الوزن .

(١٦) انظر « احدية » .

(١٧) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٢) .

(١٨) يرى ابن عربي ان الدين هو فقط لاهل الكتاب ، لان الشرك ليس ديناً .

(١٩) يقول عفيفي ناسباً وحدة الاديان الى ابن عربي مستشهداً بهذا النص :

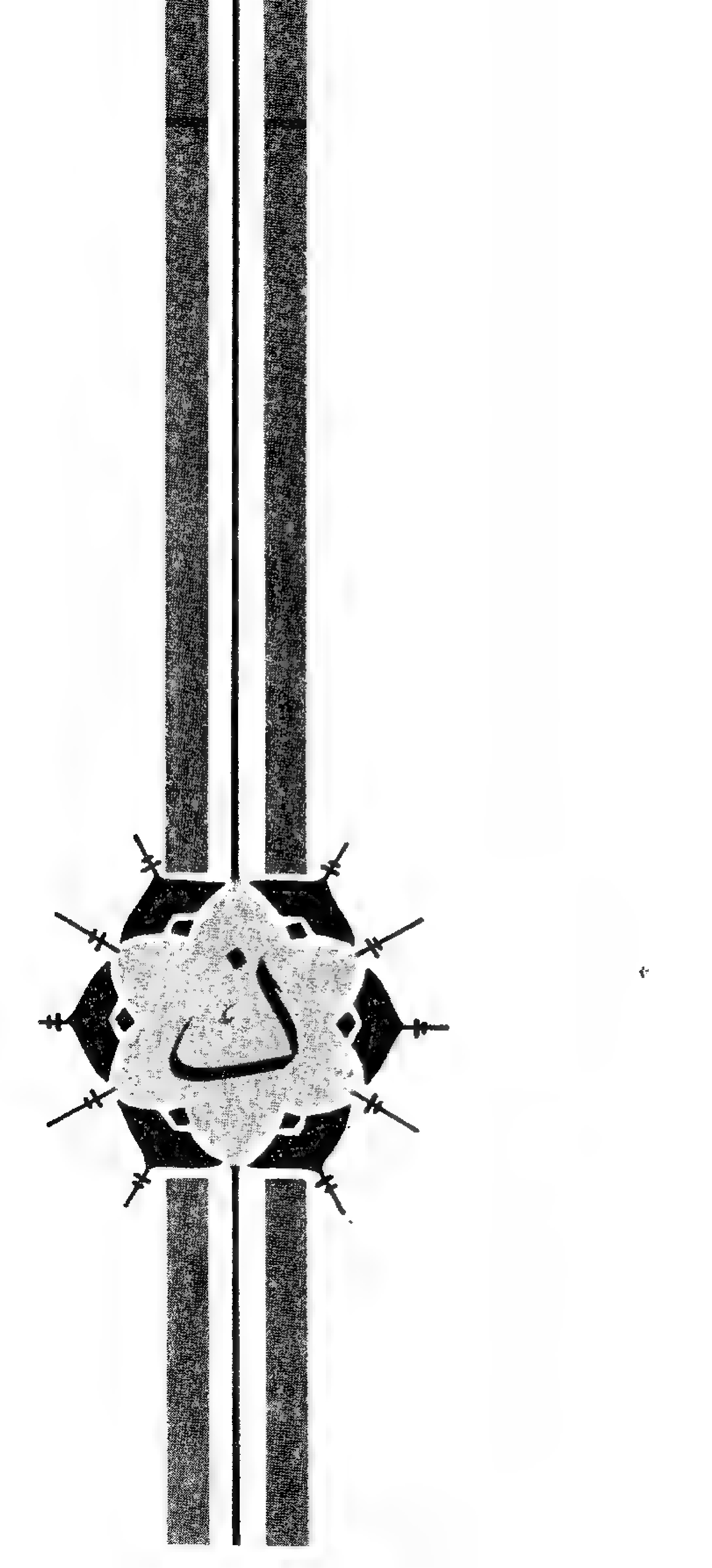
« وتستولي فكرة الوحدة على قلب ابن عربي فيفسر بها كل شيء في عالم الوجود والاعتقاد . . . اما في عالم الاعتقاد ــ وهو الاديان ــ فيرى [ابن عربي] ان المعبود واحد مطلق في جميع الاديان مهما تعددت صوره واشكاله لانه هو المتجلي في هذه الصور والاشكال . وان العارف الكامل هو الذي يعرف المعبود في كل صورة يتجلى فيها . . . ولهذا دعا ابن عربي الى القول بوحدة الاديان واعتبارها كلها طرقاً موصلة الى معبود واحد لا يعبد غيره على الحقيقة . وفي ذلك يقول :

عقد الخلائق في الاله عقائداً ... وانا عقدت جميع ما عقدوه
لما بدا صوراً لهم متحولاً ... قالوا بما شهدوا وما جحدوه
قد اعذر الشرع الموحد وحده ... والمشركون شقوا وان عبدوه »

[ابو العلا عفيفي . مقال بعنوان « الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي ، سلسلة تراث الانسانية نشر المؤسسة المصرية.. المجلد الاول ص ١٦٧] .

نلاحظ ان الدكتور عفيفي انتقل من جملة ابن عربي « المعبود واحد في جميع الاديان » الى القول بوحدة الاديان . غافلاً عن الاختلاف في المستوى الوجودي بين القولين . فالاول يظهر : وحده المعبود والثاني يقول : بوحدة الشرائع والعقائد اما وحدة المعبود فكثيراً ما يؤكدها الشيخ الاكبر بل يذهب الى اكثر من ذلك : الى ان الله هو المعبود في كل معبود (انظر « الله » « معبود ») .

(٢٠) راجع « أمية » .



٢٧٢ ـ الذِّكْرُ

في اللغة :

« الذال والكاف والراء اصلان ، عنهما يتفرع كَلِمُ الباب . . . ويقال كم الذِكَرَةُ من ولدك ؟ اي الذُّكور . . . والاصل الآخر : ذَكَرْتُ الشيء ، خلاف نسيته . ثم حمل عليه الذكر باللسان . ويقولون : اجعله منك على ذكر . . . اي لا تنسه . والذكر : العلاء والشرف . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « ذكر ») .

في القرآن :

لقد عدد الترمذي نظائر « الذكر » في القرآن[1] ، حاصرا اياها في تسعة ، وهي :

١ ـ الصلاة : [« اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله » (٦٢/٩)] .

٢ ـ الخوف : . . . فمن اجل انه لا يهيج الخوف الا من الذكر ، فانما نسب الى الخوف لانه ذكر بالعز والعظمة .

٣ ـ الخبر : . . . « واذكر في الكتاب ابراهيم » [١٩ / ٤١]

٤ ـ الحفظ : [« ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذّكر » (٥٤ / ١٧)] . . .

٥ ـ الوعظ : . . . لانه لا يخلو الوعظ[2] من ذلك .

٦ ـ الشرف : . . . [«وانه لذكر لك ولقومك » (٤٣ / ٤٤)]

٧ ـ القرآن : . . . [« انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (١٥ / ٩)]

٨ ـ الجهاد : . . . لانه انما يجاهد عن « لا اله الا الله » . . . فذلك الفعل هو ذكر .

٩ ـ ام الكتاب : وانما صار الذكر « ام الكتاب » الذي عند الله[3] لان جميع الكائنات الى قيام الساعة فيها . . . » [تحصيل نظائر القرآن الترمذي ص ص ٥١ ـ ٦٧] .

عند ابن عربي :

* نستشف عند شيخنا الاكبر ابعاد نظرة من سبقه الى « الذكر »[4] ، فالذكر : حضور[5] يورث الشهود[6] والفتح[7] (= الكشف) ـ وهو القرآن .

يقول :

(١) « فذكر الله المشار اليه : **الحضور الذي هو ضد الغفلة** . . . »
(بلغة الغواص ق ٣) .

(٢) « . . . فانه تعالى جليس من ذكره[٨] ، والجليس مشهود للذاكر، **ومتى لم يشاهد الذاكر الحق** الذي هو جليسه فليس بذاكر ، فان **ذكر الله سار في جميع العبد** لا من ذكره بلسانه خاصة . . . » (فصوص ١ / ١٦٨ - ١٦٩) .

(٣) « تاه الفؤاد بذكر الله وابتهجا ولاح صبح الهدى للعبد وابتلجا
وأسرج الله من انوار حكمته ومن معارفه في قلبه سرجا
فظل يفتح من ابواب رحمته على خليقته ما كان **قد رتجا** »
(الديوان ص ٤٤)

(٤) « . . . **والذكر**[٩] : **القرآن** وهو اعظم الذكر ، قال تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر » [١٥ / ٩] يعني القرآن . . . » (ف ٤ / ٤٦١) .

***

*** لا يقف ابن عربي عند حدود ما استفاده من التصوف السابق بل تأبى اصالته المبتكِرَة الا ان تحلق في افاق لم تصل اليها رؤى غيره ، فتستثمر كل الارث الصوفي الفكري الاسلامي في نزعة توحيدية .**

ونستطيع ان ننظر الى الذكر من خلاله نظرات ثلاثا تعطي ابعاد موقفه :

(أ) **لا يختص ابن عربي موقفاً او تلفظاً او حالاً . . مميزاً محدداً باسم الذكر . بل كل ما في الوجود يذكِّر بالحق : اذ نستطيع ان نعبر من خلاله الى الحق . فكل موجود هو مجلى يوصل للمتجلي فيه . اذن : كل شيء وضعه الحق في الوجود مذكِّرا .**

وهذه اول رتبة من مراتب **النظرة التوحيدية** عنده : اذ انه هنا **يوحد كل المظاهر (من حيث انها « ذكر ») لاحدية الظاهر بها .**

يقول :

« قالت عائشة [رضي الله عنها] عن رسول الله ﷺ انه كان **يذكر الله على كل** احيانه مع كونه يمازح العجوز والصغير ، وكل ذلك عند العالم ذكر الله ، **لانه** ،

ما من شيء الا وهو يذكر بالله . فمن رأى شيئاً لا يذكر الله عند رؤيته فما رآه ، فان الله ما وضعه في الوجود الا مذكراً . . . » (ف ٤/ ١٠) .

(ب) ان الفاعل والمؤثر على كل وجه وفي كل شيء هو الحق . في نظرية تقول بوحدة الوجود التي تستتبعها وحدة الفعل ، اما الوجه الثاني للحقيقة الواحدة فهو وجه الخلق : وهو المتأثر في كل حال .

اذن : الذكر فعل للحق في محل هو العبد . وتنحصر همة العبد في التجرد الكلي عن كل تأثير لتهيئة المحل تهيئة كلية . فالحق هو الذاكر [اسم الفاعل] والعبد هو المذكور [اسم المفعول] .

يقول ابن عربي :

« . . . ومتى ورد على الباطن ذكر[١٠] معين فليكن السالك ساكناً ، لا يساعده بتفعّله بل يسكن ليكون المحل مذكوراً لا ذاكراً. فاذا اعطى الوارد قوته ذهب لنفسه . ومتى ساعدت الهمة[١١] فاتصف العبد بانه ذاكر ، فذلك الذكر المعيّن . فقد تقيد المحل وخرج عن التهيوء الكلي الذي يعطي الاطلاق . . . » (وسائل السائل ص ص ١٩ - ٢٠)

(ج) في الفقرتين السابقتين استطعنا ان نلمس توحيد ابن عربي لكافة مظاهر وجهي الحقيقة الواحدة مع احتفاظه بذاك التفريق بين الوجهين .

وهنا نلاحظ انه يرفع كل الحواجز الفاصلة بين هذين الوجهين ليتسنى لهما التداخل والامتزاج والتحقق بوحدتها الشاملة . فالذكر الذي يحمل في حناياه مفهوم الفقد والبعد والافتراق والتثنية بين الذاكر والمذكور . ترفضه الوحدة الوجودية المسيطرة على كيان الشيخ الاكبر الفكري . فالذكر هو الحضور مع الحق والفناء فيه والتحقق بالوحدة الذاتية معه ، اذن ينتفي الذكر كنسبة بين ذاكر ومذكور ويسقط .

يقول ابن عربي :

« الذكر حجاب عن المذكور بمنزلة الدليل[١٢] ، والدليل متى اعطاك المدلول سقط عنك . . . فمتى كنت مع المذكور فلا ذكر . . .

دع[١٣] الـذكر والتسبيح ان كنـت عاشقاً
فليس يديم الـذكر الا المنافق
اذا[١٤] كان من تهـواه في القلـب حاضراً
وانـت تديم الـذكر كنـت منافقاً[١٥]

بذكر الله تحتجـب الذنوب
وتحتجـب البصائـر والقلوب
وتـرك الـذكر أفضـل كل شيء
فشمـس الذات ليس لها غروب . . »
(وسائل السائل ص ص ٢٥ ـ ٢٦)

كما انه يورد البيتين الاخيرين من هذا النص في ديوانه بكلمات مختلفة يقول :

« بذكر الله تزداد الذنوب[١٦]
وتحتجـب البصائـر والقلوب
وتـرك الـذكر افضـل منـه حالاً
فان الشـمس ليس لهـا غروب »
(الديوان ص ص ٤ ـ ٥)

---

(١) بخصوص الذكر في القرآن فليراجع Exégèse coranique ص ص ٣٦ ـ ٣٧ (مقاتل : الذكر في القرآن = الصلاة ، القرآن ، الطاعة) ـ ص ص ١٣٠ ـ ١٣٣ (الذكر في القرآن عند الترمذي وقد لخصنا نظائره التسع في المتن) ـ ص ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ (الذكر عند الخراز) كما يراجع فهرس الاصطلاحات مادة ذكر .
(٢) ربما اشار الى الآية : « وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » (٥١ / ٥٥) .
(٣) ربما في ذلك اشارة الى الآية : « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » (٣ / ٥٨) .
(٤) يراجع بشأن « ذكر » قبل ابن عربي : Exégèse coranique فهرس الاصطلاحات مادة ذكر .
- التجريد في كلمة التوحيد « احمد الغزالي » مطبعة البابي الحلبي ص ص ٥ ـ ٦ .
- الغزالي منهاج العارفين ص ٨٤ .
- الترمذي . نوادر الاصول ص ٧٢ .

- الرسالة القشيرية ص ١٠١ .
- الحلاج . الطواسين نشر ماسينيون باريس ١٩١٣ : طاسين النقطة V فقرة ١٨ ، ١٩ .
وطاسين الازل والالتباس VI فقرة ١٥ .
كما تراجع النصوص التالية التي الحقها ماسينيون في كتابه :
(Essai sur les origines du lexique technique)

- التعرف الكلاباذي فقرة : ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٨ .
- جوامع آداب الصوفية . السلمي ، فقرة ٣ .
- حقائق التفسير . السلمي . فقرة : ٢ ، ١٩ ، ٥٣ ، ٧٢ ، ١١٠ ، ١٣٤ ، ١٥٠ .
- الكرماني فقرة ١ .

(٥) انظر « حضور »
(٦) انظر « شهود » .
(٧) راجع « فتح » .
(٨) انظر « جليس الحق » .
(٩) بخصوص « ذكر » عند ابن عربي فليراجع :
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٦ (الذكر والحضور) ، ص ٥٠ [الذكر = القرآن] ، ص ص ٤٢٩ - ٤٣٠ [الذاكرون ثلاثة اقسام : ذاكر قائم ، ذاكر قاعد ، ذاكر على جنبه . وهذا الترتيب قرآني : « الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم » (٣ / ١٩١)] .
- وسائل السائل ص ص ٥ - ٦ (ذكر العبد الله بنفسه = ذكر تنزيه ، ذكر العبد الله بالله = الذكر طاعة لامر الشارع) ، ص ٤٢ (لا ينبغي للذاكر ان يشتغل بمعاني الذكر) .
- رسالة « سر المحبة » مخطوط دار الكتب المصرية .

(١٠) يفرق القونوي بين صورة الذكر ومعناه وباطنه يقول :
« فالانسان لا يزال مقبلاً من صورة الذكر الى معناه وباطنه، ومن التلفظ به الى نطق القلب بذلك الذكر او غيره ، وباطن الذكر غير معناه وانه عبارة عن التوجه الى المذكور من كونه مذكوراً ومتوجهاً اليه ، هكذا درجة فوق درجة وفي كل درجة يسقط منه جملة من احكام كثرته وصفات امكانه . . . » (التوجه الاولى ق ١١ أ) .
انظر رسالة القونوي المذكورة خصوصا في كيفية الانتقال من ظاهر الذكر الى باطنه. ثم الجمع بين ما بطن وظهر وما يؤدي اليه ذاك الجمع .

(١١) انظر « همة »
(١٢) ان الذكر حجاب يتمتع بكل ما للحجاب من صفات سلبية وايجابية انظر « حجاب » .
(١٣) الاصل « فدع » وهو خطأ ينكسر به الوزن .
(١٤) الاصل « فاذا » وهو خطأ ينكسر به الوزن .
(١٥) ان العاشق للجمال الالهي لا يتسع قلبه لغيره ، فالحق في قلبه متربع لا يترك لسواه مدخلاً فالذكر انتفى في هذا الذاكر لانه حاضر مع المذكور ، ولا يُذْكَر حاضر، فإن ذَكَرَه كان ذلك

مخالفة لحضور قلبه ، اذن : نفاق .

(١٦) ازدياد الذنوب بالذكر يحتمل معنيين : ـ ان الذكر يفترض الفقد الذي هو ذنب ،
ـ ان الذكر يفترض تثنية بين الذاكر والمذكور لانه اشراك المذكور في الوجود الذي يقفه ابن عربي على الحق،وهذا الاشراك ذنب .

---

٢٧٣ ـ الذَّوْقُ

في اللغة :

« الذال والواو والقاف أصل واحد . وهو اختبار الشيء من جهة تَطَعُّم ، ثم يشتق منه مجازاً . . . وفي كتاب الخليل : كل ما نَزَل بانسان من مكروه فقد ذَاقَه »

(معجم مقاييس اللغة مادة « ذوق »)

في القرآن :

ورد الأصل « ذوق » في القرآن :

١ ـ اعتبار الشيء من جهة تَطَعُّم :

« فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما » (٧ / ٢٢)

٢ ـ الذوق مجازاً

« كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب » (٤ / ٥٦) .

عند ابن عربي :

« الذوق » على بساطته ،له خطورة كبرى في بنيان العرفان الصوفي لأنه :

١ ـ يمثل « نقطة الفصل » في كل حوار معهم . من حيث انه يمت بشكل لاصق للتجربة الصوفية ،بل كل « ما لا يمكن المشاركة فيه » . في « الذوق » ينفصل الصوفية بمنطقهم الخاص جاعلين منه سداً في وجه : غير الذائق .

٢ـ « الذوق » عندهم طريق العرفان ،وحيث انه لا يمكن معرفة ما ينتج عن الذوق إلا : بالذوق ،لذلك انحصرت قناعة هذا العلم بالذائق .

ومن ابرز الأدلة على هذه النقطة الأخيرة ،قصيدة«ابن بنت الميلق» الهائية

الشهيرة ، التي لا يدانيها شهرة في الأوساط الصوفية إلا « رائية » أبو مدين[1] .

يقول في مطلعها :

« من ذاق طَعْمَ شرابِ القومِ يَدْرِيهِ ومــن دَرَاهُ غدا بالــروح يَشْريه .
وذو الصبابة لو يُسْقَــى على عددِ الأنــ ـفاس ، والـكون كأساً ليس يرويه »

ولم يكن ابن عربي بعيداً عن هذا الحوار « السلوكي » ومذهب القوم فيه .

***

*** يناقش ابن عربي أولاً « الذوق » عند الصوفية ، وماهيته . بما نعهده فيه من استيعاب لدقائق سلوكهم وعرفانهم .**

يقول في تعريف « الذوق » عندهم :

« أن الذوق عند القوم [= الصوفية] : اول مبادىء التجلي ، وهو حال يفجأ العبد في قلبه ، فإن أقام نفسين فصاعداً كان : شرباً . وهل بعد هذا الشرب ري أم لا . فذوقهم [= الصوفية] في ذلك مختلف » (ف ٢ / ٥٤٨) .

ويشرح ابن عربي مراد الصوفية من تعريفهم الذوق بالتجلي ، قائلاً :

« اعلم ان قولهم « [الذوق =] اول مبادي التجلي » إعلام ، ان لكل تجلٍ مبدأ هو : ذوق لذلك التجلي ؛ وهذا لا يكون إلا اذا كان التجلي الالهي في الصورة او في الأسماء الالهية او الكونية ليس غير ذلك . فان كان التجلي في المعنى فعين مبدئه : عينه ، ما له بعد المبدأ حكم يستفيده الانسان بالتدريج ، كما يستفيد معاني تلك الصورةُ المتجلى فيها . . . » (ف ٢ / ٥٤٨) .

وهكذا يربط الصوفية الذوق بالتجلي ويجعلونه قبل الشرب والري .

***

*** ويتابع ابن عربي نهج ربط الذوق بالتجلي ، فيقيم علاقة جدلية بينه وبين التجلي المحكوم للرياضة والمجاهدة . من ناحية ، الـذوق يعطـي التجلي : التنظير ، والتجلي من ناحية ثانية ، يعطي الذوق : صبغته . يقول :**

« إن الذوق يختلف باختـلاف التجلي ، فإن كان التجلي في الصـور فالـذوق : خيالي ، وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية فالذوق : عقلي . فالذوق الخيالي أثره في النفس ، والذوق العقلي أثره في القلب فيعطـي حكم اثـر ذوق النفس المجاهدات البدنية من الجوع والعطش . . ويعطي حكم ذوق العقل الرياضات

النفسية وتهذيب الأخلاق » (ف ٢ / ٥٤٨ ـ ٥٤٩) .

***

*** ينتج عن ارتباط الذوق بالتجلي ، ان العلوم الناتجة عن التجلي كافة هي : علوم ذوقية .**

« فالذوق » اصبح اشارة الى : تنظير التجربة ، أو المذهب الناتج عن تجربة صوفية معينة ، او كل ما يمت الى العلوم التي حصلت بهذا الطريق [= الذوق] . فالذوق : لغة علم مشترك بين اصحاب التجربة الواحدة[٢] ، وكل علم لا يكون عن تجلٍ يبدأ بالذوق فليس من العلوم الذوقية .
يقول .

١ ـ الذوق : تنظير تجربة

« واكثر الناس على خلاف هذا الذوق ، ولهذا لا ينتظم كلامهم »
(ف ٢ / ٥٤٨) .

« فذوقهم في ذلك [الري او عدمه بعد الشرب] ، مختلف فيه »
(ف ٢ / ٥٤٨) .

٢ ـ العلوم الذوقية عن تجلٍ

« فانه قد يتخيل في الانسان انه اذا علم شيئاً ، فهو صاحب ذوق له . وليس الامر كذلك . فان الذوق لا يكون الا عن تجل . والعلم قد يحصل بنقل الخبر الصادق الصحيح » (ف ٢ / ٥٤٦) .

ينتج في ضوء ما تقدم ، لاختلاف الانبياء في تجلياتهم ، اختلاف في اذواقهم . فهناك الذوق العيسوي والموسوي والمحمدي . . . الذي يؤثر بالتالي على اختلاف اذواق التابعين للانبياء [= القدمية ، فلتراجع] .
يقول :

« ولما علم الخضر ، ان موسى ـ عليه السلام ـ ليس له ذوق في المقام الذي هو الخضر عليه . كما ان الخضر ليس له ذوق فيما هو موسى عليه من العلم . الذي علمه الله . . . » (ف السفر ٣ فقـ ٢١٧ ـ ١) .

« اعلم ـ ايدك الله بروح القدس ـ ، انا قد عرّفناك ان العيسوي من الاقطاب ، هو الذي جُمِعَ له الميراثان : الميراث الروحاني الذي به يقع الانفعال ، والميراث المحمدي ، ولكن من ذوق عيسى ـ عليه السلام ـ لا بُدَّ من ذلك . وقد بينا

مقاماتهم واحوالهم . فلنذكر . في هذا الباب ، نبذاً من اسرارهم »

(ف السفر ٣ فقـ ٣٣٨) .

***

* الذوق من الاحوال والمقامات عند ابن عربي .

يقول :

(١) « الذوق . . . وهو حال يفجأ العبد في قلبه » (ف ٢ / ٥٤٨) .

« الشرب بين مقام الذوق والري » (ف ٢ / ٥٤٩) .

(٢) « ولكن ليس من شرط كل مقام ، اذا دخله الانسان ذوقاً ، ان يحيط بجميع ما يتضمنه من جهة التفصيل » (ف السفر ٦ فقـ ٦٠٦) .

---

(١) قصيدة ابو مدين مطلعها :

ما لذة العيش الا صحبة الفقرا ... هم السلاطين والسادات والأمرا

(٢) يقول ابن الفارض :

« وعَنّيَ بالتّلويحِ يَفْهَمُ ذائقٌ ... غنيٌّ عن التصريح للمتعنت »

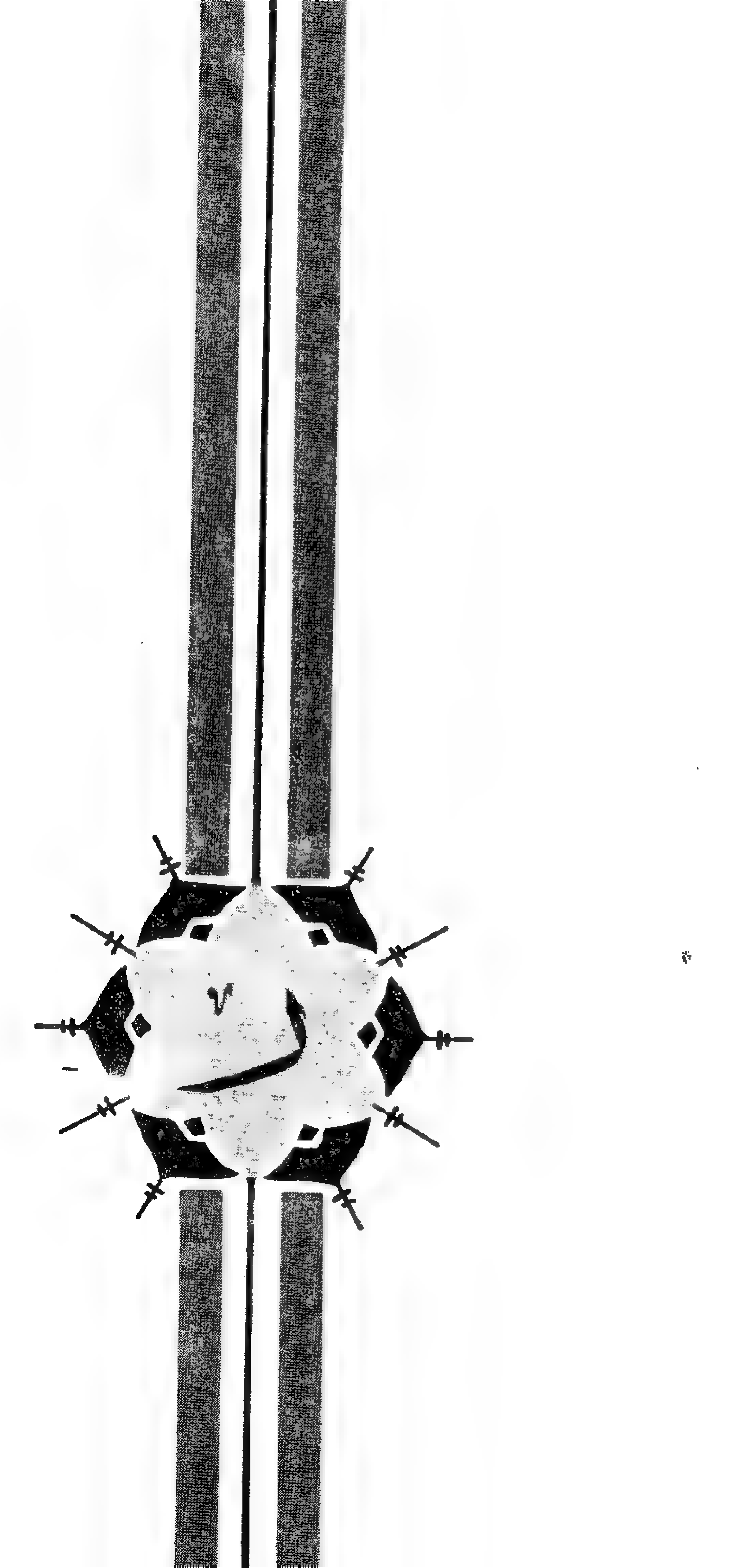
(ديوان ابن الفارض ص ٧٠)

كما يقول في مكان آخر من تائيته لبيان ان علم الصوفية لا يحصل الا بالذوق والشرب :

« مَنحتُكَ علماً ، إن ترد كشفَه فردْ ... سبيلي ، واشرَعْ في اتباع شريعتي

فمنبعُ صدّي من شرابٍ ، نقيعُهُ ... لديّ . فدعني من سَرابٍ بقيعة »

(الديوان ص ٦٠)



٢٧٤ ـ مِرْآة

في اللغة :

« الراء والهمزة والياء أصل يدل على نظر وابصار بعين او بصيرة . فالرّأي : ما يراه الانسان في الامر ، وجمعه الآراء . . . والرُّواء : حُسن المنظر . والمرآة معروفة . . . والرُّؤيا معروفة ، والجمع رؤى » .

(معجم مقاييس اللغة مادة « رأى ») .

في القرآن :

١ ـ الاصل « رأى » يدل على ابصار عين او بصيرة .

« فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي » (٦/ ٧٧) .

« ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه » . (١٢/ ٢٤)

٢ ـ رئاء = وهو ان يفعل الانسان شيئاً ليراه الناس .

« والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » (٤/ ٣٨) .

٣ ـ الرؤيا .

« يا ايها الملأ افتوني في رؤياي ان كنتم للرؤيا تعبرون » (١٢/ ٤٣) .

عند ابن عربي :

لقد استثمر ابن عربي صفة المرآة الوظيفية في صورة تمثيلية شرح على اساسها احد اشكال العلاقة بين الحق والخلق : مفسراً بذلك سبب الخلق من ناحية ،وكيفية نشوء الكثرة عن الوحدة من ناحية ثانية .

وسرعان ما أينعت هذه الصورة التمثيلية رموزاً ومصطلحات (مرآة الحق . مراة الخلق) أغنت مفردات شيخنا الاكبر الفنية وسندرج مجمل نظرته الى المرآة في نقطتين :

الاولى المرآة : صورة تمثيلية ،والثانية المرآة : رمز ذو دلالات وايماءات .

***

* المرآة = صورة تمثيلية : وهي تفسر سبب الخلق(١) ،وكيفية نشوء الكثرة عن الوحدة (٢) :

(١) استفاد ابن عربي من صفة«الترائي» في المرآة ليقدم بها الى الفكر الانساني سبباً لوجود العالم ،فقد شاء الحق ان يرى عين اسمائه وصفاته فأوجد العالم : مرآة .

يقول :

« لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنى[١] التي لا يبلغها الاحصاء ان يرى اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه . . . أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مَجْلوة . . . فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة[٢] . . . » (فصوص ١ / ٤٨ - ٤٩) .

(٢) حاول الشيخ الاكبر ان يبسط معضلة الوحدة والكثرة المتشاجرة بصورة تمثيلية [الرائي والمرائي] : فالحق واحد تتعدد صوره في المرائي ،فالمرائي مظاهر لظاهر واحد هو الحق .

اذن الحقيقة الوجودية واحدة تتعدد صورها[٣] وتجلياتها[٤] ومظاهرها[٥] ومرائيها،فهذه الكثرةهي كثرة اعتبارية لا مستنداً حقيقيا لها اي لا وجوداً حقيقيا لها[٦] . فالحق واحد يتكثر في مراتب التجلي وفي المرائي . فتفاضل المرائي مشأ الكثرة المشهودة في العالم : فمرآة الانسان افضل من مرآة العالم ، وهي بذاتها تتفاضل فيما بينها لتفسح المجال في قمة التفاضل للمرآة المحمدية . يقول ابن عربي :

« . . . ان الانسان : هو الكون باسره من حيث هو ثمرته،وهو سره من حيث انفراده عنه ، لانه مرآة تجلي الحق بالعالم بظهور اسمائه وصفاته . . . اذ لا يتم التجلي التام الكامل بكل الاسماء جملة الا بوجود آدم[٧] اعني نوع الانسان . . . » (بلغة الغواص ق ١٢) .

« . . . فان الانبياء عليهم السلام أعدل مرآة منك [العبد] ، ثم لتعلم ان الانبياء قدفضل بعضهم بعضاً فلا بدمن ان يكون مرائيهم متفاضلة،وافضل المرائي واعدلها واقومها مرآة محمد ﷺ فتجلى الحق فيها اكمل من كل تجل يكون ، فاجهد ان تنظر الى الحق المتجلي في مرآة محمد ﷺ ،لينطبع في مرآتك فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية ولا تراه في صورتك . . . » (ف ٤/ ٤٣٣) .

* * *

* **المرآة رمز ذو دلالات وايماءات :**

أولاً : يضع ابن عربي وجهي الحقيقة الواحدة (حق ـ خلق) في تقابل ترائي :
الحق = مرآة الخلق ، والخلق = مرآة الحق .

ونلاحظ ان المرآة في اضافتها الى الخلق تأخذ بعداً عرفانياً ، وفي اضافتها الى الحق تأخذ بُعداً انطولوجياً .

(أ) الحق = مرآة الخلق = مرآة الحادث : هنا نتعرض الى مسألة « رؤية الحق » وموقف ابن عربي منها .

ففي نظرية تؤمن بالوحدة الوجودية وفي بنيان وجودي يرجع كل شيء الى الحق حيث ما ثمة الا الحق واسماؤه وصفاته . لا معنى للسؤال التقليدي : هل رؤية الحق جائزة في هذه الدنيا ؟ فالعارف المحقق يرى الحق في كل شيء ، اذ كل شيء هو مجلى للحق . ولكن ليست هذه الرؤية هي المقصودة في السؤال التقليدي السابق ، بل رؤية الحق في مرتبته وليس في تجلياته . فهل هذه الرؤية حاصلة عند ابن عربي ؟

ان رؤية الحق في مرتبة الوهيته لا تحصل للعبد ، بل في قمة عرفان العبد ، لحظة يتهيأ لرؤية الحق لا يرى الا حقيقته وصورته[8] هو [صورة العبد] ؛ ولذلك يقول ابن عربي : ان الحق مرآة العبد في رؤية نفسه . وقمة رؤية الحق هي رؤيته : بالرؤية المحمدية في الصورة المحمدية[9] .

يقول ابن عربي :

« . . . فصَحَّ على الحادث من حيث هو حادث فقير متأخر ، وانه مرآة القديم الذي هو الواجب في رؤيته اسمائه ، وعلى القديم انه مرآة الحادث في رؤيته نفسه اي في بروزه له وليس احدهما غير الآخر . . » (بلغة الغواص ورقة ١٠٣) .

« فهو [تعالى] مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته اسمائه ، وظهور احكامها وليست سوى عينه . . . » (فصوص ١ / ٦٢) .

« . . . والحق مرآة الرجل الكامل . . . والحق مرآة للخلق . . . »
(ف ٤ / ٤٣٠) .

« ان الحق مرآة العالم فلا يرون فيها غير ما هي صورهم عليه وهم في صورهم على درجات . . . » (ف ٤ / ٤٢) .

(ب)الخلق = مرآة الحق = مرآة القديم (انظر المعنى الاول)

ثانياً : استعمل ابن عربي عبارة« مرآة الحق» التمثيلية(انظر المعنى الاول)رمزاً يدل:على العالم باسره : من حيث انه مجلى الهي لا يرى فيه العارفون الا صورة الحق ـ وعلى حضرة الانسان بصورة عامة ،والانسان الكامل او القطب بصورة خاصة ،من حيث انه مظهر تجلي الحق سبحانه في اسمائه الحسنى ـ وعلى الحقيقة القلبية : من حيث انها تتسع لتجلي الحق .

يقول ابن عربي :

(أ) « العالم مرآة الحق » (ف ٤ / ٤٣٠)

« فالعالم . . . مرآة الحق فما رأى العارفون فيه الا صورة الحق . . . »

(ف ٢ / ٤٤٩) .

(٢) « والمرآة حضرة الانسان . . . » (ف ٣ / ٢٣٩)

« فالعالم [الانسان الموصوف بالعلم] مرآة الحق ، ولا يكون العارف ولا الفقيه مرآة له تعالى[١٠] . . . » (ف ٤/ ٥٤) .

« فاما القطب وهو عبد الجامع فهو المنعوت بجميع الاسماء تخلقاً وتحققاً وهو مرآة الحق[١١] ومجلى النعوت المقدسة ومجلى المظاهر الالهية . . . »

(ف ٣ / ٥٧٣) .

(٣) « قلب المحقق مرآة فمن نظر
يرى الذي اوجد الارواح والصورا
اذا أزل صدا[١٢] الاكوان واتحدت
صفاته بصفات الحق فاعتبرا . . . »

(الديوان ص ١٧) .

---

(١) « راجع « اسم الهي »

(٢) من حيث ان الانسان وحده من دون سائر المخلوقات هو المظهر الاتم والاكمل للحضرة الالهية .

(٣) انظر « صورة »

(٤) انظر « تجلي » .

(٥) انظر « مظهر »

(٦) انظر « خلق جديد »

(٧) بهذا المعنى يفهم ابن عربي الآية القرآنية : « وعلم آدم الاسماء كلها » [٢ / ٣١] ، علم الله آدم الاسماء : تجلى بها فيه [تجلياً وجودياً] وعليه [تجلياً عرفانياً] راجع : تجلي .

(٨) يراجع للتأكد مما ذهبنا اليه بخصوص « الرؤية » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ١٢٩ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ .
- الفتوحات ج ٣ص ٤٧٩ .
- الفتوحات ج ٤ ص ٧ .
- انشاء الدوائر ص ١٣ .
- فصوص الحكم ج ١ ص ٧١ .
- كتاب الكتب ص ٤٨ ، ٥١ .
- التجليات ص ٤٩ .
- الاسفار ص ٢١ .

(٩) يقول ابن عربي : « ورغبتنا . . . في رؤية الحق بالرؤيةالمحمدية ، في الصورة المحمدية ، فانها اتم رؤية واصحها واصدقها » (ف ٤/٢٠٣) .

(١٠) من حيث ان « العالِم » من الاسماء الالهية وتطلق على الحق وعلى الانسان ، على حين ان العارف والفقيه اسماء لا تطلق على الحق .

(١١) يراجع بشأن « مرآة » عند ابن عربي :

- مشاهد الاسرار القدسية ورقة ٢٥ ، ورقة ٥١ ، (انت مرآتي) .
- مرآة العارفين ورقة ٤ (مرآة = مظهر ، مجلى ، منصة . . .)
- بلغة الغواص ورقة ١٢ (العالم مجرد من آدم مرآة غير مجلوة) ، ق ٢١ [محمدﷺ = المرآة التامة] ورقة ٥٨ (مرآة اسماء الله) .
- ف ج ١ ص ١٦٣ .
- ف ج ٢ ص ٤٣١ (مرآة الغيب) ، ٥٤٩ (الرائي والمرائي) .
- ف ٣ ص ٤٤٩ (مرآة الحق)
- ف ج ٤ ص ٢٠٣ ،
- فصوص الحكم ج ٢ ص ٧ ، ٢٤ ، ١٤٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٢٠ .

كما يراجع : - الغزالي . ميزان العمل ص ص ٤٠ - ٤١ .

- اصطلاحات الصوفية . عز الدين عبد السلام بن غانم المقدسي : ق ٨٢ أ (مرآة الكون) . ق ٨٧ أ (المرآة الروحية والقلبية) . - تأويلات القيصرى ق ١٦٥ ب .
- علم التصوف . النوري ورقة ٥٩ ب .
- لطائف الاعلام مادة : مرآة الكون - مرآة الوجود - مرآة الحضرتين - مرآة الذات والالوهية معاً .

(١٢) الاصل « صدى » .

٢٧٥ - مرآة تجلي الحق بالعالم

الانسان هو مرآة تجلي الحق بالعالم ،من حيث كونه مظهـراً ومجلى للحضرة الالهية .

يقول :

« ان الانسان هو الكون باسره من حيث هو ثمرته،وهو سره من حيث انفراده عنه لانه مرآة تجلي الحق بالعالم . . . اذ لا يتم التجلي الكامل بكل الاسماء جملة الا بوجود آدم ، اعني نوع الانسان »

انظر « مرآة » .

٢٧٦ - مرآة الحادث

المترادفات : **مرآة العالم ،مرآة الخلق**

مرآة الحادث:هو القديم

انظر « مرآة »

٢٧٧ - مرآة الحق

مرادف : **مرآة القديم**

مرآة الحق:هي الخلق . وبصورة خاصة القطب والانسان الكامل

انظر « مرآة » خاصة المعنى **الثاني** الفقرة « ب »

٢٧٨ - مرآة الخلق

المترادفات : **مرآة الحادث ،مرآة العالم**

مرآة الخلق:هو الحق

انظر « مرآة »

٢٧٩ ـ مرآة الرجل الكامل

الحق هو مرآة الرجل الكامل

انظر « مرآة » .

٢٨٠ ـ مرآة العالم

مرآة العالم هو الحق ،فلا يرون فيها غير ما هي صورهم عليه .

يقول : « . . . ان الحق مرآة العالم ، فلا يرون فيها غير ما هي صورهم عليه . . . » (ف ٤ / ٤٢).

انظر « مرآة »

٢٨١ ـ مرآة القديم

مرادف : **مرآة الحق**

مرآة القديم:هو الحادث

انظر « مرآة »

٢٨٢ ـ مرآة وجود الانسان

مرآة وجود الانسان أو العبد هو ما به او عليه تنطبع رؤيته للحق،وحيث ان كل انسان يتجلى فيه الحق على قدره ،تتفاضل المرائي . وافضل مرآة هي مرآة محمد ﷺ .

يقول ابن عربي :

« ثم انظر في المرائي واعتدالها والاقوم منها،وانظر الى مرآة وجودك فإن كانت اعدل المرائي ولا تكن ، فإن الانبياء عليهم السلام اعدل مرآة منك ، ثم لتعلم ان

الانبياء قدفضل بعضهم بعضاً، فلا بدان يكون مرائهم متفاضلة. وافضل المرائي واعدلها واقومها مرآة محمدﷺ ، فتجلى الحق فيها اكمل من كل تجل يكون ، فاجهد ان تنظر الى الحق المتجلي في مرآة محمدﷺ لينطبع في مرآتك،فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية . . . » (ف ٤ / ٤٣٣) .

انظر « مرآة »

٢٨٣ - رَبّ - رُبُوبِيّة

في اللغة :

« الراء والباء يدل على اصول ، فالاول : اصلاح الشيء والقيام عليه . فالرب : المالك ، والخالق ، والصاحب . والرب : المصلح للشيء . . . والله جل ثناؤه : الرب ، لانه مصلح احوال خلقه . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « رب ») .

في القرآن :

ان لفظة « رب » وردت في القرآن في سياق لغوي [= السيد ، المالك المصلح ، المربي] ولكن اضافتها[١] الى مربوبيها [الانسان ، العرش ، العالمين ، كل شيء] حَصرَها في إطار الالوهية .

- « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين[٢] » (٦/ ١٦٢) .
- « قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء » (٦/ ١٦٤) .
- «ولا يتخذ بعضكم بعضاً أرباباً من دون الله » (٣/ ٦٤) .

عند ابن عربي :

❊ لقد افرغ ابن عربي في الخطوة الاولى مضمون « رب » من دلالاته الدينية وايماءات لفظه الى الالوهية حاصراً معناه في أفق لغوي ،يقبل الاشتراك بين الله والانسان[٣] .

فالرب هنا هو : المالك ،والمصلح ،والسيد ،والمربي ،والثابت[٤] .

يقول ابن عربي :

« اسماء الاشتراك كاسمه : **المؤمن**[٥] **والرب** . فالمؤمن : المصدق ، والمؤمن : معطي الامان ، والرب : **المالك** ، والرب : **المصلح**[٦] ، والرب : السيد والرب : المربي ، والرب : الثابت . . . » (ف ٢ / ٣٠٣) .

وهذا الاتجاه اللغوي في تفسير لفظة « رب » أدى الى قول الشيخ الاكبر بالربوبية العامة التي هي ربوبية الاكوان والاسباب[٧] .

***

*** بعدما أفرغ ابن عربي لفظ« رب »من دلالاته الى الالوهية نجده في الخطوة التالية يحصره في دائرتها . فالرب فقط هو : الله من حيث اسمائه . ونبين مقدمات وصوله الى هذه النتيجة بالمعادلات التالية :**

الرب = المصلح ، المربي . . . [انظر المعنى السابق] .

الاسم الالهي = كل مؤثر في الكون ، وكل ما يفتقر اليه الكون انظر المعنى « الرابع » للاسم الالهي في مقابل العبد مؤثر فيه[٨] .

ولما كان الاصلاح والتربية الى غير ما تتضمنه كلمة رب من مفاهيم لغوية تفيد الاثر والتأثير في الربوب .

اذن : الرب = الاسم الالهي ، (الارباب = الاسماء الالهية) .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . انه لا جامع . . . بين **العبودية والربوبية** بوجه من الوجوه وانهما أشد الاشياء في التقابل ، فان المثلين ان تقابلا فانهما يشتركان . . . فان الجامع للبياض والسواد : اللون ، والجامع للحركة والسكون : الكون ، والجامع للاكوان والالوان : العرضية . **فكل ضدين وان تقابلا . . . فلا بد من جامع يجتمعان فيه الا العبد والرب فان كل واحد لا يجتمع مع** الآخر . . . » (ف ٣ / ٣٧١)

يضع ابن عربي العبودية في موازاة الربوبية من حيث ان الثانية هي صفة الفعل والتأثير ، وبذلك يحصر مفهوم لفظ « رب » بالالوهية من حيث تعيناتها متجاوزاً بهذه الخطوة ما ذهب اليه في المعنى السابق .

(٢) « . . . اعلم ان ارتباط الموجودات الى الوجود الواحد الحق لا يكون الا من حيث **تعيناته** التي **هي اسماؤه** ، فكل موجود مرتبط باسم من الاسماء

[الالهية] من جهة انه ، لم يتعين الحصة الوجودية المضافة اليه حتى صار بها موجوداً الا من حضرة اسم من الاسماء ، ولم يصل المدد الواصل الذي به بقاؤه في الآن الثاني[9] اليه الا بواسطة ذلك الاسم . . . فكان ذلك الاسم ربه في الحقيقة[10] . . . والاسم الله : رب جميع الموجودات من جهة جمعيته ، لكن اضافة ربوبيته الى غير الكمل من حيث اسمائه وبواسطتها . . . »
(مراتب التقوى ق ق ١٦٦ ب ١٦٧ أ)

« . . . ان كل اسم الهي يتضمن جميع الاسماء كلها، وان كل اسم ينعت بجميع الاسماء في افقه . . . والا فكيف يصح ان يكون رباً لعابده هيهات هيهات . . . » (ف ١ / ١٠١) .

« اعلم ان مسمى الله أحديّ بالذات كل بالاسماء . وكل موجود فما له من الله الا ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكل . . . والسعيد من كان عند ربه مرضياً ، وما ثم الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي يبقى عليه ربوبيته ، ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضياً . . . ان يكون مرضياً عند رب عبد آخر . فما تعين له من الكل الا ما يناسبه فهو ربه . . .

فقد وقع التمييز بين العبيد ، فقد وقع التمييز بين الارباب[11] . . . »
(فصوص ج ١ ص ص ٩٠-٩٣) .

***

*** حصر ابن عربي الربوبية في اطار الالوهية كما رأينا في المعنى السابق . وهذا لا يعني انه يرادف بينهما[12] ويمكن تلخيص موقفه في نقطتين :**

١ ـ ان الالوهية تتفق والربوبية من حيث انهما يطلبان المألوه والمربوب في مقابل « الذات » الغنية عن العالمين .

٢ ـ ان الالوهية لها التنوع في الاسماء والشؤون من حيث الجمعية التي للاسم الله في مقابل الربوبية التي لها الثبوت (حقيقة كل اسم الهي ثابتة ومتميزة فالمعز غير المذل وغير الباسط) . . ونلفت النظر الى انه لا ينبغي ان نظن الكثرة والتعدد في ذات الحق . فالالوهية والربوبية مجالي ومظاهر لها ، وليستا على الحقيقة إلا عينها .

يقول ابن عربي :

(أ) « فالالوهية تطلب المألوه ، والربوبية تطلب المربوب ، والا **فلا عين لها الا** به وجوداً او تقديراً . والحق من حيث ذاته غني عن العالمين .

والربوبية ما لها هذا الحكم . فبقي الامر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالمين . **وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات** . . . » (فصوص ١ / ١١٩) .

(بَ) « قال نوح رب[١٣] ، ما قال الهي ، فان الرب[١٤] له الثبوت والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم في شأن[١٥] . **فاراد بالرب ثبوت التلوين** اذ لا يصح الا هو . . . » (فصوص ١ / ٧٣) .

---

(١) ان لفظة « رب » لم ترد في القرآن الاّ مضافة . راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن . المواد : رب ، ربك ، ربكم ، ربنا . . .

(٢) يقول البيضاوي في لفظة رب هنا : « الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء التي كماله شيئا فشيئا ، ثم وصف للمبالغة كالعدم والعدل . وقيل هو نعت من ربَّه يربُّه فهو رب . . . ثم سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا » (انوار التنزيل ج ١ ج٣) .

اما سهل التستري فيقول :

« (رب العالمين): سيد الخلق المربي لهم والقائم بامرهم المصلح المدبر لهم قبل كونهم وكون فعلهم المتصرف بهم . . . لا رب لهم غيره » (تفسير القرآن العظيم ص ٧) .

(٣) ان لفظ رب يقبل الاشتراك بين الله والانسان من حيث انه انسان لا من حيث انه عبد ، فالعبد يقابل الرب مقابلة موازاة لا تسمح بالتماس في اية صفة ولذلك لا يطلق على « العبد » لفظ «رب» ، ونورد هذا النص من رسالة « الاجوبة عن الانسان الكامل » مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ ق ٢٢٤ ب .

« فالانسان ذو نسبتين كاملتين : نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية ، فيقال فيه عبد : من حيث انه مكلف ولم يكن ثم كان كالعالم . ويقال فيه رب من حيث انه خليفة من الرب ومن حيث انه احسن تقويم . . . » .

- راجع المعنى الثاني الفقرة (أ) لكلمة « رب » .

(٤) انظر المعنى الثالث من كلمة « رب » .

(٥) راجع « مؤمن » « سمي الله » .

(٦) يقول ابن عربي :

« والرب : المصلح ، فان الله يصلح بين عباده يوم القيامة ، هكذا جاء في الخبر النبوي في

الرجلين يكون لاحدهما حق على الآخر ، فيقفان بين يدي الله تعالى . فيقول: رب خذ لي بمظلمتي من هذا. فيقول له : ارفع رأسك ، فيرى خيرا كثيرا . فيقول المظلوم : لمن هذا يا رب ؟ فيقول : لمن اعطاني الثمن . فيقول : يا رب ومن يقدر على ثمن هذا ؟ فيقول له : انت بعفوك عن اخيك . فيقول : قد عفوت عنه . فيأخذ بيده فيدخلان الجنة »
(ف ٣٨٣/٣) .

(٧) انظر « الربوبية العامة »

(٨) كما يراجع « اثر » « مؤثر » « مؤثر فيه » .

(٩) ان العبد وبالتالي كل موجود له الفناء والبقاء مع الآنات انظر « خلق جديد »

(١٠) يرى ابن عربي ان كل عبد هو مظهر لاسم من الاسماء الالهية ، وبذلك يختلف العبيد فيما بينهم ، فمنهم : عبد الله [= محمدﷺ] وهو اكمل المخلوقات من حيث انه مظهراً لاسم الله الجامع للاسماء الالهية كافة . راجع ـ لطائف الاعلام ق ق ١٢٠ ب ـ ١٢٨ أ « حيث يبين المؤلف مضمون مظهر كل اسم من الاسماء الالهية = عبد الله ـ عبد الرحمن ـ عبد الرحيم ـ عبد الملك ـ عبد القدوس ـ عبد السلام . . . حتى يستوفي الاسماء الالهية) .
ـ الفتوحات المكية ج ٤ ص ص ١٩٦ ـ ٣٢٦ حيث يسترسل ابن عربي في شرح مضمون كل مظهر من مظاهر الاسماء الالهية التي هي الحضرات . مما لا يتسع المجال لتعدادها نظرا لكثافة النصوص وتشعبها . فمن يبغ الاستزادة من هذا الموضوع فليرجع الى الفتوحات .

(١١) من الغريب ان تفسح نظرية مفكر اسلامي مكاناً لكلمة« ارباب » ولكن ما الذي يجعل موقف ابن عربي هذا يتآلف مع منهجه التوحيدي والوحدوي الذي عرف به ـ فابن عربي الذي يوحد الوجود ، رافعا بذلك الاثنينية بين شقي الحقيقة الوجودية ، هو نفسه الذي يكثر هنا مفهوم الالوهية بتكثر اسمائها وصفاتها ! وما الذي يجعل موقفه كذلك يندرج في التفكير الاسلامي القائم على التوحيد ؟ ونلخص الاجابة بما يلي :
١ ـ ان ابن عربي لم يتخذ « الارباب » من دون الله بل العكس لقد واجه ربوبية الاكوان والاسباب (فلتراجع) بشدة حاصراً الربوبية في الحق وحده ، فلم يخالف التنزيل العزيز في قوله : « ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله » (٣/٦٤) .
٢ ـ ان التمييز بين الارباب ليس تفرقة ذاتية تؤدي الى تعدد ذوات بل هي اعتبارية مرجعها ذات واحدة ، فالحق احدى بالذات كل بالاسماء . فالاسماء الالهية مع الذات هي ذات واحدة مع تجلياتها ومظاهرها .
اذن لم يخالف ابن عربي التنزيل من ناحية في قوله «أأرباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار » (١٢/٣٩) ، كما انه لم يخالف موقفه الوحدوي من ناحية ثانية (انظر اسم الهي) .

(١٢) راجع ما كتبه كوربان عن الربوبية والالوهية عند ابن عربي :
- Hist de la philo. Ency. de la pléiade T 3 p 1110

(١٣) « قال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديّارا » [٧١/٢٦] .

(١٤) بخصوص معنى كلمة « رب » عند ابن عربي فليراجع :

ـ الفتوحات ج ١ ص ٦١ ص ٩٩ (الرب = الاسم الالهي) .
ـ الفتوحات ج ٢ ص ٢٥١ (الرب = المصلح) ، ص ٤٣٧ (الرب = الثابت) ،
ـ الفتوحات ج ٣ ص ٧٣ (الرب فيه رائحة تقييد) ، ص ١٢٩ (الرب مقيد بالاضافات)
ص ٣٤٠ (الارباب) ، ٣٥٥ (الارباب) ص ٣٦٩ (علم الربوبية)
ص ٣٨٣ (الرب : المصلح ، المالك ، السيد ، الثابت) . ص ٣٨٧ (الربوبية مرتبة) .
ص ٤٢٠ (رتبة الربوبية في جغرافية العالم عند ابن عربي) ص ٤٧٤ (سريان الربوبية) .
ص ٤٩٥ (الرب لا يعقل الا مضافا) ، ص ٤٩٩ (الربوبية نعت اضافي) .
ص ٥٢٩ (الرب = السيد ، المربي ، المصلح) .
ـ الفتوحات ج ٤ ص ٣٠ (رب ذاتي ، رب مشيئة) ص ٦٢ ص ٦٤ (ربوبية الانسان ـ رب في عين عبد) ص ٩٧ ، ص ١٦٥ (الاسم الرب لا يكون الا مضافا ومقيداً) . ص ١٦٦ (سريان الربوبية في الاعتقادات) ، ص ١٦٩ (ارباب القوى) ، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠ (الحضرة الربانية) ، ص ٢٠٤ ، ص ٣٣٧ ، فقرة ٩ ، ص ٣٥٦ .

ـ فصوص الحكم ج ١ ص ٢١٥ ، ج ٢ ص ١٩ (الرب = الاسم الالهي) ، ٤١ ، ٤٢ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ١٤٣ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ .
ـ عنقاء مغرب ص ٢٧ (تجلي الربوبية ، تجلي الالوهية) .
ـ اشارات القرآن ق ٦١ ب
ـ كتاب الهوق ١٩٨ (الله = الرب) .
ـ تاج الرسائل ق ٣٣ أ (الله ≠ الرب) .
ـ المقصد الاتم في الإشارات ق ق ١٥٢ ب ـ ١٥٣أ .
ـ الاجوبة اللايقة عن الاسئلة الفايقة ق ٤ ب (رباني) .
كما يراجع بشأن الكلمة نفسها في كتابات غيره من المفكرين :
ـ رسالة في علم التصوف . مخطوط الظاهرية رقم ٨٠٨٠ ق ٦٠ ب . لاسماعيل بن سودكين النوري .
ـ لطائف الاعلام ق ٩٢ أ (رب ـ رب الارباب) .
ـ شرح مشكلات الفتوحات المكية . الجيلي . ق ١١ .
ـ مطلع خصوص الكلم . القيصري ق ٤ ، ق ٢٤ (رب ـ رب الارباب) .
ـ رسالة في اصطلاحات الصوفية . عز الدين بن غانم المقدسي ق ٨٧ ب ،
ـ المضنون على غير اهله ، الغزالي ص ١٢٥ ،
ـ كشاف اصطلاحات الفنون . التهانوي ج ٢ ص ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧ ،
ـ نشأة التصوف الاسلامي . ابراهيم بسيوني ص ٧٧ (الصوفية ربانيون) .

- La mystique et les mystiques pp 629- 630 art: la mystique musulmane. R. Arnaldez

(١٥) راجع « شأن » .

٢٨٤ ـ الربوبيّة العامّة

المترادفات : **ربوبية الاكوان ـ ربوبية الاسباب .**

ان الربوبية العامة تتمثل في كل ما يُفْتَقَر اليه من الاكوان والاسباب ـ وهي حجب للحق تتمتع بكافة صفات الحجب الايجابية : فتحجب وتوصل [راجع « **حجاب** »] .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . وما من شيء من المخلوقات الا وفيه نفس دعوى ربوبية لما يكون عنه في الكون من المنافع والمضار ، فما من شيء في الكون الا وهو ضار نافع فهذا القدر فيه من **الربوبية العامة** وبها يستدعي ذلة الخلق اليه ، الا ترى الانسان . . . كيف **يفتقر** الى شرب دواء يكرهه طبعا لعلمه بما فيه من المنفعة له،**فقد عَبَدَه من حيث لا يشعر** . . . فانه ما من شيء في الكون الا وفيه ضرر ونفع فاستجلب بهذه الصفة الالهية نفوس المحتاجين اليه، **لافتقارهم** الى المنفعة ودفع المضار،فأداهم ذلك الى **عبادة الاشياء** وان لم يشعروا . . . ولما علم الله ما أودعه في خلقه . . . قال . . . « الا لله الدين الخالص » [٣/٣٩] وهو الدين المستخلص من ايدي **ربوبية الاكوان** . . . فان الله اذا اعتنى بهم استخلصهم من **ربوبية الاسباب** التي ذكرناها . . . »

(ف ٢/ ٢٢١) .

(٢) « ولما خلق الله الاشياء . . . وضع الاسباب وجعلها له كالحجاب : فهي توصل اليه تعالى كل من علمها حجابا ، وهي تصدّ عنه كل من **اتخذها اربابا . . . » (ف ٣/ ٤١٦) .**

٢٨٥ ـ رَبٌّ في عَيْن عَبْد

انظر « عبد » المعنى « الثاني »

٢٨٦ ـ الربّ المنعوت في الشرع

يقول ابن عربي :

« فاعبد ربك المنعوت في الشرع حتى يأتيك اليقين فينكشف الغطاء . . . »
(ف ٣/ ٣١١) .

يظهر من النص ان الرب المنعوت في الشرع هو اله المعتقدات .

انظر « اله المعتقدات »

٢٨٧ ـ أَرْبَعَة ـ تَرْبيع

للشيخ الاكبر نظرية متكاملة في العدد حيث يأخذ كل رقم دوره في فلسفة متناسقة تفسر الوجودوتبينه . وبالنسبة للعدد « اربعة » او التربيع فهو مخصص للوجود . فقد لاحظ ابن عربي ان الله قد اقام الوجود على التربيع . فكل موجود في كينونته مربع . وذلك لما يتمتع به العدد اربعة من الاحاطة .

ولنترك شيخنا الاكبر يشرح كيف يحكم التربيع كل قيومية وجودية ، يقول :

(١) الوجود على التربيع :

« . . . لأن العالم من حيث حقيقته قام على اربعة اركان في صورته الجسمية والروحانية،فهو من حيث طبيعته مربع ومن حيث روحه مربع،فمن حيث جسده ذو اربع طبائع عن اركان اربعة،ومن حيث روحه عن ام واب ونفخ وتوجه فجاءته الرحمة من اربعة وجوه . . . » (ف ٣/ ٢٦١) .

« . . . ومنهم [الملائكة] من اعطاه اربع قوى وهي الغاية **فان الوجود على التربيع قام من غير مزيد**، الا انه كل قوة تضمن قوى لا يعلم عددها الا الله . . . » (ف ٣/٢٠٩) .

(٢) الاربعة عدد محيط :

« فليس الا أربع فقط : شرق وغرب واستواء وحضيض . أربعة أرباع ، والأربعة عدد محيط ، لانها مجموع البسائط . . . » (ف السفر الأول فقرة ٦٥٧)

« . . . **ولا يصح ان يكون التركيب اكثر من اربعة اصول** . فان الاربعة هي اصول العدد . . . وركب ما شئت بعد هذا . وما تجد عدداً يعطيك هذا الا الاربعة . . . » (ف السفر الاول فقرة ٤٠٨) .

(٣) التربيع يتحكم في كل قيومية وجودية :

« . . فمن الالهيات : **علم وارادة وقدرة وقول**،عنها ظهر عالم الارواح الخارج عن الطبيعة والطبيعة . ثم اظهر عن هذه الاربعة الالهية الطبيعة على اربع . وعنها اظهر عالم الاجسام كثيفها ولطيفها،كما اظهر عن هذه الاربع الالهية من عالم التدوين والتسطير عقلاً ونفساً وطبيعة وهيولى قبل ظهور الاجسام ، **واظهر الاركان اربعة وهي : النار ،والهواء والماء والتراب** . واظهر النشأة الحيوانية على أربعة اخلاط ، وجعل لهذه الاخلاط اربع قوى: جاذبةوماسكة وهاضمة ودافعة**فأقام الوجود على التربيع** ، وجعله لنفسه كالبيت القائم على أربعة أركان فإنه: الاول والآخر والظاهر والباطن . . . » (ف ٣/ ١٩٨) .

٢٨٨ ـ الرَّجاء

انظر « **الطريق** »

٢٨٩ ـ الرَّجُل

في اللغة :

« الراء والجيم واللام معظم بابه يدل على العُضـو الـذي هو رِجْـلُ كل ذي رِجْل . . . والرَّجْل : الرَّجَّالة . وانما سموا رَجْـلاً لانهـم يمشـون على أرجلهـم ، والرُّجَّال والرُّجَالى : الرِّجَال . والرَّجْلان : الرجِل . . . ومما شذ عن ذلك الرّجُل : الواحد من الرّجال ، وربما قالوا للمرأة الرَّجُلَة . . . »

(معجـم مقـاييس اللغـة مادة « رجل ») .

في القرآن :

الاصل « رجل » في القرآن :

١ ـ الرِجْل : العضو الذي هو رجل كل ذي رجل ،والراجل : الـذي يمشي على رجليه .

« ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع » (٤٥/٢٤) .

« وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر » (٢٧/٢٢) .

٢ ـ الرّجل وهو ذكر الانسان في مقابل المرأة (انثى) .

« فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » (٢٨٢/٢) .

عند ابن عربي :

*** يضع ابن عربي الرجل في مقابل المرأة ولكنه تقابل صفاتي مرتبي لا تقابل جنسي : فالرجل هو من حصّل صفة « الرجولة » وتحقق بمقامهـا ومرتبتهـا [الظهور بصورة الحق : التصرف ،الفعل ،العـدل . . .] ذكراً كان أم انثى [انظر « انثى »] .**

يقول ابن عربي :

« وما اراد [تعالى] بالرجـال في هذه الآيات[1] الـذكران خاصـة وانمـا اراد هذا الصنف الانساني **ذكرا كان او أنثى** . . . » (ف ١٠/٤) .

« فالرجل كل الرجل من ظهر بصورة الحق في عبودة محضة فاعطى كل ذى حق حقه . . . » (ف ٤/ ١١٢) .

« فاذا خلص الانسان بعد خروجه من ظلمة طبعه وهواه الى نور عقله وهداه اربعين صباحاً، ظهرعنه مثل ما ظهر له واخذ عنه مثل ما أخذ . . . ولا يزال فيه [في هذا الحال] حتى يجب عليه ان يطلب على من يأخذعنه، فاذا وجب عليه ذلك وجوباً شرعياً كفروض الاعيان كلها . . . [سمي] رجلا عندذلك، وان لم يحصل له هذا الوجوب فليس برجل،فكمال الرجولية فيما ذكرناه،وسواء كان ذكرا أو أنثى . . . » (ف ٢/ ٥٨٨) .

ولا يسعنا هنا بعدما ذهبنا مع ابن عربي الى اثبات صفة الفعل للرجل من الانسان، الا ان نعرج من هذا الموقف الى نظرة توحيدية للفعل عند الشيخ الاكبر . فهو يرى ان الفاعل في كل شيء وبكل شيء هو الحق[٢] . اذن :

كل من في الكون من المخلوقات هي محل للفعل الالهي ،هي اناث ،يقول :

« انا اناث لما فينا يولده	فلنحمد الله ما في الكون من رجل
ان الرجال الذين العرف عيّنهم	هم الاناث وهم نفسي وهم املي »

(ف ٤/ ٤٤٥)

***

*** بعدما صنّف ابن عربي الرجولة تصنيفاً صفاتياً مرتبياً ،يرسم بدقة حدود دولة اهل الله داخلاً في أدق التفاصيل بابداع جغرافي كوني . وسنعمد الى بيان اجمالي يلخص هذه الدولة .**
وقد يقول قائل : ولم ندخل في زخم دولة ابن عربي وهي تتبع نظرياته اكثر من تعلقها بمصطلحاته موضوع بحثنا ؟
نقول : ان هذه الدولة الغارقة في مد نظريات شيخنا الاكبر ، هي في الواقع شجرة تنمو على فروعها مئات المصطلحات لو توسعنا بها لدخلنا عمق نظرياته،ولذلك نكتفي بالبيان الذي يضع المصطلحات في مكانها ونكون بذلك وضعنا « الشعلة » في يد من يرغب بالتعمق في هذه النقطة .

يقسم ابن عربي الرجال[٣] في دولته قسمين : رجال العدد[٤] ــ رجال المراتب[٥] .

بيان اسماء الرجال عند ابن عربي :

(١) ـ رجال العدد :

١ ـ القطب او الغوث (العدد = ١) وهو موضع نظر الحق من العالم (انظر قطب) .

٢ ـ الامام (العدد = ٢) [انظر : الامامان] .
٣ ـ الوتد (العدد = ٤) : يعبر عنهم « بالجبال »[٦] .
٤ ـ بدل (ج) ابدال (العدد = ٧) يحفظ الله بهم الاقاليم السبعة (انظر « بدل »
٥ ـ نقيب (ج) نقباء (العدد = ١٢) على عدد بروج الفلك .
٦ ـ حواري (العدد = ١) : جمع في نصرة الدين بين السيف والحجة .
٧ ـ رجبي[٧] (ج) رجبيون (العدد = ٤٠) .
٨ ـ الختم (العدد = ١ ، لا في كل زمان بل هو واحد في العالم) . انظر : ختم .
٩ ـ المجتبى المصطفى (العدد = ٣٠٠ على قلب آدم عليه السلام) .
١٠ ـ رجال في مقام الغيرة الالهية (العدد = ٤٠ على قلب نوح عليه السلام) .
١١ ـ رجال في مقام السلامة (العدد = ٧ على قلب الخليل ابراهيم عليه السلام) .
١٢ ـ ملوك الطريقة (العدد = ٥ على قلب جبريل) .
١٣ ـ رجال الخير المحض (العدد = ٣ على قلب ميكائيل) .
١٤ ـ رجال عالم الانفاس ، وهم على قلب داود عليه السلام . يقسمون الى :
(١) رجال الغيب (العدد = ١٠) .
(٢) رجال الظاهر (العدد = ١٨) .
(٣) رجال القوة الالهية = رجال القهر (العدد = ٨) .
(٤) رجال الحنان (العدد = ١٥) .
(٥) رجال الهيبة والجلال (العدد = ٤) .
(٦) رجال الفتح (العدد = ٢٤) .
(٧) رجال العلى = رجال المعارج ، وهم اعلى عالم الانفاس (العدد = ٧)
(٨) رجال التحت الاسفل = اهل النفس (العدد = ٢١) .
(٩) رجال الامداد الالهي والكوني (العدد = ٣) .
(١٠) الالهي الرحماني (العدد = ٣) .
(١١) رجل البرزخ (العدد = ١) .
(١٢) سقيط الرفرف بن ساقط العرش[٨] (العدد = ١) .
(١٣) رجل الغنى بالله (العدد = ٢) .

(١٤) رجل عين التحكيم والزوائد (العدد = ١٠) .
(١٥) البدلاء = الابدال (العدد = ١٢) .
(١٦) رجال الاشتياق (العدد = ٥) .
(١٧) رجال الايام الستة (العدد = ٦) .

(٢) ـ رجال المراتب :

١ ـ الملامية = رجال المطلع[٩] .
٢ ـ الفقراء
٣ ـ الصوفية
٤ ـ العباد
٥ ـ الزهاد
٦ ـ رجال الماء[١٠]
٧ ـ الافراد
٨ ـ الامناء
٩ ـ القراء
١٠ ـ الاحباب
١١ ـ المحدثون
١٢ ـ الاخلاء
١٣ ـ السمراء
١٤ ـ الورثة
١٥ ـ الاولياء ولهم اقسام هي :

١ ـ الانبياء
٢ ـ الصديقون
٣ ـ الشهداء
٤ ـ الصالحون
٥ ـ المسلمون والمسلمات
٦ ـ المؤمنون والمؤمنات
٧ ـ القانتون والقانتات
٨ ـ الصادقون والصادقات
٩ ـ الصابرون والصابرات
١٠ ـ الخاشعون والخاشعات

١١ ـ الصائمون والصائمات
١٢ ـ الحافظون لحدود الله والحافظات
١٣ ـ الذاكرون الله كثيرا والذاكرات
١٤ ـ التائبون والتائبات والتوابون
١٥ ـ المتطهرون
١٦ ـ الحامدون
١٧ ـ السائحون
١٨ ـ الراكعون
١٩ ـ الساجدون
٢٠ ـ الناهون عن المنكر
٢١ ـ الحلماء
٢٢ ـ الأواهون
٢٣ ـ الاجناد الالهيون
٢٤ ـ الاخيار
٢٥ ـ الأوابون
٢٦ ـ المخبتون
٢٧ ـ المنيبون
٢٨ ـ المبصرون
٢٩ ـ المهاجرون والمهاجرات
٣٠ ـ المشفقون
٣١ ـ الموفون بعهد الله
٣٢ ـ الواصلون ما امر الله به ان يوصل
٣٣ ـ الخائفون
٣٤ ـ المعرضون عمن امرهم الله بالاعراض عنه .
٣٥ ـ الكرماء .

وبعد هذا البيان التصويري نرجع القارىء الى تفصيل مضمونه في فتوحات الشيخ الاكبر ج ٢ ص ص ٣ ـ ٣٩ .

---

(١) « وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم » (٧/٤٦) .
« رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » (٢٤/ ٣٧) .

« من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » (٣٣ / ٢٣) .

(٢) راجع « الاسم الالهي » ، « الاثر والمؤثر والمؤثر فيه » ، « رب » .

(٣) « واعلم ان رجال الله في هذه الطريقة هم المسمون بعالم الانفاس وهو اسم يعم الجميع » (ف ٦/٢) .

(٤) يرى ابن عربي انه ما من امر محصور في العالم في عدد الا ولله رجال بعدده في كل زمان يحفظ الله بهم ذلك الامر مثلا : السموات سبع . هناك من رجال العدد صنف عددهم سبعة في كل زمان لا ينقصون ولا يزيدون يحفظ الله بهم السموات . وكذلك مثلا الجهات الاربع هناك من رجال العدد صنف عددهم اربعة . . . وهكذا .

(٥) ان المراتب التي يتقلب فيها الرجال في سيرهم كثيرة مثلا الزهد ـ الصلاح ـ الصبر ـ الولاية . . . الى غير ذلك من مراتب الرجال فكل مرتبة من هذه المراتب محفوظة برجال في كل زمان غير انهم لا يتقيدون بعدد مخصوص .

(٦) الاوتاد الاربعة يحفظ الله بهم الجهات الاربع ، ولذلك يعبر عنهم بالجبال ، من حيث ان الجبل يسكن ميد الأرض . « الم نجعل الأرض مهادا والجبال اوتادا » [٧/٧٨] .

(٧) نسبة الى شهر « رجب » .

(٨) سقيط الرفرف بن ساقط العرش هو اسم رمزي يسمى به عند ابن عربي مقام معين ، اي هو اسم مقام . وقد اشار اليه في مواضع عديدة من فتوحاته انظر ج ٢ ص ١٤ ، ج ٣ ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ . يقول عنه : « . . . رأيته في قونية . . . حاله لا يتعداه شغله بنفسه وبربه ، كبير الشأن ، عظيم الحال رؤيته مؤثرة في حال من يراه ، فيه انكسار هكذا شاهدته صاحب انكسار وذل اعجبتني صفته له لسان في المعارف شديد الحياء » (ف ١٤/٢) .
كما تكلم عليه عبد الكريم الجيلي في كتابه حقيقة الحقائق مخطوط اسعد افندي رقم ٧/٢٤٥٩أ ، ومؤلف كتاب معارج الالباب في كشف مداولة الافراد والاقطاب . مخطوط جار الله رقم ١٠١٥/١/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤أ (انظر مجلة المشرق ١٩٦٧ ـ ص ١٩٠ هامش ٦٤٥) .

(٩) انظر الفتوحات ج ١ ص ١٨٨ ،

(١٠) « رجال الماء وهم قوم يعبدون الله في قعور البحار والانهار ولا يعلم بهم كل احد » (ف ١٩/٢) .

٢٩٠ ـ رجال العدد

راجع « **رجل** »

٢٩١ ـ رجَال المرَاتبْ

انظر « رجل »

٢٩٢ ـ الرّحـمَة

في اللغة :

« الراء والحاء والميم اصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة . . . والرَّحِم ، علاقة القرابة ، ثم سميِّت رَحِمُ الانثى رَحِماً من هذا ، لان منها ما يكون ما يُرْحَمْ ويُرَق له من ولد . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « رحم ») .

في القرآن :

بخصوص كلمة « رحمة » في القرآن نتبنى موقف الترمذي[1] الذي اورد عشر نظائر لها من سياق ورودها في التنزيل العزيز وهي :

١ ـ النبوة
٢ ـ الاسلام . . .
٣ ـ الرزق . . .
٤ ـ النصر . . .
٥ ـ الفتح . . .
٦ ـ المودة . . .
٧ ـ العافية . . .
٨ ـ المطر
٩ ـ القرآن
١٠ ـ الجنة[2] » (تحصيل نظائر القرآن ص ص ٤٧ ـ ٤٨) .

ويمكن ان نضيف الى هذه النظائر : المغفرة . في قوله تعالى : « قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » [٣٩ / ٥٣] .

عند ابن عربي :

* الرحمة هي منح الوجود للموجودات او منح كل موجود وجوده الخاص به في الصورة التي تقتضيها طبيعته ذاتها .

حار قراء ابن عربي المقربون في لمس الخيط الجامع بين كلمتي رحمة ووجود ، وفي السببية التي اخرج بها الرحمة من دائرة الشفقة والرضى (ناحية لغوية ــ خلقية) لصبغها صبغة ميتافيزيقية (رحمة = وجود) . ولإلقاء ضوء على هذه النقطة لا بد من الرجوع الى بدء خلق العالم وايجاده كما يتصوره شيخنا الاكبر ، فهناك مفتاح تلك النقلة .

ونكتفي من « بدء الخلق » بموقف واحد معين يبين مرادنا على ان نقتسمه بين طرفين (طبعا قسمة اعتبارية ، فكل ثنائية عند ابن عربي هي تمييز اعتباري لا اكثر) : الذات الالهية من ناحية والاسماء الحسنى من ناحية ثانية .

ــ اجتمعت الاسماء الحسنى في الحضرة الالهية الذاتية ، وبعدما اخذ كل اسم فيها مرتبته بدأت تتفاخر بحقائقها . ثم لم تلبث ان تعطشت الى ظهور آثارها في الوجود ، فلجأت مضطرة قاصدة الى الذات الالهية سائلة اياها وجود الكون الذي يظهر فيه حقائقها .

ــ ان الذات الالهية رحمت[٣] الاسماء وقبلت طلبها بوجود العالم وظهور اعيانها ، وكان ذلك من حضرة الرحمة وفيض المنة[٤] .

ثم ينسحب هذا الموقف على كل الاعيان ، من حيث ان لكل عين وجودا يطلبه من الله ، فيرحمه الله بقبول رغبته في وجود عينه .

نستخلص من هذا « الموقف » ان :

١ ــ الرحمة احتفظت بنشأتها اللغوية [= رأفة ، رضى] ، فالحق رأف بالاعيان ، وقَبِلَ اي رضي بوجودها العيني . ٢ ــ رغم نشأة الرحمة اللغوية ، يوحدها ابن عربي بنتيجتها ، اي ان نتيجة رحمة الحق الاعيان هو : الوجود ، اذن الرحمة هي الوجود ، ومن هنا جاءت صيغتها الميتافيزيقية . وهذه النقطة الاخيرة ترفع بالرحمة عن سذاجتها اللغوية لتعطيها صفات الوجود : من حيث سريانه في جميع الموجودات وقبوله لكل المتناقضات ، حتى ما يخيل للناظر انه

يناقض الرحمة نفسها كالآلام مثلاً . ولذلك ينتفي المفهوم الخلقي العادي المتعارف في موقف كهذا . وننتقل الآن الى نصوص تثبت ما اوردناه في « الرحمة » . يقول ابن عربي :

(١) « اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب . . . ولما كان لكل عين **وجود يطلبه من الله**، لذلك عمّت رحمته كل عين ، فانه برحمته التي رحمه بها قَبِلَ **رغبته في وجود عينه ، فأوجدها** . . . ولا يعتبر فيها [الرحمة] حصول غرض ولا ملاءمة طبع . . . كله وسعته الرحمة الالهية **وجودا** . . . وذكر[٥] الرحمة الاشياء **عين ايجادها اياها** . **فكل موجود مرحوم** . . . واعلم اولا ان **الرحمة انما هي في الايجاد عامة** . . . »[٦] (فصوص ١/ ١٧٧ـ ١٧٨) .

(٢) « فلا اقرب من الرحمة الى الخلق لانه ما ثم اقرب اليهم من وجودهم ، ووجودهم رحمة بلا شك . . . » (ف ٣/ ٤٣٠) .

« وما ثم الا رحمة سابقة وغضب لاحق ، ثم **رحمة شاملة سارية في الكل فهي** لاحقة سابقة . فيغضب [الحق] ويرضى . **فيعذب** ، رحمة لغضبه ، **ليزول الغضب** . فانظر ما احكم تعذيبه كيف ادرج الرحمة فيه لازالة الغضب ، حتى يزول حكمُهُ فتشمل الرحمة بنفسها من حقّت عليه كلمة العذاب ، **فبرحمته عذّب** من عذب ، لانه لولا العذاب لتسرمد . . . الغضب . . . » (ف ٤/ ٧٠) .

« ولو لم تصحب الرحمة الالهية العزة وتتنزه عن الشفقة ما عذّب الله احدا من خلقه اصلا . . . » (ف ٤/ ٤٨) .

« **فللرحمة تجل في صورة العذاب . . . ولها تجل في صورة النعيم . . . فقد** قبلت الصورتين المتقابلتين وهذا من اعجب الأمور . . . »[٧] (ف ٣/ ٤٩٧) .

* * *

*** بعدما جردنا الرحمة من كافة صفاتها واسمائها بغية بيان مضمونها ، نرجع الى دفق الاسماء هذا الذي يغمر الفتوحات وغيره من كتب ابن عربي . ولكن هذه الاسماء على كثرتها ترجع الى رحمات اربع تنقسم اليها رحمة الله . وهي : الرحمة الامتنانية ـ الرحمة الواجبة ـ الرحمة السابقة ـ الرحمة الخاصة . كما اننا نضيف**

ان الرحمة في الانسان تقسم الى رحمتين : الرحمة الطبيعية ـ الرحمة الموضوعة . فلتراجع كل من هذه « الرحمات » في اماكنها .

---

١) كما يراجع كتاب الاب نويا **Exégèse coranique**: ص ٥٧ (مقاتل : روح = رحمة) ص ٨٩ (مقاتل : رحمة = نعمة) ، ص ٢٩٨ (الرحمة عند الخراز) .

٢) راجع « المعجم المفهرس لالفاظ القرآن » مادة « رحمة » .

٣) يقول ابو العلا عفيفي في اثبات سببية بين الرحمة والوجود : « اما الوجود ذاته الذي يمنحه لحق لاعيان الموجودات فكثيرا ما يشار اليه « بنفس الرحمان » او « النفس الرحماني » ومن هنا جاء ستعمال الرحمة بمعنى منح الوجود » (فصوص ٢/٢٠) . يلاحظ من النص ان عفيفي يفسر مصطلحا فردا (رحمة) بارجاعه الى مصطلح مركب (نفس الرحمان) هو بحد ذاته اكثر غموضاً ، وقد كان لأولى ان يبحث عن علاقة سببية تربط الوجود بالرحمة وفي المرحلة الثانية يفسر المركب بالبسيط . انظر « نفس الرحمان » .

٤) راجع « عنقاء مغرب » فصل : « محاضرة ازلية على نشأة ابدية » ص ص ٣٣ ـ ٣٦ .
كما يراجع :

كوربان L'imagination pp 86- 92

٥) اشارة الى الآية : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا » . (١٩/٢) .

٦) انظر شرح المقطع في الجزء الثاني من الفصوص ص ص ٢٤٣ ـ ٢٤٩ .

٧) بخصوص رحمة عند ابن عربي . فليراجع :

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٤ (دار الرحمة = دار الوجود) ، ص ١٢٦ (رحمة الله) .
ص ١٥٣ (رحمة ـ رحمة ربانية) ، ص ١٦١ (رحمة الهية) .
ص ١٦٣ (الانسان = رحمة ، وارث رحمة) ، ص ٢٠٠ (رحمة الامتنان) .
ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ (الرحمة = الخير المحض بما فيها من الأمور المؤلمة المنازعة . . .)

ـ فصوص الحكم . فهرس الاصطلاحات الفنية مادة رحمة .
كما يراجع ايضا :
ـ منهاج العابدين الغزالي ص ٧٩ .
ـ تنبيه الغافلين السمرقندي ص ٤٧ .
ـ مواقف النفرى ص ٨ (الرحمانية).
ـ مواقف الامير عبد القادر الجزائري الموقف الحادي عشر .

٢٩٣ ـ الرَّحْمَة الخَاصَّة

ان للحق رحمة عامة[1] يرحم بها الخلق جميعهم دون ان تتقيد بصفة او نعت في شخص المرحوم.وهذه الرحمةالعامة الشاملة لجميع الخلق يقابلها رحمة خاصة[2] بكل فرد من الموجودات لا يشاركه فيها احد تقتضيها طبيعته نفسها المكونة لمناسبة خاصة مع الحق ـ وهي واجبة .

يقول ابن عربي :

(١) « قال بعض الأعراب : يا رب ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا[3] والنبي ﷺ يسمعه فقال النبيﷺ : يا هذا لقد حجرت واسعا ، يعني حجرته قولا وطلبة . فاذا كان عند العارف مثل هذا الكلام . . . الله يأخذه في **الرحمة الخاصة التي يناسب الله بها بين هذا القائل وبين محمدﷺ** ، فشرك الرسول هذا الاعرابي في **الرحمة التي يرحمه الله بها التي لا يرحم بها غيره فان الغير ما له تلك المناسبة الخاصة** . فان الرسول له مناسبة بكل واحد واحد من الأمة التي بعث اليها فآمنت به ، فهو مع كل مؤمن من امته بمناسبة خاصة يعينها ذلك المؤمن . . . » (ف ٤/١٦١) .

(٢) « فيرحم الله . . . العبد اما بالرحمة الخاصة وهي الواجبة،او بالرحمة العامة وهي رحمة الامتنان » (ف ٣/١٤٧) .

---

(١) انظر « الرحمة الامتنانية » . المترادف : رحمة العموم .

(٢) ويرى الكوراني الشهرزوري في شرحه للتحفة المرسلة ان رحمة الله العامة هي الايجاد،ورحمته الخاصة هي التوفيق ، يقول :

« وهو الله المنعوت بالرحمة العامة التي هي الايجاد والامداد،والخاصة التي هي التوفيق لما فيه السعادة الابدية . » (شرح التحفة المرسلة ق ١) .

(٣) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٤) .

٢٩٤ ـ الرّحمة السّابقة

ان الرحمة السابقة نمت جذورها اللغوية من الحديث الشريف : رحمتي سبقت غضبي[١] ... ويحصرها ابن عربي بالانسان من المخلوقات، وذلك يفرق بينها وبين الرحمة الواسعة الشاملة الامتنانية[٢] التي تسع كل شيء .

يقول ابن عربي :

« فان رحمته [تعالى] **ما سبقت غضبه الا في هذه النشأة الانسانية ،** واما ما عداها فمن كون رحمته وسعت كل شيء لا من السبق، فللانسان دون غيره : **الرحمة الواسعة والرحمة السابقة،** فتطلبه الرحمة من وجهين ، وليس لغير الانسان هذا الحكم من الرحمة ... » (ف ٢/٥٦٥) .

(١) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٥) .
(٢) انظر « الرحمة الامتنانية » .

٢٩٥ ـ الرّحمة الطبيعيّة ـ الرّحمة الموضوعة

هاتان الرحمتان تتعلقان بالراحمين من المخلوقات ، ونكتفي بنص لابن عربي يشرحها دون ان نعلق عليه لجلوّ مراميه . يقول :

« ... الراحم منا [المخلوقات] من له رحمتان : **رحمة طبيعية ، وهي ذاتية له اقتضاها مزاجه . ورحمة موضوعة فيه من الله بخلقه على الصورة ...** وبالرحمة الطبيعية تقع الشفاعة من الشافعين لا بالرحمة الموضوعة ، فان الرحمة الالهية **الموضوعة يصحبها في العبد العزة** والسلطان فهي لا عن شفقة ، والرحمة الطبيعية عنها تكون الشفقة ... فان الرحمة الموضوعة لا تقوم الا بالخلفاء، الا ترى الانسان اذا رأى الخليفة يعاقب **ويظلم ويجور** على الناس كيف يجد الشفقة على المظلومين المعاقبين ويقول : ما عنده رحمة ولو قمت انا مقامه لرحمتهم ... فاذا ولي هذا القائل ذلك المنصب حجبه الله عن الرحمة الطبيعية التي تورث الشفقة، وجعل فيه الرحمة التي تصحبها العزة والسلطان فيرحم بالمشيئة [انظر « مشيئة »] لا بالشفقة ... » (ف ٤/٤٨) .

٢٩٦ ـ الرَّحمةالامتنانيّة

المترادفات : **الرحمة الواسعة[1] الرحمة الشاملة[2] رحمة العموم[3] ، الرحمة المطلقة[4] ، الرحمة العامة .**

انظر « منّة » : وخاصة الفقرة السادسة ، عنوانها « الرحمة »

---

(١) الرحمة الواسعة مستقاة من الآية « قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء » (٧/ ١٥٦) .

وهذه الرحمة الواسعة هي في الواقع رحمة امتنانية [انظر « منّة »] لانه ينالها كل شيء دون نظر الى عمل استحقها به . يقول ابن عربي : « والرحمة الامتنانية هي التي وسعت كل شيء . . . وهي التي يترجاها ابليس فمن دونه » (ف ٣/ ٤٩٦) .

(٢) ان الرحمة الشاملة هي رحمة امتنانية **لجمعيتها** . يقول ابن عربي : « وما ثم الا رحمة سابقة وغضب لاحق ، ثم رحمة **شاملة** سارية في الكل فهي لاحقة سابقة » (ف ٤/ ٧٠) .

(٣) ان رحمة العموم او الرحمة العامة يمكن ان نفرد لها مكانا مستقلا بين الرحمات من حيث انها تقابل الرحمة الخاصة (انظر رحمة خاصة) ولكنها من جهة ثانية ترجع الى الرحمة الامتنانية ، **لان كل عام لا يتقيد بصفة خاصة في المرحوم هو من عين المنة** . يقول ابن عربي : « . . . دار شبهة وهي الدنيا فلها وجه الى الحق بما هي موجودة ، ولها وجه لغير الحق بما ينعدم ما فيها . . . والشبهة نسبة الحل اليها والحرمة على السواء ، وما جعلها الله على هذه الصفة [صفة الشبهة] الا لاقامة عذر العباد اذا اراد ان يرحمهم رحمة العموم . . . » (ف ٢/ ٣٧٧) .

(٤) ان الرحمة المطلقة تشمل كل شيء لا تتقيد بصفة تطلبها في المرحوم . اذن هي امتنانية في مقابل الرحمة المقيدة بصفة اوجبتها . يقول ابن عربي :

« . . . فانفلقت الرحمة انفلاق الحَبِّ فتنوعت الرحمة في الصفة الى : اطلاق وتقييد ، فظهرت الرحمة المقيدة . . . وتميزت الرحمة المطلقة » (ف ٢/ ٦٧٦) .

٢٩٧ ـ الرَّحْمَة الوَاجِبَة

المترادفات : **الرحمة المكتوبة[1] ـ الرحمة المقيدة ـ الرحمة الرحيمية[2] .**

انظر « منّة » : وبخاصة الفقرة السادسة . عنوانها : « الرحمة » .

(١) الرحمة المكتوبة نجد اصلها في الآيتين :

« فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة » (٦/ ٥٤)

« ورحمتي وسعت كل شيء ، فسأكتبها للذين يتقون . » (١٥٦،٧) .

ففي الآية الثانية قيد الحق رحمته بصفة التقوى في المرحوم .

(٢) يقول ابن عربي : « الا ان الرحمة الرحيمية رحمة وجبية » (مرآة العارفين ق ١٢٧ أ) .

ويرجع تسمية هذه الرحمة بالرحيمية نظرا لان متعلقها الاسم «الرحيم» الذي له تقييد الرحمة بصفة مخصوصة في المرحوم ، بخلاف الاسم « الرحمن » الذي له عموم الرحمة .

٢٩٨ ـ الرحمٰن ـ الرحيم

ان الاسم الرحمن من حيث انه جامع للاسماء الالهية كلها وله مرتبة الاحاطة والكمال بالنسبة اليها ،يرادف الاسم « الله » ـ ومن حيث انه مشتق من الرحمة اي الوجود يقترب من الاسم « الرحيم » ويفترق عنه بوهبه لمرحوميه : الرحمة الامتنانية في مقابل رحمة الرحيم : الواجبة[١] .

رحمة الرحمن = امتنانية   رحمة الرحيم = واجبة

يقول ابن عربي :

(١) « . . . فان لهذين الاسمين اللذين هما الله والرحمن، مرتبة الاحاطة والكمال بالنسبة الى ما سواهما من الاسماء» . (بلغة الغواص ق ١٧) .

(٢) « . . . فالرحمن هو اسم الحق تعالى من حيث انه **وجود محض** ، لانه صيغة مبالغة من الرحمة التي وسعت كل شيء . . . فكان اسما للوجود من حيث كونه مشتملا غاية الاشتمال على جميع تعيناته ، **وان جميع تعيناته اليه على السوا من حيث تعينه** : من حيث الهداية **والاضلال** والعفو واللطف والانتقام والقهر . . . واما الاسم الرحيم : فهو ايضا اسم للوجود مشتق من هذه الرحمة الواسعة الشاملة، لكن من حيث ميل عين الوجود من اطلاقه الذي نسبته الهداية والاضلال . . . اليه على السوا ، الى تعينه من حيث الهداية والنورية والكشف . . . » (مراتب التقوى ق ١٦٦ ب) .

« الرحمان لايجاد الاعيان والرحيم لتعيين المراتب »[٢]

(المقصد الاتم ق ١٥٢ ب) .

(١) انظر « الرحمة الامتنانية » « الرحمة الواجبة » .

(٢) بخصوص « الرحمن » و« الرحيم » عند ابن عربي ، فيراجع :

- فصوص الحكم ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣ ،

ج ٢ ص ٢٥ ، ١٩٠ ، ٢٠٥ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ،

- رسالة الباء ق ١٢٣ أ ،

- المقصد الاتم في الاشارات ق ق ١٥٤ أ - ١٥٤ ب .

كما يراجع :

- تأويلات القيصري ١٦٧ أ ،

- شرح الجلالة . ق ق ١ - ٢ ،

٢٩٩ - رِدَاء (١)

المترادفات : **رداء الكبرياء - رداء الحق**

في اللغة :

« الراء والدال والياء اصل واحد يدل على رَمْي او تَرَامٍ وما اشبه ذلك . يقال رديْتُه بالحجارة أرديه : رميته . . . ومن الباب الرَّدَى ، وهو الهلاك ، يقال رَدَىَ ، يَرْدَى ، اذا هلك . وأرداه الله : اهلَكَه . . . ومما شذ عن الباب الرِّداء الذي يُلبس . ما ادري مما اشتقاقه ، وفي اي شيء قياسه ، يقال فلان حَسَنُ الرِّدْيَة ، من لُبْس الرداء . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « ردى ») .

في القرآن :

غير واردة في القرآن .

عند ابن عربي :

« رداء » مصطلح يمكن اضافته الى المفردات التي تشكل عائلة «حجاب»، فالرداء حجاب ، ولكن له مواصفات خاصة استفادها ابن عربي من موحيات الرداء ومواصفاته ؛ ففارق بذلك عمومية « الحجاب » الى خصوصية لم تخرجه عن معناه، ولم تفقده « الايجابية » التي تميز بها عند الشيخ الاكبر [حجاب موصل ، انظر « حجاب »] .

يرى ابن عربي اشتقاقين للرداء يضعهما في خدمة وجهيه : فالـرداء من جهة مستهلك استهلاكاً كلياً في المرتدي فلا وجود ذاتي له . ومن ناحية اخرى الرداء على صورة المرتدي اذ لو لم يكن على صورته لما ارتداه .

وجهان للرداء خاصة وللحجاب عامة يتناوبان الستر والكشف ، بل يجمعان الستر والكشف معاً على « المرتدي » اي الحق .

وسنترك الشيخ الاكبر يعبّر بلغته عن « الرداء » فنرى اللفظ في سياقه وحركية علاقاته ؛ يقول :

(١) الرداء من الردى = الهلاك .

« . . . وانما سماه رداء لانه مشتق من الردى المقصور وهو الهلاك،لانه مستهلك في الحق استهلاكاً كلياً . . . » (ف ٢/ ١٠٤) .

« . . .فان قلت:وماالرداء.قلنا:الظهور بصفات الحق في الكون،فان قلت:وما الكون.قلنا:كل امر وجودي وهو خلاف الباطل . . . » (ف ٢/ ١٢٩) .

النص الثاني جعل الرداء هو الظهور بصفات الحق في الكون .
وهذا لا يكون الا للفاني او المستهلك في الحق الذي ظهرت صفات الحق على البدل من صفاته .

(٢) الرداء من التردي = صورة

« . . . الكبرياء رداء الحق وليس سواك . **فان الحق تردئ بك اذ كنت صورته . فان الرداء بصورة المرتدي ، وهـذا ما يتجلى لك الا بك** ، وقال : من عرف نفسه عرف ربه ، فمن عرف الرداء عرف المرتدي،ما يتوقف معرفة الرداء على معرفة المرتدي . . . فما وصلت الأعين الا الى الرداء وهو الكبرياء ، وما تجلى لك الا بنا فما وصلت الرؤية الا الينا،ولا تعلقت الا بنا فنحن عين الكبرياء على ذاته . . . فإذا قَلَبْتَ الانسان الكامل رأيت الحق،والانسان لا ينقلب فلا يرجع الرداء مرتدياً لمن هو له رداء فهذا معنى الكبير . فانه كبير لذاته والكبرياء نحن ، فمن نازعه منا فينا قصمه الحق . . . » (ف ٤/ ٢٤٥) .

« . . . ما الرداء . الجواب : **العبد الكامل المخلوق على الصورة الجامع للحقائق**

الامكانية والالهية وهو المظهر الاكمل الذي لا اكمل منه،الذي قال فيه ابوحامد : ما في الامكان ابدع من هذا العالم لكمال وجود الحقائق كلهافيه ، وهو العبد الذي ينبغي ان يسمى خليفاً ونائباً، وله الاثر الكامل في جميع الممكنات وله المشيئة التامة . . . » (ف ١٠٣/٢٠) .

(٣) الرداء : ستر وكشف

« ولما كنا عين كبرياء الحق على وجهه ، والحجاب يشهد المحجوب [الله]،فاثبت انا نراه،فصدق الاشعري وصدق قوله ترون ربكم،كما صدق [المعتزلة] لن تراني . **وللرداءظاهر وباطن فيراه [الحق] الرداء بباطنه فيصدق** ترون ربكم ويصدق مثبت الرؤية ، ولايراه ظاهر الرداء فيصدق المعتزلي ويصدق لن تراني ، والرداء عين واحدة . . . فلا يشهد العالم سوى الانسان الذي هوالرداء ، والرداء من حيث ظاهره يشهد من يشهده وهو العالم . . . » (ف ٢٤٦/٤) .

---

(١) يراجع بشأن رداء عند ابن عربي : ـ كتاب التراجم ص ٦١ (الرداء والإزار) .
ـ الفتوحات ج ٢ ص ٤٠ (الرداء ـ الإزار) . ص ١٠٣ (الإزار) .

٣٠٠ ـ الرزق

في اللغة :

« الراء والزاء والقاف أصل واحد يدل على عطاء لوقت ، ثم يُحْمَل عليه غير الموقوت . فالـرِّزْق : عطاء الله جل ثناؤه ، ويقال رَزَقه الله رَزْقا ، والاسم الرِّزْق . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « رزق ») .

في القرآن :

الرزق في القرآن هو ما خصص للموجود [انسانا او حيوانا] من الانعام الالهي [دون تحديد لمضمون الرزق] يصله في حتمية لا تقبل التذبذب،من حيث أن الحق وحده هو : الرازق .

(أ) « وما من دابّة في الأرض الا على الله رزقها » (٦/١١) .

(ب) « وانزلنا عليكم المنّ والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم » (٥٧/٢) .

« وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم » (٢/ ٢٢) .

(ج) « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » (١٣/ ٢٦) .

(ذ) « قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله » (٣٤/ ٢٤) .

« ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (٥١/ ٥٨) .

عند ابن عربي :

*** أرجع ابن عربي « الرزق » من شموله الى كل ما يهبه الحق للمخلوق فيدخل في ملكيته ، الى «الغذاء». المحدد بما تتقوم به نشأة الموجود وتدوم قوته وحياته ـ وهو محسوس ومعنوي . يقول الشيخ الاكبر :**

(١) « . . . فانه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها . . . **وليس رزقك الا ما** تقوم به نشأتك وتدوم به وقتك وحياتك ، **ليس رزقك ما جمعت وادخرت فقد** يكون ذلك لك ولغيرك . . . **فاذا تغذيت به [رزقك] وسرّى في ذاتك حينئذ** تعلم انه رزقك . . . » (ف ٤/ ١١٤) .

يلاحظ من النص ، ان ابن عربي لا يعترف باي قوت يكسبه الانسان رزقا ، بل لا بد من ان يتحول الرزق الى المرزوق حتى يصح ان يطلق عليه هذا الاسم . فالرزق هو ما تحول الى عين المرزوق[١] .

(٢) « . . . فالرزق المحسوس للجسوم ، والرزق المعنوي للارواح »
(بلغة الغواص ق ٢١) .

« . . . فان الانسان الحيوان[٢] يرزق رزق الحيوان وهو للكامل [للانسان الكامل[٣]] وزيادة ، فان الكامل له رزق الهي لا يناله الانسان الحيوان ، وهو ما يتغذى به من علوم الفكر . . . والكشف والذوق والفكر الصحيح[٤] . . . » (ف ٣/ ٣٥٧) .

***

*** الرزق يتلخص في ايصال الغذاء وسريانه في ذات المتغذى به[٥] . وفعل التغذية هذا ينطبق على وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة : الحق والخلق[٦] . الحق يتغذى بالخلق : من حيث انه لا ظهور للحق الا في صورة خلقية تغذيه باحكامها ولا بقاء للالوهية الا ببقاء المألوه فالالوهية غذاؤها وجود مألوهيها.**

والخلق يتغذى بالحق : من حيث انه لا يتقوم وجوده وكيانه الا بالحق فالخلق مظهر ،الظاهر به هو الحق . فالحق : رزق كيان الخلق ،وغذاؤهم بالوجود .

يقول ابن عربي :

(١) « ولما كان العالم لا بقاء له الا بالله وكان النعت الالهي[7] لا بقاء له الا بالعالم،كان كل واحد رزقا للآخر به يتغذى لبقاء وجوده . . .

فنحن له رزق تغذى بكوننا كما انه رزق الكيان بلا شك
فيحفظنا كونا ونحفظ كونه الها وهذا القول ما فيه من افك »

(ف ٣/ ٣٦٣) .

« . . .علّمتك[علم الحق العبد] فعلمت ما تستحقه الاسماء الحسنى من الرزق[8] الذي تقوم به حياتها ونشأتها . . . وجعلتك الآتي به اليهم . . . واسمائي لا بد ان يصل اليها ذلك [الرزق] من العالم . . . » (ف ٤/ ١١٤) .

(٢) « فهو [الحق] الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ولو لم يكن الامر كذلك ما صح الوجود . . .

فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني[9] بكونه ولذا قلت يغتذى
فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذى . . . »

(فصوص ١/ ١١١)

« اذا شاء الاله يريد رزقا له فالكون أجمعه غذاء
وان شاء الاله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء »

(فصوص ١/ ١٨٧)

« فانت [العبد] غذاؤه بالاحكام ، وهو [الحق] غذاؤك بالوجود[10] »

(فصوص ١/ ٨٣) .

---

(١) انظر مثل : الفراشة ونور الشمعة ، الهامش رقم (٥)

(٢) انظر « انسان حيوان »

(٣) انظر « انسان كامل »

(٤) راجع كتاب المواقف للامير عبد القادر الجزائري ، الموقف (١٦) ص ٥٣ : حيث يشرح الآية«قل من يرزقكم من السماء والأرض . . . » (٣١/١٠) جاعلا الرزق من السماء : ما تنتفع به العقول من العلوم والاسرار . والرزق من الأرض : ما تنتفع به الاجسام .

(٥) لكي يتسنى للقارىء ان يقف على مرمى الشيخ الأكبر في الغذاء نرجع الى مثل نستعين به من كتاب منطق الطير لفريد الدين العطار [الفراشة ونور الشمعة] : الفراشة تعشق النور ويتأكلها شوق الى معرفته التي دونها الفناء به ، فتقوم سكرى بالحب وتقذف بنفسها على لهيب الشمعة ، وللحظة يزداد نور الشمعة يغذيه جسد مُحِبّه التي اسعدها ان تكون ، ولو للحظة ، ذات محبوبها . فالفراشة في احتراقها كانت غذاء محبوبها ، كانت محبوبها .

انظر : منطق الطير الترجمة الفرنسية ص ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

كما استعمل الصورة التمثيلية نفسها (الفراشة والنور) احمد الغزالي وبالتعابير نفسها تقريبا .

راجع : Hist. de la philo Islamique. Corbin P. 281

(٦) ان الحق المتغذى بالخلق هو الحق من حيث اسماؤه وصفاته لا من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، رغم تأكيد عفيفي ان العالم هو غذاء الذات الالهية ، والذات الالهية هي غذاء العالم . (انظر فصوص ج ٢ ص ٢٧٨) وهذا سيتضح من النصوص التي سنوردها لابن عربي في المتن .

(٧) و(٨) هاتان العبارتان تثبتان ما ذهبنا اليه سابقا من ان الخلق هم غذاء الاسماء والصفات الالهية لا غذاء الذات الغنية عنهم .

(٩) كون المخلوق .

(١٠) راجع الفصوص ج ٢ ص ٦٤ ، ٦٧ ، ١٩٠ ، ١٩١ .

٣٠١ - الرِّضَى

انظر « **الطريق** »

٣٠٢ - رقَاع

انظر « **طرح الرقاع** »

٣٠٣ - المراقبة

انظر « **الطريق** »

٣٠٤ ـ رَقِيقَة

في اللغة :

« الراء والقاف اصلان : احدهما صفة تكون مخالفة للجفاء ، والثاني اضطراب شيء مائع ... فالاول الرقة ، يقال : رق يرق رقة فهو رقيق ... والاصل الثاني : قولهم ترقرق الشيء، اذا لَمَعَ ... »

(معجم مقاييس اللغة ، مادة « رق »)

في القرآن :

المفرد غير وارد في القرآن

عند ابن عربي :

* **الكون في تصور ابن عربي كلٌّ ... مندمجٌ ... متصل غير منقطع . فكل حقيقة او مرتبة في العالم متصلة بغيرها تستمد [من الاعلى] وتُمدّ [الادنى] . وقد اضطر الى هذا التصور لاستكمال منطق بنيانه الفلسفي لأن القول « بالخلق الجديد » يحتم عليه تصورا متصلا للكون . ومن اجل هذا الاتصال وُجدت « الرقائق » . فما هي الرقائق ؟ وما وظيفتها في عالم شيخنا الاكبر ؟ الرقائق هي هذه الصلات الممتدة بين الحقائق او الذوات ،تشبه في رقتها اشعة الشمس في امتدادها الى البصر،فهي ليست انتشارا فقط وانما انتشاريتصل بـ. فكل حقيقة يشع منها رقائق تربطها بالحقائق الاعلى والادنى، على هذه الرقائق يصل الامداد العلمي والوجودي من الحقائق الاعلى الى هذه الحقيقة، وعليها توصل الإمداد العلمي والوجودي الى الحقائق الادنى .**
ولا تخفى اهمية « الامداد » في بنيان فكري يقول بالخلق الجديد . فالامداد هو عصب الخلق الجديد . لأن الممكن يسقط من ذاته في العدم لولا امداده بالوجود في كل لحظة[1] لذلك ومن اجل الامداد نرى ابن عربي يتصور اتصالا رقيقاً بين الحقائق والمراتب يشبه في وظيفته الاوردة والشرايين في الجسم البشري . يقول :

١ ـ صورة الحقيقة والرقائق :

« تمتد منه الى قلبي رقائقه   مثل امتداد شعاع الشمس للبصر »
(ف ٣/٢)

« فان الرقائق الممتدة بين القلوب وبين هذه المناظر متصلة ، اتصال الدخان بالسراج من رأس الفتيلة » (ترجمان الاشواق ص ٤١ هامش ٣) .

نلاحظ في النصين السابقين التركيز على : الامتداد والاتصال . فالرقيقة تمتد ولكن الامتداد وحده لا يكفي لانجاز مهمتها [الامداد]،لذلك لا بد من الاتصال . وقد استخدم ابن عربي صورتين : الشمس واشعتها ، والنار ودخانها ،ليعبر عن فكرة الانتشار والاتصال معاً .

٢ ـ ماهية الرقيقة :

« . . . وجعل [تعالى] الانسان **مجموع رقائق العالم** كله(٢) فمن الانسان الى كل شيء في العالم رقيقة ممتدة ، من تلك الرقيقة يكون من ذلك الشيء ـ في الانسان ـ ما اودع الله عند ذلك الشيء من الامور التي امنه الله عليها ليؤديها الى هذا الانسان ، وبتلك الرقيقه يحرك الانسان العارف ذلك الشيء لما يريده . فما من شيء في العالم الا وله اثر في الانسان وللانسان اثر فيه . . . » (ف ١/ ١٥٧) .

« . . . وكشف له [تعالى] عن ذاته ورأى جميع العالم في حضرته،ورأى الرقائق بينه [العبد] وبين كل جزء من العالم ، فعمد يحسن من نفسه على تلك الرقيقة التي بين ما يناسب من العالم وبين المناسب له . . . » (ف ٣٠/ ٤٠٧) .

يظهر هنا بوضوح ماهية الرقيقة ،من حيث انها تصل المناسب بالمناسب له ، اتصالا له خصوصية يؤمن تبادل التأثر والتأثير .

٣ ـ وظيفة الرقيقة :

« فالحق له تسعة افلاك للالقاء والانسان له تسعة افلاك للتلقي ، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق الى التسعة الخلقية [للنزول ، للالقاء]،وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق على التسعة الحقية [للعروج ، للتلقي] » . .
(ف ١/ ٥٤) .

« . . وبين هذه الصور العلويات الفلكيات وبين الصور السفليات العنصريات **رقائق ممتدة** للاسماء الالهية والحقائق الربانية ، وهي الوجوه الخاصة التي لكل ممكن الذي صدر منه عن كلمة كن ، بالتوجه الارادي الالهي الذي لا يعلمه المسبب عنه من غيره . . . » (ف ٣٠/ ٢٦٠) .

« . . . وبين العالمين [العالم العلوي والعالم السفلي] رقائق ممتدة من كل صورة الى مثلها متصلة **غير منقطعة** على تلك الرقائق يكون العروج والنزول . . . »
(ف ـ ٣/ ٢٦٠) .

«الرقائق منه في العروق منك موضع سريان الحياة فحافظ عليها ففيها تشهده(٣)»
(تراجم ص ٨) .

« . . . وما بقي بايدي المحققين الا الفقه الالهي الوارد بالاسرار، وهوالمعروف عند اهل البصاير المجهول عند اهل الابصار، وبهذا الفقه تفقه تسبيحات الكاينات رب البر هو رب البحر فلا تهتم، فمالـك زمـام **حقيقتـك** بيد مالك **رقيقتك** واستسلم . . . » (اشارات القرآن ق ٦١ ب) .

تظهر في نهاية هذا النص اهمية الرقيقة اذ يقول «فمالـك زمام حقيقتك بيد مالك رقيقتك » من حيث ان الحقيقة في ذاتيتها لا تخـرج عن كونهـا ممكنـة والممكن من ذاته يسقط في العدم ،لذلك « فالحقيقة » من دون « الرقيقـة » لن تفارق العدم اذ لن يتوفر لها الامداد الوجودي اولاً والعلمي ثانيا .

***

*** يحافظ ابن عربي على خاصية الامتداد ـ الاشعاع في الرقيقة ،فيجعلها في مقام الرسل ،«فالحقيقة» تشبه الذات في مقابل الرقيقة [اشعاعاتها ـ رسلها] .**

« . . . ومنها [الموجودات] موجود مجرد عن المادة وهي العقول المفارقة الروحانية القابلـة للتشـكيل والتصوير، ذوات **الرقائـق النـورية** وهـي المعبـر عنهـا بالملائكة . . . » (انشاء الدوائر ص ٢٠) .

وحيث ان الرقيقة هي في مقام الاشعاعات والرسل للحقيقة ،لذلك ليس لها في مصطلحات الشيخ الاكبر مضمونٌ خاص متميز، بل تتخذ صفةالذات التي ارسلتها ،وقد تقابل في الواقع وجهاً من وجوه هذه الذات او صفة من صفاتها او نسبة من نسبها .

« . . . كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وغيرهم من رؤساء الملائكة الكرام عليهم الصلاةوالسلام، فإن كلا من هؤلاء الاربعة واقف بين يدي ربه لا يشغله عنه بغيره ، **فهذه الحقائق الكلية النورانية العلوية التي هي رقائق تلك الحقيقة المحمدية** ، عيون تلك الارواح التي هي الرقائق الجزئية . . . » (شق الجيب ق ٢١) .

« . . . الرقيقة المحمدية التي تمتد اليهم [حروف عالم الغيب] منه ﷺ من كونه أُوتي جوامع الكلم ، اتى اليهم بها رسولهم . . . » (ف ١/ ٨٠) .

***

*** الرقيقة هي الصفة او الجنس في مقابل الماهية أو النوع (حقيقة) . يقول :**

« . . . الذكر والأنثى وان اجتمعا في الحقيقة وانتظما في دايرة الخليقة ، فقد باتت [بانت] مراتبها باختلاف الرقيقة . . . » (اشارات القرآن ق ٦١ أ) .

« . . . ان شاء الله ننشيء الدوائر والجداول ونمد **الرقائق والحبائل**،ونبرز **الاصول والفروع** ونفرق بين المفروق والمجموع وما يتعلق بينهما من الاسماء . . . »
(انشاء الدوائر ص ٦) .

***

*** الرقيقة تأخذ احياناً معنى « المناسبة » في فكر الشيخ الاكبر ، فيرى مثلاً ان بين ذاتين « رقيقة » اي مناسبة ونسبة . يقول :**

« ما احسن الحقائق اذا ادرجت في مدرجة **المناسبة**، فإن الرقائق الواضحة تعجمها المخاطبة والمكاتبة . . . » (اشارات القرآن ق ٦١ ب) .

« فهي [الرقائق] معارج ومدارج وقد يعبر عنها بالمناسبات . . . » (ف ٣/ ٢٦٠) .

***

*** يمتد استعمال مفرد « رقيقة » عند ابن عربي مستندا الى صفة الامداد العلمي ليشمل انواع الشهود والتجلي والخواطر . فيقول : رقيقة ملكية ورقيقة شيطانية .اذاً ليست الرقيقة هي طريق الامداد النوري فقط بل قد يكون امدادا شيطانياً،وهذا لا يتنافى مع ماهية الرقيقة من حيث كونها موصلة فقط . فهي طريق وتوصيل بين « ذات » مشعة و« اخرى » جزئية مستقبلة على ان يكون بينهما مناسبة تلك وظيفتها ولا علاقة لها بمضمون الامداد . يقول :**

« . . . الا ان الروح الذي يلقى على ذلك النبي تمتد منه **رقيقة ملكية** لقلب هذا الرجل الوارث،في صورة حالة مشوبة في ظاهرها بصورة ذلك الملك . . . وينطلق على تلك الرقيقة اسم ذلك الروح . . . » (ف ٢/ ٨٠) .

« . . . او تراءت له [الولى او النبي] الرقيقة رجلاً ممثلا أو صورة حيوان يخاطبه بما جاء به اليه ،فان كان وليا فيعرضه على الكتاب والسنة . . . وأن لم يوافق الكتاب والسنة رآه خطاب حق وابتلاء لابد من ذلك ،فعلم قطعا ان تلك الرقيقة ليست **برقيقة ملك** ولا بمجلس الهي ولكن هي رقيقة[٤] شيطانية . . . » (ف ٣ / ٣٩) .

---

(١) انظر « خلق جديد »

(٢) الانسان مجموع حقائق العالم من حيث انه جمع في ذاته كل الحقائق المتفرقة في العالم [انظر « مجموع العالم »]اضاف ابن عربي هنا ان الانسان هو مجموع رقائق العالم،من حيث ان جمع الحقائق هو في الواقع مناسبة .

(٣) « يشهده » لان الرقائق للنزول والالقاء او التجلي يقابلها من العبد تلقي وعروج وشهود كل

ذلك من باب الامداد العلمي .

(٤) يراجع بشأن رقيقة عند ابن عربي :
- ف ج ١ ص ٥٥ (الرقيقة الاسرافيلية) ج ٤ ص ٣٢٨ (للحقيقة رقائق = الخلائق)
- كتاب القربة ص ٨ (رقائق)
- عنقاء مغرب ص ٥٠
- فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٣٧
- انشاء الدوائر ص ٣٤ (امتداد الرقائق)
- الديوان ص ٣٨ (رقائق تدلت) .

---

٣٠٥ ـ الرّوح

في اللغة :

« الراء والواو والحاء أصل كبير مطّرد ، يدلُّ على سَعَة وفُسْحَة واطّراد . واصل [ذلك] كله الريح . واصل الياء في الريح الواو وانما قلبت ياء لكسرة ما قبلها . فالرُّوح رُوح الانسان ، وانما هو مشتق من الرِّيح ، وكذلك الباب كله . والرَّوْح : نسيم الرِّيح ، ويقال أراحَ الانسان ، اذا تنفَّسَ . . . والرُّوح : جبرئيل عليه السلام . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « روح ») .

في القرآن :

لقد بحث الاب بولس نويا في كتابه «Exégèse Coranique» كلمة « روح » في القرآن من خلال ثلاث رؤى قرآنية لثلاثة من متقدمي الصوفية : مقاتل ، الترمذي ، الخراز . ونلخص مواقفهم بالنقاط التالية :

١ ـ روح = جبرئيل (= روح القدس[١])
٢ ـ روح = وحي[٢]
٣ ـ روح الله = رحمته[٣]
٤ ـ روح = بدو الخلق يفترق في : النبوة ، القرآن ، الوحي[٤]
٥ ـ روح = الذي يفرض على الجسد كلمة : الحياة[٥] .

ونقف في تقصينا « الروح » في القرآن عند بحث الاب نويا ، فليراجع[٦] .

عند ابن عربي :

لن نتشعب في بحث عن « الروح » ، فهذا لن يؤدي الى صيغة ايجابية لم يطرحها المفكرون قبل شيخنا الاكبر[٧] .

ولكن لا نستطيع ان نمر بهذه الكلمة دون اشارة تومىء الى نظرة ابن عربي اليها .

الروح : هو حصول الاستعداد من الصورة المسواة لقبول التجلي الالهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال ،وهو بذلك مبدأ الاختلاف وكثرة الصور في التجلي الواحد ـ ويفترق « الروح » عن « الحياة » من حيث الحكم : فالحياة سارية في كل الكائنات دائمة الحكم ،والروح متقطع الحكم .

يقول ابن عربي :

(١) « ومن شأن الحكم الالهي انه ما سوّى محلا الا ويقبل روحا الهيا عبّر عنه بالنفخ فيه ، وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض **التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال**[٨] . . . » (فصوص ١/ ٤٩) .

« . . . فالجسم المشهود والحكم للروح ، فالظاهر الحق والحكم للروح : وهو استعداد العالم الذي أظهر الاختلاف في الحق الظاهر[٩] . . . » (ف ٢/ ٣٩٦) .

(٢) « . . . فان حكم الارواح في الاشياء ما هو مثل حكم الحياة لها ، فالحياة : دائمة في كل شيء . والارواح كالولاة : وقتا يتصفون بالعزل ووقتا يتصفون بالولاية ووقتا بالغيبة عنها مع بقاء الولاية ، فالولاية : ما دام مدبراً لهذا الجسد الحيواني ، والموت : عزلة ، والنوم غيبته عنه مع بقاء الولاية عليه[١٠] . . . » (ف ٢/ ٥٤٠) .

---

(١) الآيات : ٤/٧٠ ، ٤/٩٧ ، ١٠٢/١٦ ، ١٧/١٩ ، ٩١/٢١ ، ١٩٣/٢٦ ، وقد حدد ابن عربي الروح القدس بجبريل . انظر الفتوحات ج ١ ص ٣١ ، ١٦٨ ، ج ٣ ص ٣٧٠ ، ج ٤ ص ٥١ ، ١٤٧ ، ٢٠٢ ، انشاء الدوائر ص ١٥ ـ ٢١ .

(٢) الآيات : ٢/١٦ ، ١٥/٤٠ ، ٥٢/٤٢

(٣) الآية : ٨٧/١٢ ،

(٤) الآيتان : ٢/١٦ ، ١٥/٤٠ ،

(٥) الآية : ٨٥/١٧ ،

(٦) Exégèse coranique : ص ص ٥٦ ـ ٥٧ (مقاتل) ، ص ١٥٤ (الترمذي) ، ص ٢٧١ (الخراز) .

(٧) يراجع بخصوص « الروح »
- مشكاة الانوار : الغزالي ص ٣٥ ، ٣٨ ،
- رسالة القشيري ص ٤٥ ،
- رسالة بيان الفرق ، الترمذي ص ٩٦ ،
- تحصيل نظائر القرآن . الترمذي ص ١٤١ ،
- معارج القدس الغزالي ص ١٩ ، ١١٤ ، ١٢٤ ،
- كتاب روح العارفين . الكمشخانوي
- علم التصوف لابن سودكين ق ٦٠ ب .

(٨) هذا التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال هو الخلق الجديد فليراجع .

(٩) راجع « تجلي » « وحده »

(١٠) بخصوص « روح » عند ابن عربي فليراجع :
- الفصوص ج ١ ص ٦٦ ، ص ١٠٩ (الروح الحقية)، ١٤٢ ، ١٤٤ (الارواح العلمية - ارواح السموات) ، ١٧٦ ج ٢ ص ١٣٩ .
- عقلة المستوفز ٥١ ، ٥٢ ،
- الفتوحات ج ١ ص ٨٥ (الروح الامري) ص ١٤٣ - ١٥١ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٣١٥ ، ٣٨٥ ، ٤٣٠ ، ٤٦١ (الروح المدبرة)،٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٣٩٠ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ٢٥ ص ١٠٩ ، ٢٠٢ ، ٣٢٨ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ٦٢ ، ص ٢٣٢ (روح السماع) ، ص ٣٤٤ (الروح المنفوخ) .
- تراجم ص ٢٦ ، ٤١ ،
- شجون المشجون ص ٢٥ ب ،
- شق الجيوب ص ٦٠ ، ٦١
- الانسان الكلي ق ٣ ب ، ٥ ب ، (الارواح المهيمة) .
- رسالة في الأرواح مخطوط الظاهرية رقم ٥٤٣٣ ق ق ٢٤١ ب - ٢٤٢ أ ، (الأرواح المهيمة - الارواح المسخرة - الارواح المدبرة) .
- انشاء الدوائر ص ٣٣ (الروح العقلي)
- ترجمان الاشواق ص ٩٦ ،
- عنقاء مغرب ص ٤٧ ، ٦٨ ،
- وسائل السائل ص ٥٠ ،

استعمل ابن عربي عبارة « روح الأرواح » للدلالة على الانسان الكامل . وهو بذلك يرادف هذه العبارة بعبارة « روح العالم[١] » اما مصدر عبارة « روح الارواح » فتقبل تفسيرين :

الاول : اذا اخذنا « الانسان الكامل » على انه كل من حاز رتبة الكمال من جنس الانسان،فنقول في مصدر روح الارواح : على الارجح[٢] ان ابن عربي الذي جعل الحياة سارية في كل المخلوقات (انسان ـ حيوان ـ نبات ـ جماد[٣]) ، لم يستطع ان ينفي « الروح » عن موجود حي ولذلك اثبت روحا لكل شيء،فنراه يتكلم على ارواح السموات وروح العرش وروح الكرسي وما الى ذلك من الاشياء[٤] .

وبالتالي فان روح هذه الارواح جيعها هو الانسان الكامل .

الثاني : اذا اخذنا « الانسان الكامل » على انه الحقيقة المحمدية خاصة . تصبح عبارة « روح الارواح » هنا اشارة الى روح محمد ﷺ الجامعة والممدة لروح جميع الكمل من انبياء واولياء .

يقول ابن عربي :

(١) « ففي الانسان الكامل حقائق العالم . . . فالانسان الكامل[٥] هو عين الاعيان وروح الأرواح وصاحب الحجة . . . »

(رسالة الكنز العظيم ق ١٥٤ أ) .

(٢) « فأول موجود ظهر مقيد فقير . . . يسمى العقل الأول[٦] ويسمى . . . الحقيقة المحمدية[٧] ويسمى روح الأرواح . . . »

(كتاب المسائل ص ص ٩ - ١٠) .

---

(١) راجع « روح العالم »

(٢) لم نجد نصا يبين مصدرها السببي ولذلك نعطي تفسيرا من خلال مفهومنا لابن عربي .

(٣) راجع « حياة »

(٤) انظر المواضيع التي ارجعنا اليها فيما يتعلق بالروح .

(٥) راجع « انسان كامل »
(٦) راجع « العقل الاول »
(٧) راجع « الحقيقة المحمدية » .

٣٠٧- رُوح العَالم

المترادفات : **قلب العالم[1] ، قلب الوجود .**

يجعل ابن عربي الانسان الكامل ، لا الانسان الحيوان[2] ، روح العالم المقصودة ومعناه . اما سبب اطلاق عبارة « روح العالم » على الانسان الكامل من حيث : ان العالم هو جسد لا ينبض الا بوجود الانسان الكامل ، وبانتقاله عن هذه الدار الدنيا الى الآخرة يموت العالم .

ونرى ان تحديد « روح العالم » بالانسان الكامل يقيده بتعدد مفاهيمه التي يطرحها شيخنا الاكبر . فالانسان الكامل هو احيانا كل انسان تحقق بالكمال الانساني كما تقرره مبادىء ابن عربي ، واخرى هو شخص محمد ﷺ فقط[3] .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . فلما اراد الله كمال هذه النشأة الانسانية جمع لها بين يديه واعطاها جميع حقائق العالم . . . وجعلها روحا للعالم ، وجعل اصناف العالم له كالاعضاء من الجسم للروح المدبر له ، **فلو فارق العالم هذا الانسان مات العالم** . . . فالدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الانسان روحه . . . » (ف ٢/٤٦٨) .

« . . . فانك من العالم : روح العالم ، والعالم : صورتك الظاهرة ، **ولا معنى للصورة بلا روح فلا معنى للعالم دونك** . . . » (ف ٣/٣٦٣) .

« فالانسان : روح العالم ، والعالم : الجسد ، فبالمجموع يكون العالم كله هو الانسان الكبير[4] والانسان فيه . واذا نظرت في العالم وحده دون الانسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح ، وكمال العالم بالانسان مثل كمال الجسد بالروح ، والانسان : منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم . . . » (ف ٢/٦٧) .

« والانسان الكامل : روح العالم ، ومن قرب منه كالاعضاء الرئيسية من المشاعر الانسانية وباقي العالم كسائر الصور الانسانية ، وليس من شرط الانسان ان العالم كله بالنسبة اليه في هذه الدار شيء واحد حتى يعقل بجميعه ويحس بجميعه في جميع الحالات[5] . . . » (بلغة الغواص ق ٣٣) .

(٢) « واعلم ان العالم اليوم بفقد جمعية محمد ﷺ في ظهوره روحا وجسما وصورة ومعنى نائم لا ميت ، وان روحه الذي هو محمد ﷺ هو من العالم في صورة المحل الذي هو فيه روح الانسان عند النوم[6] الى يوم البعث الذي هو مثل يقظة النائم هنا . . . **فالعالم كله نائم من ساعة مات رسول الله ﷺ** [7] » (ف ٣/ ١٨٧ ـ ١٨٨) .

---

(١) يرى ابن عربي ان الانسان الكامل هو قلب العالم وسبب التسمية تقلبه في كل صورة . واما مضمون الصورة التشبيهية فيرجع الى الاسباب نفسها التي سماه لاجلها روحا للعالم . يقول :

« . . . فبالانسان الكامل ظهر كمال الصورة فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كل ما سوى الله . . . وسماه بالقلب لتقليبه في كل صورة . . . وتصريفه واتساعه في التقليب والتصريف . . . » (ف ٣/ ٢٩٥) .

كما يراجع بهذا الموضوع .

ـ الفتوحات ج ٣ ص ١٩٩ ،

ـ الفتوحات ج ٤ ص ١٤٣ ،

ـ التراجم ص ٣٧

وكتاب حقيقة اليقين للجيلي ق ١ .

(٢) انظر « انسان كامل » « انسان حيوان »

(٣) راجع « انسان كامل »

(٤) راجع « انسان كبير »

(٥) ان كل جارحة من جوارح الانسان لها اثر معين وفعالية خاصة هي قوة متميزة مثلا : الاذن لها قوة السمع . ولكن لا يصل الانسان الى المرتبة المشار اليها (روح العالم) الا بعد ان يعقل بجميعه اي تستوي لديه كل الجوارح في اعطاء القوة المطلوبة ، فيسمع باي جارحة كانت وذلك لان كل جارحة تكتسب جمعية القوى .

(٦) هذا المحل المشار اليه هو البرزخ في احد معانيه . انظر « برزخ » .

(٧) بخصوص « روح العالم » عند ابن عربي فليراجع :

- كتاب ايام الشأن ص ٣ ،
- الفصوص المقدمة ص ٣٧ ، ج ١ ص ١٩٩ .
- عنقاء مغرب ص ٤٠ ،
- التراجم ص ٣٤ ،
- نقش الفصوص ص ١ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ص ١٨٧ - ١٨٩ ،

٣٠٨ - الرّوح الكلّ

لن نسهب في شرح الروح الكل وعلاقتها بالارواح الجزئية ، فقد استهلكت الفلسفة الاسلامية قبل ابن عربي هذا الموضوع . ولكن يهمنا فقط ان نشير الى موازاته في بنيان شيخنا الفلسفي . فالروح الكل ترادف عنده : النفس الرحماني .

يقول :

« . . . تعيين الارواح الجزئية المنفوخة في الاجسام المسواة المعدلة من الطبيعة العنصرية من الروح الكل المضاف اليه ، ولذلك ذكر [تعالى] انه خلقها قبل الاجسام اي قدّرها وعيّنها ، لكل جسم وصورة روحها المدبر لها الموجود بالقوة في هذا الروح الكل . . . وذلك هو النفس الرحماني . . . » (ف ٣/٤٥٦) .

راجع **النفس الرحماني**[1]

(١) كما يراجع بخصوص « الروح الكل » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٣ ص ١٢ ، ٣٤٦ ، ٤٦١ ، ٥١٦ .
- الفتوحات ج ٢ ص ٣٩٤ .
- التجليات ص ٢٥ ،
- ترجمان الاشواق ص ٤٩ ،

٣٠٩ ـ الرّوح المحمّديّ

انظر « **الحقيقة المحمدية** »

٣١٠ ـ رُوح اليَاء

روح الياء هو الروح المشار اليه في قوله تعالى « ونفخت فيه من روحي » .
يقول ابن عربي :

« واما قولنا : روح الياء ، فاردنا قوله [تعالى] : « ونفخت فيه من روحي » [١٥/٢٩ ، ٣٨/٧٢] . بياء الاضافة الى نفسه . . . » (ف ٢/٥٦٩) .

٣١١ ـ إِرَادَة

راجع « **مشيئة** »

٣١٢ ـ مُرِيد ـ مُرَاد

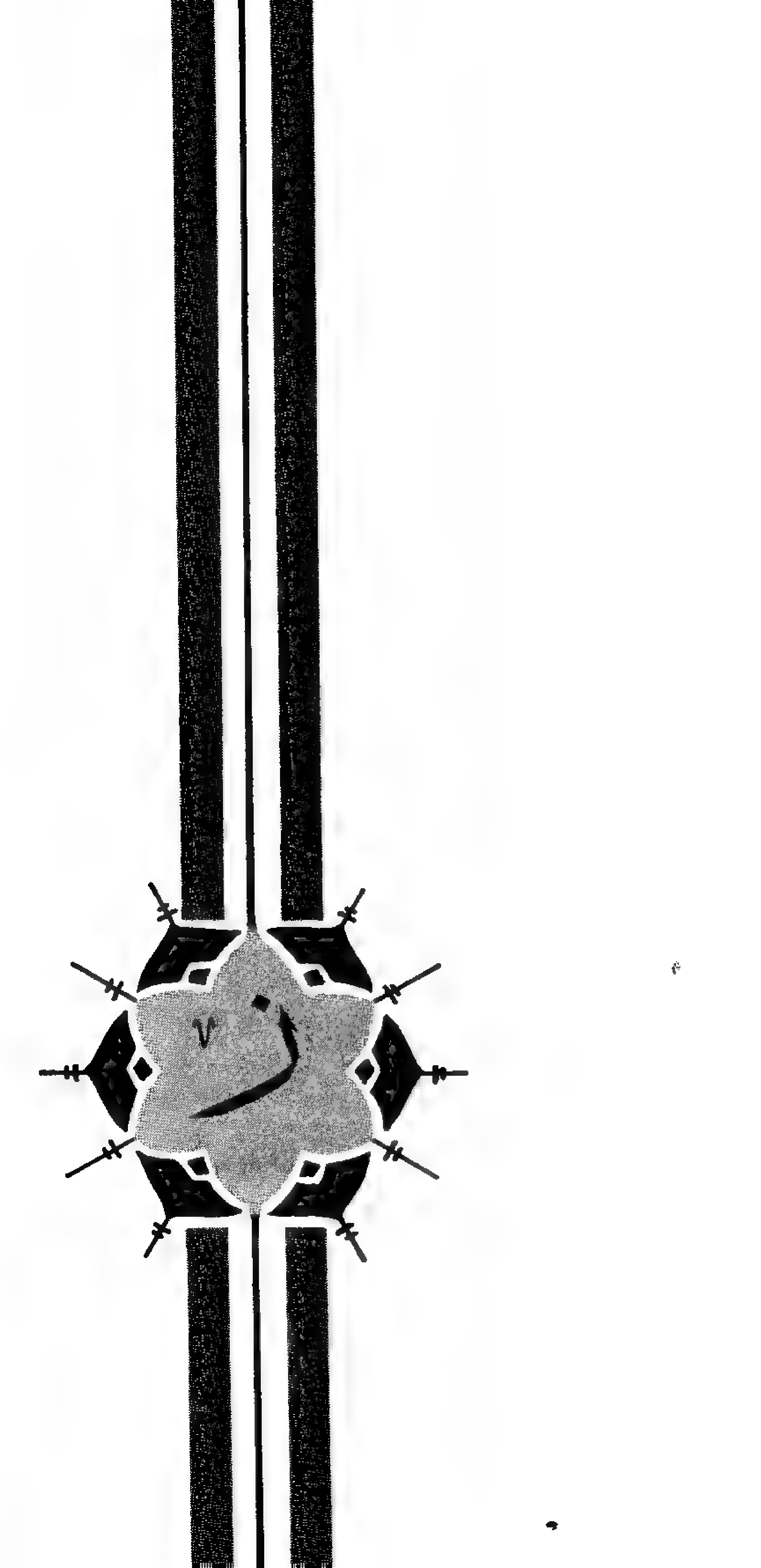
انظر « **الطريق** »

٣١٣ ـ رِيَاضَة

انظر « **الطريق** »

٣١٤ ـ الرّيّ

انظر « **الشرب** »



٣١٥ - زاجِر

انظر « قلب »

٣١٦ - الزمانُ المحمّديّ

الزمان المحمدي وهو الزمان الممتد من زمن النبيﷺ الى يوم القيامة ،من حيث انهﷺ خاتم نبوة التشريع فلا نبي بعده ،فنحن [اي المخلوقات] لا نزال في زمانه وشرعه الى يوم القيامة .

يقول :

« فلا يزال كذلك [المؤمن] الى ان تكمل ذاته الكمال الذي ينتهي اليه اولياء الله في الورث النبوي، في **هذا** الزمان المحمدي الذي اغلق فيه باب نبوة التشريع ورسالته ، وبقي باب حكم الاختصاص بالعلوم الالهية والاسرار: مفتوحاً . . .» (ف ٤/ ١٥٢) .

٣١٧ - الزُمرُّدة الخضراء

في اللغة :

الزمرد حجر كريم يتميز باللون الاخضر الصافي،على حين أن الزبرجد هو الاخضر المائل الى الزرقة والصفرة . وقد خلط بعض المفكرين امثال الفارابي والقزويني[1] بين الزمرد (Eméraude) والزبرجد (Beryl) ،وفرق بينهم آخرون امثال ارسطو[2] :

وقد قسم التيفاشي[3] الزمرد الى اربعة الوان تتدرج في اللون الاخضر[4] .

١ ـ زمرد ذبابي Eméraude vert mouche

٢ ـ زمرد ريحاني Eméraude couleur de la feuille de myrte vert fonce

٣ ـ الزمرد السلقي Eméraude couleur de bette fraiche

٤ ـ الزمرد الصابوني Eméraude couleur de savon

عند ابن عربي :

لقد استعمل ابن عربي اسماء الحجارة الكريمة ليرمز بها الى مراتب الموجودات، فاستفادمن ذلك : دلالة التشبيه مع ما يحويه اللفظ من ايماء نفاسه[٥] .

فاول الموجودات (= العقل الاول) هو الدرة البيضاء (فلتراجع) .

ثاني الموجودات (= النفس الكلية) هو الزمردة الخضراء[٦] .

اما سبب تشبيهه النفس بالزمردة فذلك لان الزمرد حجر شفاف شديد الخضرة وأشدّه خضرة اصفاه جوهرا . والنفس تنزل عن العقل الاول في مرتبة النورانية ، فعندما يخالط النور ظلمة يميل لونه الى الاخضر الداكن . فالنفس لذلك زمردة خضراء .

يقول :

« الزمردة الخضراء : . . . النفس [الكلية] المنبعثة عن الدرة البيضاء [= العقل الاول] » (ف ٢/ ١٣٠) .

« . . . النفس الكلية . . . المعبر عنها بلسان الشرع باللوح المحفوظ . . . [سميت] الزمردة الخضراء لما نزلت به على العقل في النور[٧] . . . » (ف ٣/ ٢٩٦) .

---

(١) قال الفارابي في كتابه « في اللغة » : « ان الزبرجد تعريبه الزمرد »
انظر :

Essai sur la minéralogie arabe par M. Clément- Mullet paris 1868 Imprimerie imperiale P. 65

(٢) قال ارسطو : « الزبرجد والزمرد وهما حجران يقع عليهما اسمان وهما في الجنس شيء واحد » (المرجع السابق نفس الصفحة)

ويرى الدكتور عبد الكريم اليافي :

« ان الفارابي والقزويني لم يخلطا الزمرد والزبرجد خلافا لما ذكر المستشرق مولى ،ذلك ان الزمرد نوع من الزبرجد وهما بالتحليل الكيمياوي سلكيات الالومنييوم والبريليوم ، ومن هنا اتت كلمة Beryl التي يراد بها الزبرجد .

ثم ان التيفاشي ابان ان احسن اصناف الزمرد صنف يسمى العربي وهو موجود في برية العرب . وكلام ارسطو يرجع الى الاعتبار نفسه » .

(٣) هو شهاب الدين احمد بن يوسف التيفاشي كان يعيش عام ٦٤٠ هـ ـ ١٢٤٢ م . له عدة كتب منها : ـ كتاب الاحجار .

ـ كتاب يشتمل على خواص الاحجار ومنافعها وقيمتها ،

ـ كتاب ازهار الافكار في جواهر الاحجار وهو بالعربية وقد ترجم الى اللغة الايطالية سنة ١٨١٨ م .

انظر ـ المرجع السابق ص ص ١٠ ـ ١٢ ،

(٤) انظر المرجع السابق Essai sur la minéralogie arabe

ـ ص ص ٦٤ ـ ٦٧ (مادة زمرد)

ـ ص ص ٦٧ ـ ٧١ (مادة زبرجد)

(٥) ابن عربي بهذه الاستعمالات لالوان الزينة من الحجارة والمعادن احيانا يقترب من الجو القرآني :

« كانهن الياقوت والمرجان » (٥٥/٥٨) .

« الزجاجة كانها كوكب درى » (٢٤/٣٥) .

« يحلون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤ . . . » (٢٢/٢٣) (٣٥/٣٣) .

(٦) وقد رمز بعض الكتب الى النفس الكلية بالزمردة الخضراء والياقوتة الحمراء ، دون ان تشير الى كيفية جمعها هذين الرمزين على اختلافهما الى مرموز واحد .

ـ الكمشخانوي . جامع الاصول . ص ٦١ (الزمردة : النفس الكلية) ص ٧٥ (الياقوتة الحمراء : النفس الكلية) .

ـ الجرجاني . التعريفات . ص ١٢٠ (الزمرد : النفس الكلية) . ص ٢٧٩ (الياقوتة الحمراء : النفس الكلية) .

ـ لطائف الاعلام . ق ٩٧ ب (الزمردة : النفس الكلية) ق ق ٢٠٣ ب ـ ٢٠٤ أ (الياقوتة الحمراء : النفس الكلية) .

ولكن هل جعل ابن عربي الياقوتة الحمراء كذلك رمزا للنفس الكلية ؟ لم نحظ بنصوص تثبت ذلك . ولكن على الأرجح انه رمز بالياقوتة الحمراء الى النفس الجزئية ، وقد يكون اللون الاحمر اشارة الى الشهوات المغروسة فيها .

يقول في الفتوحات ج ١ ص ٥ : « وانظروا الى جمال حمرة ياقوتة النفس » اما الياقوت فهو اسم جنس يضم حجارة مختلفة الاشكال والالوان وقد قسمها التيفاشي الى :

ـ الياقوت الاحمر Rubis

الياقوت الاصفر Topaze

- الياقوت الازرق　　Saphir

- الياقوت الابيض　　Corindon limpide

وقد اضاف القزويني اليها الياقوت الأخضر　　Saphir vert

راجع :

Essai sur la minéralogie P. P. 30- 32

كما يراجع الصفحات من ٣٢ الى ٦٤ انواع الياقوت .

(٧) يراجع بخصوص زمردة عند ابن عربي :

- الاصطلاحات ص ٢٩٣ ،
- الاسرا ص ٦٩ ،
- عقلة المستوفز ص ٥٦ ،
- الانسان الكلي ق ٦ أ .
- الفتوحات ج ٢ ص ٦٧٥ .

٣١٨ - الزُهْدُ

في اللغة :

« الزاء والهاء والدال أصل يدل على قلة الشيء . والزهيد : الشيء القليل . وقال رسول الله ﷺ : « أفضل الناس مؤمنٌ مُزْهِدٌ » هو المُقِلُّ . . . قال الخليل : الزهادة في الدنيا ، والزهد في الدين خاصة »

(معجم مقاييس اللغة مادة « زهد »)

في القرآن :

لم ترد كلمة « زهد » في القرآن ، إلا في موضع واحد :

« وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين »

(يوسف / ٢٠) .

والملاحظ انه ليس للكلمة في هذه الآية اي معنى أو دلالة روحية .

عند ابن عربي :

ان كلمتي « زهد » و « زهاد » اصبحتا عَلَماً على طائفة مع مطلع النصف

الثاني من القرن الثاني للهجرة . ويرجع السبب في تأخر ظهورهما كمصطلح، ان الزهد في القرآن لم يشكل ترغيباً لرواد الروح الأوائل في الإسلام[1] .

كان هؤلاء الـرواد ممثلـين بطائفتـين يصـورون الحياة الزاهـدة في عصر الرسول : طائفة القراء وطائفة أهل الصُفَّة .

كما أنه وجد إلى جانب هاتين الطائفتين: طائفة التوابين والبكائين . بصورة أفراد غير منتظمين في حلقات .

وقد ظهرت حركة الزهد بطابع سني نصّي طوال حكم بني آمية ،ثم تطورت بالتدريج الى أقدم صورة نعرفها عن التصوف .

ومع تطور العرفان الصوفي تحول « الزهد » أولاً إلى احد مقامات السلـوك ليس إلا ،ثم في مرحلة ثانية أصبح هو نفسه موضوع جدل وشك .

وقد نقل لنا شيخنا الأكبر في فتوحاته صورة « الزهد » في عصره .

***

(أ) هل يصح اسم الزاهد للفقير ؟ وما هو الزهد في نصوص الصوفية ؟ أجاب ابن عربي على هذين السؤالين بنصوص واضحة ،يقول :

« الزهـد لا يكون إلا في الحاصـل في الملك [= ملـكية الشـخص الزاهـد] ، والطلب [= طلب الدنيا] حاصـل في الملك [في ملك الفقـير] . فالزهـد في الطلب : زهد . لأن أصحابنا [= الصوفية] اختلفوا في الفقير الـذي لا ملك له ، هل يصـح له اسـم الزاهـد ،اولاً قَدَمَ له في هذا المقـام [= الزهـد] ؟ فمذهبنا : أن الفقير متمكن من الرغبة في الدنيا والتعمل في تحصيلها ، ولو لم يحصل ، فتركه لذلك التعمل والطلب والرغبة عنه يسمى : زهداً بلا شك[2] » (ف ٢ / ١٧٧) .

يقرر ابن عربي إذن أن « الزهد » من حيث كونه خلق إنساني يعم الباطن ، وينعكس على الظاهر ،فسلطانه في الأصل يظهر على : الباطن . أي على الطلب وليس على الملك [الذي هو من الظاهر] .

فالزهد خلق للعبد غير متعدي الى غيره،كماله في باطن الانسان . وهو من المقامات التي يتصف بها العبد إلى حين موته .

وسنورد نصوص ابن عربي التي تثبت ما ذكرناه اعلاه يقول :

١ ـ الزهد = خلق غير متعدي

« والخلق غير المتعدي ـ كالورع والزهد والتوكل »(ف السفر ١ فقـ٩١)

٢ ـ الزهد = كماله في باطن الانسان :

« وهذه الأمور على قسمين : قسمٌ ـ كماله في ظاهر الانسان وباطنه ، كالورع والتوبة ، وقسم كماله في باطن الانسان ، ثم إن تبعه الظاهر فلا بأس ، كالزهد والتوكل . وليس ثم ـ في طريق الله ـ تعالى ـ مقام يكون في الظاهر دون الباطن » (ف السفر ١ ـ فقـ٩٧) .

٣ ـ الزهد = مقام في الدنيا

« فالزهد في الدنيا ولهذا لا يثبت » (ف ٢ / ١٧٨) .

« ومنها [المقامات] ما يتصف به العبد إلى حين موته : كالزهد والتوبة والورع والمجاهدة والرياضة والتخلي والتحلي ، على طريق القربة » .
(ف السفر ١ ـ فقـ٩٨)

***

*** وللزهد من حيث كونه مقاماً ، وجوه ومراتب تتبع : العوالم [على مستوى الموضوع المزهود فيه] ، والانسان [من حيث كونه في مقام الإسلام ـ أو الايمان . أو الإحسان] . يقول :**

« فاما في الملك [= عالم الملك] من كونه «مسلماً»، فالزهد في : الأكوان ، وهو الحجاب الأبعد الأقصى ، واما في الجبروت [= عالم الجبروت] من كونه «مؤمناً»، فالزهد في : نفسه : وهو الحجاب الأدنى الأقرب . وأما في الملكوت [= عالم الملكوت] من كونه « محسناً » ، فالزهد في : كل ما سوى الله ، وهنا يرتفع الحجاب عن الطائفة » (ف ٢ / ١٧٨) .

***

*** وينفرد ابن عربي عن التصوف السابق في النظر إلى الزهد وتعظيمه[٢] ، بجعله من بدايات الطريق ، يتركه الأكابر ، لانهم يتخلقون بالله في سلوكهم ، والزهد ليس له مستند في الألوهية . يقول :**

« وهو [الزهد] من المقامات المستصحبة للعبد ما لم ينكشف له . فإذا كشف الغطاء عن عين قلبه لم يزهد ، ولا ينبغي ان يزهد . فإن العبد لا يزهد فيما خلق له ، ولا يكون زاهداً إلا من يزهد فيما خُلِقَ من أجله [= الدنيا] ، وهذا لا يصح كونه ، فالزهد من القائل به جهل في عين الحقيقة ، لأنه ما ليس لي لا أتصف

بالزهد فيه ، وما هو لي لا يمكنني الانفكاك عنه . فأين الزهد ! » (ف ٢ / ١٧٨)

« لـو رأيت الحق لم تزهد ، فإن الله ما زهد في الخلق ، وما ثمَّ إلا الله ، فبمن تتخلق في الزهد ، فالزهد ليس له في العلم مرتبة ، وتركه عند أهل الجمع مفروض» (ف ٢ / ١٧٨) .

فالزهد على مستوى الحقيقة ،التي هي بنظر ابـن عربـي دائمـاً الواقـع الوجودي : غير موجود .

---

(١) « الزهد » لم يشكل ترغيبا من حيث انه لم يرد نص قرآني بحـب الله للزهاد ،كما ورد في التوابين والمتطهرين وغير ذلك .

(٢) يعطي ابن عربي الدليل على كون الزهد حاصل لهذا الشخص بمجرد تركه الطلب . يقول :
« ان صاحب الذوق لا بد من ان يرى لتركه طلب الدنيا والرغبة فيها اثراً الهياً في قلبه . فلو لم يكن للأمر وجود عند الله واعتبار ، فأصح ان يكون له اثر في التجلي الإلهي لصاحب هذا الحال » (ف ٢/١٧٨) .

(٣) تتضارب آراء الصوفية في التصوف ، وعلى تضاربها تنقسم ثلاثة أصناف :

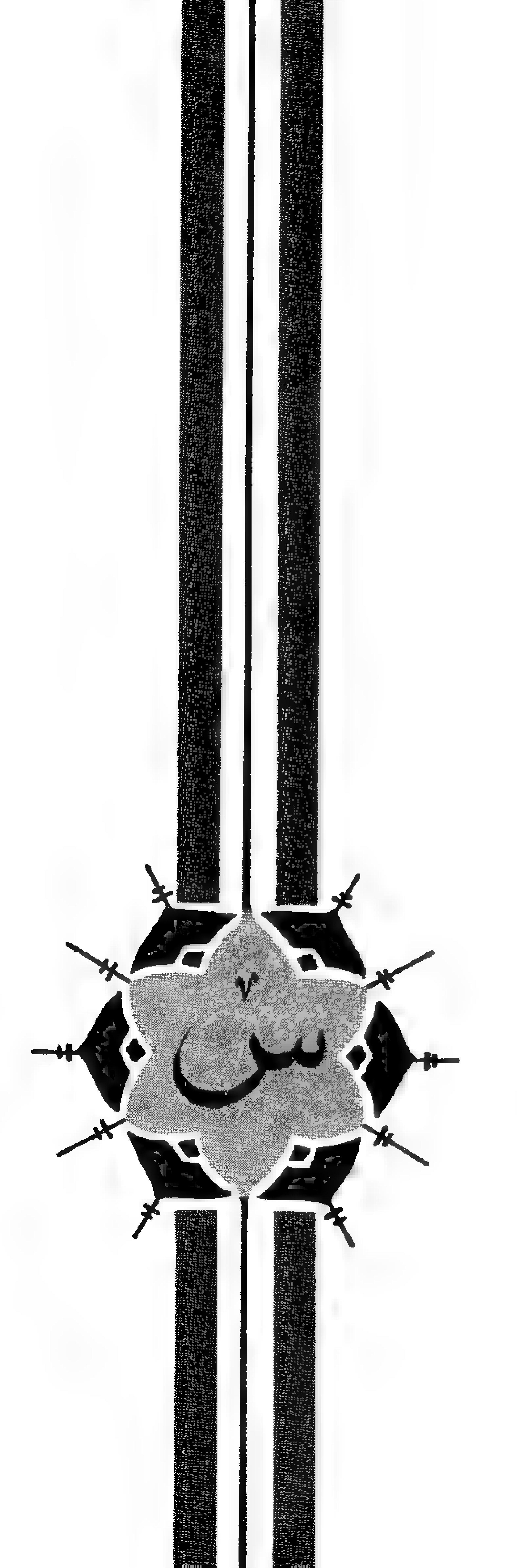
١ ـ زهد نظره متوجه الى الظاهر [الدنيا] .
- الحسن البصري : « الزهـد في الدنيا ، ان تبغض أصلها وتبغض ما فيها » (الرسالة ٥٦) .
- عبد الله بن المبارك : « الزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر » (الرسالة ٥٦) .
- ابو عثمان : « الزهد ان تترك الدنيا ثم لا تبالي مَنْ أخذها » (الرسالة ٥٥) .

٢ ـ زهد نظره الظاهر والباطن معاً [اليد والقلب]
- الجنيد : « الزهد : خلوّ اليد من الملك والقلب من التتبع » (الرسالة ٥٦) .
«الزهد : خلو القلب عما خلت منه اليد » (نفس المرجع)

٣ ـ زهد نظرة الباطن :
- سفيان الثوري : « الزهـد في الـدنيا قصر الأمل ، وليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء » (الرسالة ٥٥) .
- ابو يزيد البسطامي : « ليس الزهد عندي بمقام . اني كنت زاهداً ثلاثة أيام . اول يوم زهدت في الدنيا ، واليوم الثاني زهدت في الآخرة ، واليوم الثالث زهـدت في كل ما سوى الله . فناداني الحق : ماذا تريد ؟ فقلت : اريد ان لا اريد ، لاني انا المراد وانت المريد » (ف ٢ / ١٧٨) .

يراجع بشأن « الزهد » :
ـ الرسالة ص ٥٥ ـ ٥٧

- كتاب المسائل في اعمال القلوب . المحاسبي ص ٤٤ .
- الطريق الى الله الخراز ص ٤٦ .
- كتاب الزهد . للامام احمد بن حنبل
- روضة الطالبين . الغزالي ١٢٥ .
- الانباه ، لبدر الحبشي ق ٥١
- كتاب الزهد ، لابن المبارك


س ٧

٣١٩ ـ سَيِّدالوَقت

انظر « صاحب الوقت »

٣٢٠ ـ التَسْبيح

في اللغة :

« السين والباء والحاء اصلان : احدهما جنسٌ من العبادة ، والآخر جنسٌ من السّعي ؛ فالاول السُّبحة ، وهي الصلاة ، ويختص بذلك ما كان نفلاً غير فرض . يقول الفقهاء : يجمع المسافر بين الصلاتين ولا يُسبِّح بينهما اي لا يتنفَّل بينهما بصلاة . ومن الباب التسبيح ، وهو تنزيه الله جل ثناؤه من كلِّ سُوء . . ومن صفات الله جلّ وعز : سبُّوح . وإشتقاقه من الذي ذكرناه أنه تنزّه من كل شيء لا ينبغي له . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سبح ») .

في القرآن :

ورد « التسبيح » في القرآن كجنس من العبادة مضاف الى كل شيء : الليل . . . الملائكة . . . الانسان . . . الرعد .

« يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض له الملك وله الحمد » (١/٦٤) .

« ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته . . . » (١٣/١٣) .

عند ابن عربي :

*** اخذ « التسبيح » عند ابن عربي المعنى اللغوي السابق : جنس من العبادة[1] . يقول :**

« . . . يقطع [ابن عبد الله المرابط] الليل تسبيحاً وقرآناً »
(الفتوحات . السفر الاول ـ فق ـ ٥٢) .

***

*** استفاد ابن عربي من الآية القرآنية التي تنص على تسبيح « كل شيء » بحمد الله : حياة « كل شيء » حتى الجماد . . اذ لا يسبح الا حي [انظر « حياة »] .**

يقول :

« فإن الايمان والحياة عين الطهارة في الحيّ والمؤمن : اذ بالحياة كان التسبيح في الحي لله تعالى . . . » (الفتوحات السفر الخامس فقـ ٣٥٣) .

« . . . ولا يكون التسبيح[2] الا من حي » (الفتوحات ، السفر الخامس ، فقـ ٥٨٥) .

---

(١) يقول الجرجاني في تعريف « التسبيح » :

« التسبيح : تنزيه الحق عن نقائص الامكان والحدوث » . (التعريفات) .

« اما الحكيم الترمذي فيقول في « التسبيح » و« التقديس » .

« الفرق بين التسبيح والتقديس . ان التقديس لآلائه والتسبيح لأسمائه »

(ختم الاولياء ص ٨٣) .

(٢) يراجع بشأن « تسبيح » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات السفر الخامس :

(تسبيح)فقـ ٣٥٣ ـ ٥٨٥،(تسبيح الله . تسبيح الجمادات) فقـ ٥٨٥،(تسبيح الحجر) فقـ ٥٨٥ ، (تسبيح الحصى) فقـ ٥٨٥،(تسبيح الحيوان الذي لا يعقل) فقـ ٥٨٥،(تسبيح النبات) فقـ ٥٨٥ .

ـ الفتوحات السفر السادس

فقـ ٤٢٠ (التسبيح مضاف للاعتقاد وليس مطلقاً)،فقـ ٤٢١ (تسبيح العارف) .

٣٢١ ـ السُّبحَة السَّوْداء

في اللغة :

« السين والباء والحاء اصلان : احدهما جنس من العبادة ، والآخر جنس من السعي ، فالاول السُّبحة ، وهي الصلاة ، ويختص بذلك ما كان نفلاً غير فرض . . . ومن صفات الله جلّ وعز : سبُّوح ، واشتقاقه من الذي ذكرناه انه تنزه من كل شيء لا ينبغي له . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سبح ») .

عند ابن عربي :

السبحة السوداء : هي « الهباء » الذي ظهر فيه صور اجسام العالم،اي هو الجسم الكل . والصفة « سوداء » لظلمته الطبيعية . يقول ابن عربي :

(١) « السبحة . . . الهباء الذي فتح فيه صور اجسام العالم » (ف ٢/ ١٣٠)

« السبحة . . . الهباء المسمى بالهيولى » (الاصطلاحات ص ٢٩٣) .

(٢) « . . .الجسم الكل مظلما ولهذا شبّهوه بالسبحة السوداء لهذه الظلمة الطبيعية . . . » (ف ٣/٢٩٦) .

انظر « هباء »

٣٢٢ ـ السّتر

في اللغة :

« السين والتاء والراء كلمة تدل على الغطاء »

(معجم مقاييس اللغة ـ مادة ستر) .

في القرآن :

وافقت لفظة « ستر » في القرآن معناها اللغوي المتقدم ذكره .

« واذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا » [١٧/٤٥] .

عند ابن عربي[١] :

الستر عند ابن عربي هو الحجاب بما يحويه من مقومات ايجابية ، حيث انه دليل على المستور به[٢] .

فالستر حجاب ودليل ، يقول ابن عربي :

« ان الامور كلها ستور بعضها على بعض . . . كون القلب وسع الحق فهو ستر عليه ، فان القلب محل الصور الالهية التي انشأتها الاعتقادات بنظرها وأدلتها فهي [الاعتقادات] ستور عليها [الصور الالهية[٣]] ، لذلك تبصر الشخص ولا تبصر مااعتقده ، الاان يرفع لك الستر بستر آخر وهو العبارة عن معتقده في ربه . فالعبارة وان دلتك عليه فهي ستر بالنظر الى عين ما تدل عليه . . . . الاسماء الالهية وان دلت على ذات المسمى ، فهي اعيان الستور عليها . . . فالستور وان كانت دلائل فهي دلائل اجمالية ، فالعالم بل الوجود كله ستر ومستور وساتر . . . فان الستر برزخ[٤] ابدا بين المستور والمستور عنه ، فهو مشهود

لها . . . قوله : « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب » (٥١/٤٢) وهو الستر ، او يرسل رسولا وهو ستر ايضا[5] ، وليس الستر هنا سوى عين الصورة التي يتجلى فيها للعبد . . . . فهذه كلها صور حجابية . . . »
(فتوحات ٤/٢١٤-٢١٥) .

وهكذا الستر هو الحجاب الدّال على الحق ، فهو مجلى الحق[6] .

---

(١) يرى ابن عربي ان الجنة : ستر ، راجع « جنة »
(٢) راجع حجاب
(٣) راجع « اله المعتقدات »
(٤) راجع « برزخ »
(٥) راجع « جنة » المعنى « الثاني » الفقرة الثانية .
(٦) راجع « مجلى » - كما يراجع الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٧ (الستر العام) .

٣٢٣ - الاستتار بحجب العوائد

يثبت ابن عربي التصريف في العالم لبعض الاولياء . وقوام هذا التصريف : خرق العوائد [انظر كرامة] ، وهذا الخرق للعوائد قد يظهر على الشخص وقد لا يظهر بمعنى ان بعض الاشخاص يظهرون بالتصريف وخرق العوائد والبعض الآخر - رغم تمكنهم من التصريف - يستترون بحجب العوائد ، لئلا يعلم الناس مقامهم عند ربهم . هؤلاء هم مَنْ نسميهم الملامتية ، التي يضيف اليها ابن عربي جملة اسماء : كالاخفياء والابرياء . . . [انظر « ملامتية »]

يقول :

« ولاصحاب هذا المقام : التصريف والتصرف في العالم . فالطبقة الأولى من هؤلاء تركت التصرف لله في خلقه ، مع التمكن وتولية الحق لهم اياه تمكنا : لا امرا لكن عرضاً . فلبسوا الستر ، ودخلوا في سرادقات الغيب ، واستتروا بحجب العوائد ، ولزموا العبودة والافتقار . وهم الفتيان ، الظرفاء ، الملامتية ، الاخفياء ، الابرياء . . . » (السفر الثالث - فق ٢٥٥) .

٣٢٤ ـ السَجْدَة الكلّيّة

في اللغة :

« سجد : السين والجيم والدال اصل واحد مطـرد يدل على تطامـن وذل . يقال سجد ، اذا تطامن . وكل ما ذلّ فقد سجد . قال ابو عمرو : سجد الرجل ، اذا طأطأ رأسه وانحنى » (معجم مقاييس اللغة مادة « سجد ») .

في القرآن :

لم يخرج المفرد في القرآن عن معناه اللغوي:

« واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى » [٢/ ٣٤]

« لا تسجدوا للشمس والقمر » [٤١/ ٣٧] .

عند ابن عربي :

السجود تعبير كياني جسدي عن علاقة العابد بالمعبـود[١] ،لذلك يأخـذ السجود وجوهاً تتعدد بتعدد حيثية وجوه الساجـد ،فنـوعية السجـدة اذن تحددها حيثية سجود الساجد . ويميز ابن عربي بين نوعين من السجود :

ـ السجود الكلي او السجدة الكلية .

ـ سجود الاختصاص او سجود القلب .

فالانسان اذا سجد من حيث كونه مجموع العالم [« انظر « مجموع العالم »] كانت سجدته : السجدة الكلية ،وهي سجدة العبد بجمعية حقائقه التي هي مجموع حقائق العالم . اما اذا سجد من حيث الوجه الخاص الذي يربطه بالحق فهو : سجود الاختصاص او سجود القلب ،وهي سجدة العبد حال فنائه بالحق حيث لا اثر لكثرة[٢] .

ونترك للشيخ الاكبر الكلام حيث يبـين كيفية كل من هاتـين السجدتـين ومستلزماتها . يقول :

١ ـ السجود الكلي ـ سجود الاختصاص

« . . . فله [تعالى] عليك [العبد] سجدتان لكونك على حقيقتين ، فاسجد له من حيث كليتك [السجدة الكلية] سجود العالم كله ، فتجدك قد استوفيت، حقائق

سجودهم [اشخاص العالم] في سجدتك ، وان لم تجد ذلك فما سجدت [السجدة الكلية] . واذا اردت ان تعرف ذلك[٣] فاصغ في سجودك الى ندائه ، فإنه يناديك في السجدة الكلية بلغة كل ساجد . وتعرف انت ذلك اذا سمعته منه . واسجد له ايضاً السجدة الثانية التي لا تعمم . هو سجود الاختصاص فلا يناديك في هذه السجدة، الا بما تختص به خاصيتك التي لا مشاركة فيها . . . وهو سجود القلب . . . » (الشاهد ص ٢) .

(٢) سجود القلب او سجود الاختصاص :

يقول :

« . . . فجعل [تعالى] القلب من عالم الغيب وجعل الوجه من عالم الشهادة، وعيّن للوجه جهة يسجد لها فسماها بيته وقبلته [الكعبة] اي يستقبلها بوجهه اذا صلى . وجعل استقبالها عبادة وجعل افضل افعال الصلاة السجود . . . وعيّن للقلب نفسه سبحانه فلا يقصد غيره، وامره ان يسجد له فان سجد عن كشف لم يرفع رأسه ابدا من سجدته دنيا وآخرة. من سجد من غير كشف رفع رأسه ، ورفعه [الرأس] المعبر عنه بالغفلة عن الله ونسيان الله في الاشياء فمن لم يرفع رأسه في سجود قلبه فهو لا يزال يشهد الحق دائماً في كل شيء، فلا يرى شيئاً الا ويرى الله قبل ذلك » (ف ٣٠٣/٣) .

« . . . لا يرفع القلب رأسا بعد سجدته والوجه يرفع والتغير اعلام » (ف ٣٠٢/٣) .

يقارن ابن عربي في النصين سجود الوجه بسجود القلب من حيث الجهة والديمومة : فسجود الوجه لجهة الكعبة وسجود القلب له تعالى . ولسجود الوجه زمن لا بد من رفعه بعده. على حين ان سجود القلب لا قيام بعده اذ القيام من سجود القلب هو الغفلة بعينها .

فسجود القلب هو في الواقع شهود للحق .

---

(١) يقول ابن عربي

« . . سجود الاختصاص . وهو سجود القلب، وسجود كل قلب على حد علمه ، وعلمه على حد ما يتجلى له . . . » (كتاب الشاهد ص ص ٢-٣) .

(٢) ان السجود بما فيه من حني الرأس وحتى يصل الارض هو في الواقع علامة الخضوع ، لذلك يعتبر خفض الرأس : من الانحناء الى السجود حسب تدرجه نقيضاً لصفة العلو ، يقول : « فان السجود في العرف بُعْدٌ عماّ يجب لله من العلو . . . ولهذا شرع [تعالى] للعبد ان يقول في سجوده : سبحان ربي الاعلى ، يتزهه عن تلك الصفة . فالسجود اذا تحقق به العبد ، علم نزول الحق من العرش الى السماء الدنيا ، وذلك سجود القلب . يطلب [تعالى] العبد في نزوله كما يطلبه العبد في سجوده . . . » (ف ٤/ ١٨٩) .

(٣) اي اذا اردت ان تتحقق من كونك قد سجدت السجدة الكلية فاصغ . .

٣٢٥ - سُجُودُ الاختِصَاصِ

نجد مصطلح « سجود القلب » عند سهل التستري [كتاب التراث الصوفي ص ١٣٨] .

بخصوص « سجود القلب » أو « سجود الاختصاص » عند ابن عربي انظر : « السجدة الكلية » .

٣٢٦ - سِجْنُ الرّحمن

يقول ابن عربي :

« فريق في الجنة وفريق في السعير » [٤٢/ ٧] ، وهو سجن الرحمن انا جعلنا جهنم للكافرين حصيرا[١] يريد سجنا يحصرهم فيه ، وينزل الفريق السعيد في دار كرامته ، وقيم ذلك الدار رضوان فانها دار الرضوان . ومتولي الدار الاخرى التي هي السجن : مالك ومعناه : الشديد . يقال ملكت العجين اذا شددت عجنه » (فتوحات ٤/ ٢٦) .

يطلق ابن عربي على جهنم والسعير اسم السجن أسوة بالقرآن . ولكن القرآن لم يخص السجن باسم من الاسماء الالهية على حين ان ابن عربي خصه بالاسم « الرحمن » . واختياره للاسم « الرحمن » بما يتضمنه من الرحمة يدعونا الى الظن[٢] . بان الشيخ الاكبر يقصد بسجن الرحمن : جهنم بعد ان تسري فيها الرحمة . ويتحول عذابها عذبا ، وتصبح نعيما مقيما لاهلها[٣] . أي بعد انتهاء مدة

اقامة الحدود على اهلها ، فيتنعمون فيها دون ان يسمح لهم بمغادرتها ، بل لن يغادروها . . . وربما لذلك فرّق ابن عربي بينها وبين منزل الجنة ، وبين نعيمها ونعيم الجنة ، بانها رغم نعيمها سجن لاهلها .

(١) « (وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا) [٨/١٧] سجنا ومحبسا » (تفسير ابن عباس ص ٢٣٤) .
(٢) ليس بايدينا نصوص اخرى تبين مقصوده من اطلاق اسم « سجن الرحمن » على جهنم .
(٣) راجع « عذاب » و« جهنم » .

٣٢٧ ـ السَّحَابُ

في اللغة :

« السين والحاء والباء اصلٌ صحيح يدل على جرِّ شيء مبسوط ومدِّه . نقول : سحبتُ ذيلي بالأرض سحبا ، وسمّي السحاب سحاباً تشبيهاً له بذلك ، كأنه ينسحب في الهواء انسحاب . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سحب ») .

في القرآن :

لم يخرج المفرد في القرآن عن معناه اللغوي :

« وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب » [٨٨/٢٧] .

« وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون . . » [١٦٤/٢] .

عند ابن عربي :

تتمتع عناصر الكون من سحاب ونجم وشجر وبحر ونهر الخ . عند ابن عربي بطاقة رمزية . ولكن كيف يخلق الرمز ؟ او كيف يتحول العنصر الكوني الى رمز ؟

تتمحور اولاً طاقة العنصر الكوني حول صفة ظاهرة فيه ، ثم من ناحية ثانية هذه الصفة تقاربه ، من مرتبة وجودية لها فاعليتها في بنيان العالم الوجودي والابستمولوجي . فمن هذه المقاربة يخلق الرمز ويأخذ قوته [انظر « بحر »] .

كذلك « السحاب » يتمحور حول صفة ظاهرة فيه هي : كونه يستر . ومن هذه الصفة يقارب مفهوم « الكفر » عند ابن عربي .

لان « كفر » في اللغة يعني « ستر » [انظر « كفر »] .

يقول :

« . . . ولهذا وقع التشبيه بأشدّ الظلمات ، فان ظلمة الجو تقترن معها ظلمة البحر تقترن معها ظلمة الموج ، تقترن معها ظلمة تراكم الموج تقترن معها ظلمة السحاب التي تحجب انوار الكواكب ، فلا يبقى للنور ظهور لا في عينه ولا في مجلى من مجاليه ، فظلمة الليل ظلمة الطبع ، وظلمة البحر ظلمة الجهل وهو فقد العلم ، وظلمة الفكر ظلمة الموج ، وظلمة الموج المتراكم ظلمة تداخل الأفكار في الشبه ، وظلمة السحاب ظلمة الكفر فمن جمع هذه الظلمات فقد خسر خسراناً مبيناً . . . » (ف ٢/ ٦٦٠) .

٣٢٨ - سَاذج القَلبْ

القلب مركز المعرفة والتجلي والالهام والكشف (انظر « قلب ») لذلك من حافظ على هذه الاداة المعرفية بعيدا عن النظر العقلي تحقق بسذاجة القلب .

يقول :

« ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها الا من الوحي الخاص الإلهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل . . عن ادراك الأمور على ما هي عليه . والاخبار ايضاً يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق . فلم يبق العلم الكامل الا في التجلي الالهي . . » (فصوص ١/ ١٣٣) .

« المراد بالعقل السليم القلب الساذج من العقائد الفاسدة ، الباقي على الفطرة الاولى . . . » (فصوص ٢/ ٢٦٤) .

انظر « قلب »

٣٢٩ - السَرَابْ

في اللغة :

«سرب : السين والراء والباء اصل مطرد ، وهو يدل على الاتساع والذهاب في الأرض . من ذلك السرَّب والسُّرْبة ، وهو القطيع من الظباء والشاة لانه يتسرب في الأرض راعياً . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سرب ») .

في القرآن :

لم يخرج المفرد في القرآن عن معناه اللغوي :

« فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سربا » [١٨/ ٦١] .

« وسيرت الجبال فكانت سرابا » [٧٨/ ٢٠] .

عند ابن عربي :

السراب هو احدى الصور التمثيلية الكثيرة التي استعان بها ابن عربي ليعبر عن علاقة الحق بالخلق في ظل الوحدة الوجودية . . فكما استعمل صورة النور والظل ، الغذاء والمتغذي ، الصور والمرايا ، ليقرب بها الى الاذهان فقدان الذاتية في وجود الممكن . كذلك الآن يستعمل صورة السراب المعروف عند العرب بايحاءاته المائية على فقدانها .

يقول :

« . . . فإذا كشف لها [الروح] الغطاء واحتد بصرها وجدت نفسها كالسراب في شكل الماء ، فلم تر قائماً بحقوق الله الا خالق الافعال وهو الله تعالى ، **فوجدت الله عين ما تخيلت انه عينها**[1] ، فذهبت عينها عنه وبقي المشهد الحق بعين الحق ، كما فنى ماء السراب عن السراب والسراب مشهود في نفسه وليس بماء ، كذلك الروح موجود في نفسه وليس بفاعل . . . » (ف ٢/ ٣٣٩) .

(١) راجع « وحدة الوجود »

٣٣٠ ـ السِّرَاج

في اللغة :

« والسراجُ : المصباح الزاهر الذي يُسْرَجُ بالليل ، والجمعُ سُرُجٌ . . . وفي الحديث : عُمَرُ سراجُ اهل الجنة ، قيل : اراد ان الاربعين الذين تمّوا بعُمر كلهم من اهل الجنة ، وعمر فيما بينهم كالسراج ، لانهم اشتدوا باسلامه وظهروا للناس . . . والسِّراجُ : الشمس . . . . » (لسان العرب مادة « سرج ») .

في القرآن :

« السراج » في القرآن اشارة الى الشمس .

« تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمرا منيرا » [٢٥/٦١] .

يقول البيضاوي في شرح الآية :

« وجعل فيها سراجاً ، يعني الشمس لقوله : « وجعل الشمس سراجاً » [٧١/١٦] » (انوار التنزيل ج ٢ ص ٧٤) .

عند ابن عربي :

« السراج » اشارة الى النور الظاهر ، في مقابل « الزيت » الذي يشير الى النور الباطن .

يقول :

« فإن نور السراج الظاهر يعلو حساً على نور الزيت الباطن ، وهو المِمِدُّ للمصباح . فلولا رطوبة الدهن ما تُمِدُّ (= التي تمد) المصباح ، لم يكن للمصباح ذلك الدوام » (ف السفر الثالث فقـ ١٨٤ ـ ١) .

٣٣١ ـ مَسْرَح عُيُون العَارِفِين

مسرح عيون العارفين = ارض الحقيقة

انظر « ارض الحقيقة »

٣٣٢ ـ السِرّ الأعْجَمِيّ

الاسرار الاعجمية هي الاسرار التي لا تدرك الا بالتعريف الالهي في مقابل الاسرار العربية القابلة للادراك بالفهم.

يقول ابن عربي :

« . . . واما الاسرار الاعجمية فانما سميناها اعجمية لأن العربية من الاسرار هي التي يدركها عين الفهم صورا : كالآيات المحكمات في الكتب المنزلة ، والاسرار الاعجمية [= التي] تدرك بالتعريف لا بالتأويل وهي : كالآيات المتشابهات في الكتب المنزلة ، فلا يعلم تأويلها الا الله اومن اعلمه الله ليس للفكر في العلم بها دخول . . . » (ف ٥١٧/٣) .

٣٣٣ ـ سِرّ القَدَر

في اللغة :

« السين والراء يجمع فروعه اخفاء الشيء ، وما كان من خالصه ومستقره . . . لا يخرج منه شيء عن هذا . فالسر خلاف الاعلان . يقال اسررت الشيء اسرارا خلاف اعلنته » . (معجم مقاييس اللغة مادة « سر ») .

في القرآن :

لم يخرج المفرد في القرآن عن معناه اللغوي :

« والله يعلم ما تسرون وما تعلنون » [١٩/١٦] .

« اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون » [٤/٦٤] .

عند ابن عربي :

سر القدر هو القطب صاحب الوقت الظاهر بالصفات الالهية [انظر « قطب » « صاحب الوقت »] .

يقول :

« . . وهو مرآة الحق [القطب] ومجلى النعوت المقدسة ، ومجلى المظاهر الالهية وصاحب الوقت وعين الزمان وسر القدر . . » (ف ٢/٥٧٣) .

ولكن لماذا اطلق ابن عربي على صاحب الوقت عبارة « سر القدر » ؟

الواقع اننا لم نحصل على نص يبرر هذه التسمية انما من الممكن اعطاء تفسير شخصي الى حد ما ، لهذه العبارة .

فالقدر له تعلق بالممكن على حين ان القضاء لا علاقة له بالممكن بتاتاً ، لذلك لم يقل الشيخ الاكبر عن صاحب الوقت انه سر القضاء ، فالقضاء للحق تعالى [الله يقضي بكذا . .] وينزله على الممكن بقدر . فإن كان القضاء لا يمكن رده ، فالقدر قابل للزيادة والنقصان . لذلك جاء في الدعاء :

اللهم لا اسألك رد قضائك وانما اسألك اللطف فيه . وما اللطف فيه سوى « القدر » .

٣٣٤ ـ إسْرَاء ـ عُرُوج

في اللغة :

اسراء : « السُّرى : كالهُدَى سَيْرُعامة الليل . . »

(القاموس المحيط . الفيروز آبادي ج ٤ ص ٣٤١) .

عروج : « عَرَجَ : عروجاً ومَعْرَجا ارتقى . . . والمعراج والمِعْرَج : السُّلَّم والمصعد . . » (القاموس المحيط . ج ١ ص ١٩٩) .

في القرآن :

ـ لقد ورد الاصل عَرَجَ في القرآن بمعنى ارتقى وصعد ، في مقابل نزل .

« يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم » . (٤/٥٧) .

ـ اما الاسراء فلم يشر اليه التنزيل العزيز سوى مرة واحدة في الآية المعروفة :

« سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى » . (١/١٧)

وقد حظيت هذه الآية بالكثير من التفسيرات ،كما سنرى في بحث معنى الاسراء عند الشيخ الاكبر ،وان كان المعنى اللغوي لكلمة الاسراء لم يفارق مضمونه : السير ليلاً .

عند ابن عربي :

*** الاسراء والمعراج النبوي .**

لقد جمعنا كلمتي اسراء ومعراج على ما بينهما من تفرقة : لان الفكر الاسلامي اوردهما مرتبطتين من جهة فلا يذكر الاسراء الا ويثنى بالمعراج ، ولان « الاسراء » المحمدي هو في الوقت عينه « معراج » ففي اسرائه ﷺ ليلا عرج الى السماء ،أو على وجه التحديد الاسراء هو المرحلة الاولى من الرحلة المحمدية » ـ اذا امكن التعبير ـ والمعراج هو المرحلة الثانية منها .

كما اننا قدمنا بحث المعراج النبوي على بحث المعراج الصوفي عامة ،لان رؤية ابن عربي لهذا المعراج ستحدد بالتالي اهدافه من اسرآته ومعارجه .

وننقل الآن نصوصا ثلاثة من فتوحات شيخنا الاكبر توجه قصدنا في الوصول الى خصائص المعراج النبوي : يقول :

« فهو ، تعالى ، معنا اينما كنا . . . فما نقل الله عبدا من مكان الى مكان ليراه ، بل ليريه من آياته التي غابت عنه ، قال تعالى :

سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً[1] من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا[2] . . . **وحديث الاسراء يقول : ما اسريت به الا لرؤية الآيات لا اليّ فانه لا يحويني مكان،ونسبة الامكنة اليّ نسبة واحدة . . . فلما**

اراد الله ان يُري النبي عبده محمداً ﷺ من آياته ما شاء، انزل اليه جبريل عليه السلام . . . بدابة يقال لها البراق **اثباتاً للاسباب** وتقوية له **ليريه العلم بالاسباب ذوقا** . . . » (ف ٣/ ٣٤٠ - ٣٤١) .

« واعطاه الله في نفسه [محمد ﷺ] علماً عَلِمَ به ما لم يكن يعلمه قبل ذلك عن وحي من حيث لا يدري وجهته[٣] . فطلب الاذن في **الرؤية** بالدخول على الحق ، فسمع صوتا يشبه صوت ابي بكر وهو يقول له : يا محمد قف ان ربك يصلي . . . فاوحى الله اليه في تلك الوقفة[٤] ما اوحى ، ثم أمر بالدخول **فرأى عين ما علم لا غير** ،**وما تغيرت عليه صورة اعتقاده** ، ثم فرض عليه في جملة ما اوحى به اليه خمسين صلاة . . . ونزل الى الأرض قبل طلوع الفجر . . . وله ﷺ اربعاً وثلاثين مرة اسرى به فيها ، **اسراء واحد بجسمه**[٥] والباقي بروحه رؤيا رآها . . . » (ف ٣/ ٣٤٢) .

« الا ترى النبي ﷺ في هذا المعراج قد فرضت عليه وعلى امته خمسون صلاة فهو **معراج تشريع** وليس للولي ذلك . . . » (ف ٣/ ٥٥) .

يتضح من النصوص الثلاثة السابقة :

١ ـ ان الله اسرى بمحمد ﷺ ليريه من آياته ،وليس اليه .

٢ ـ ان الاسراء تعليم وعلم ذوقي : فقد ارسل البراق اثباتا للاسباب وليريه للرسول العلم بها ذوقا .

٣ ـ ان الاسراء والمعراج هما في الحقيقة مرحلتان من مراحل « اليقين » :

ـ الاسراء : عبور من « علم اليقين » الى « عين اليقين » ،من حيث ان عين اليقين هو شهود لعِلْمِه ،وجملة ابن عربي السابقة (النص الثاني) تؤكد ذلك : « فرأى عين ما علم لا غير » .

ـ المعراج : عبور من « عين اليقين » الى « حق اليقين[٦] » ،من حيث ان حق اليقين هو العلم الذي يتبع « الرؤية » او « العين » . ونرى ابن عربي يكمل جملته التي تشير الى كون الاسراء عبوراً من علم اليقين الى عينه بالتالي :

« وما تغيرت عليه صورة اعتقاده » اذن المعراج وصول الى حق اليقين لان طبيعة ما وصل اليه : عقيدة ،اي علم بعد عين .

ويمكن تلخيص هذه الملاحظة الثالثة كالآتي :

فرأي عين ما علم : علم ← عين = (اسراء) .

وما تغيرت عليه صورة اعتقاده : عين ← علم = حق (عروج) .

٤ ـ ان المعراج النبوي هو معراج تشريع : كنا قد قارنا في الملاحظة السابقة بين الاسراء والمعراج ومراتب اليقين ،وتوصلنا الى ان المعراج هو وصول الى حق اليقين،ولكن « لكل حق حقيقة[٧] » فما حقيقة حق اليقين هنا ؟ التشريع : لقد اتخذ التشريع هنا مرتبة « حقيقة اليقين » من حيث انه دليل واضح على كون المعراج النبوي معراجاً حقيقيا جسميا لامن حضرة التمثل.[٨]

وبتلك الحقيقة ينفرد هذا المعراج النبوي عن بقية الاسراءات والمعارج النبوية (٣٤ اسراء : انظر النص الثاني السابق) نفسها ،وعن اسراءات ومعارج الاولياء .

***

*** الاسراء والمعراج الصوفي .**

اتخذ الصوفية عامة من المعراج النبوي ،انموذجاً ومثالاً الهب هممهم (انظر « همة ») فاندفعوا في البداية محاولين السير على القدم المحمدي (انظر « قدم ») مكتفين من « المعراج » بالفهم ،فكان جل ما وصلوا اليه الدخول بعمق اكبر الى حقيقة الشخصية المحمدية بما لها من ابعاد انسانية وتجربة فكرية[٩] ،ولكن مع تقدم التجربة الصوفية كان للمتأخرين منهم اسراآت ومعارج تنوعت بتنوع رتبهم ومقاماتهم ,وان كانت تختلف في طبيعتها ونوعيتها عن المعراج المحمدي .

وابن عربي بصورة خاصة وافق « المعراج » تكوينه الفكري المشبع بالشعرية،فكان له عدة معارج خصص لها الكثير مما كتب . فلم تعوزنا النصوص . يقول :

« . . . واما الاولياء فلهم اسراآت روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال ، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني ، ولهم الاسراء في الأرض وفي الهواء ، غير انهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء ، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله ﷺ باسراء الجسم واختراق السموات والافلاك حسا وقطع مسافات حقيقية محسوسة،وذلك كله لورثته معنى لا حسا . فلنذكر من اسراء اهل الله ما اشهدني الله خاصة من ذلك فان اسراآتهم[١٠] تختلف

لانها معان متجسدة بخلاف الاسراء المحسوس ، فمعارج الاولياء معارج ارواح ورؤية قلوب وصور برزخيات[11] . . . » (ف ٣/٣٤٢-٣٤٣) .

تبرز من النص السابق النقاط التالية التي تفرق بين المعراج النبوي والمعراج الصوفي :

١ ـ ان المعراج الصوفي معراج روحاني برزخي : اي انه من ذاك العالم الوسطي حيث تتجسد المعاني في صور يحسها الخيال (راجع « برزخ » « خيال ») في مقابل المعراج النبوي ،(حسي بالجسم) .

٢ ـ ان المعراج الصوفي معراج « علم » « وتعليم »[12] ،بل هو عروج من علم الى شهود يعطي علما اعلى[13] ،على حين ان المعراج النبوي الى جانب صفته العلمية التعليمية فهو معراج تشريع .

***

*** ربط ابن عربي في الفقرتين السابقتين العروج بالعلو المكاني ،ولكنه في هذه الفقرة سيعدل « بالعروج » من ارتباطه بالعلو المكاني الى علو المكانة اي صفة العلو ،وهي للحق وتتبعه اينما كان .**

فالعروج لا يفترض الارتقاء والصعود بالحس او بالخيال بل اضحى تعريفه : النظر الى الحق ،في مقابل النزول : النظر الى الخلق . يقول الشيخ الاكبر :

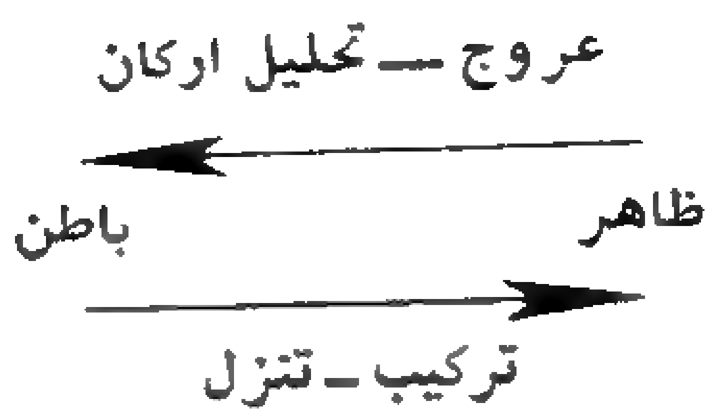
« . . . وانما سمي النزول من الملائكة الينا عروجا ، والعروج انما هو لطالب العلو ، لان الله في كل موجود تجليا ووجها خاصا به يحفظه . . . ولما كان للحق سبحانه صفة العلو على الاطلاق ، سواء تجلى في السفل او العلو ، فالعلو له . والملائكة . . اذا توجهوا من مقامهم لا يتوجهون الا لله لا لغيره، فلهم نظر الى الحق في كل شيء ينزلون اليه ، فمن حيث نظرهم الى ما ينزلون اليه يقال تتنزل الملائكة ، ومن حيث انهم ينظرون الى الحق سبحانه عند ذلك الامر . . . يقال تعرج الملائكة ، فهم في نزولهم اصحاب عروج ، **فنزولهم الى الخلق عروج الى الحق** ، واذا رجعوا الى مقاماتهم يقال انهم عرجوا بالنسبة الينا والى كونهم يرجعون الى الحق . . . **فكل نظر الى الكون** ممن كان **فهو: نزول ،وكل نظر الى الحق** ممن كان **فهو: عروج** . . » (ف ٣/٥٤) .

« ثم سألت الرب سبحانه وتعالى عن المعراج . قال لي : ياغوث الاعظم المعراج

هو العروج عن كل شيء[14] » (الرسالة الغوثية مخطوط الاوقاف حلب ورقة ٣ أ) .

***

* **المعراج [الصوفي خاصة] هو عودة الى البطـون**[15] ، **وتحليل للاركان (عـودة وتحليلا اعتباريا) . في مقابل التنزل الذي هو ظهور وتركيب ، ويمـكن تمثيل ذلك بالرسم التالي :**



يقول ابن عربي :

« فلما اراد الله ان يسري بي [ابن عربي] ليريني من آياته في اسمائه من اسمائي ، وهو حظ ميراثنا من الاسراء ، ازالني عن مكاني وعرج بي على براق إمكاني ، فزج بي في اركاني ، **فلم ار أرضي**[16] **تصحبني** . . . **فلما فارقت ركن الماء فقدت** بعضي . . . فنقص مني جزآن [الأرض ـ الماء] فلما جئت ركن **الهواء** تغيرت على الاهواء . . . فتركته عنده ، فلما وصلت الى ركن **النار** . . . فنفذت الى السماء الاولى وما بقي معي من نشأتي البدنية [اركانه الاربعة] شيء اعوّل عليه . . .[17] » (ف ٣/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦) .

« مثل التحليل **في الاسراء بتركه عند كل عالم ما يناسبه**[18] الى ان تبقى اللطيفة الربانية المنفوخة ، فيبقى عند الحق بالحق بما شاء الحق ، ثم **يردها** الى عرشها وملكها **فتنفصل فتأخذ من كل عالم ما تركت عنده** ، حتى تنزل الى الأرض وقد انتظم ملكها وقام عرشها ، فتستوي عليه بالتدبير » .

(ترجمان الاشواق ص ١٢٠ هامش رقم ٢ ـ ٤) .

« . . . فحصلت في هذا الاسراء معاني الاسماء كلها . . . **فما كانت رحلتي الا في** . . . » (ف ٣/ ٣٥٠)

---

(١) لقد اثبت ابن عربي ان كلمة « ليلا » تبين ان معراج النبي كان بالجسد . انظر كتاب الاسفار طبع حيدر اباد ص ص ١٨ ـ ١٩ .

(٢) الاية ١/١٧

(٣) نلاحظ هنا ان العلم الذي يوازي عند ابن عربي « علم اليقين » والذي كان نتيجة الوح
يسبق الاسراء والمعراج اللذين سيشكلان في سلم اليقين درجة « العين » . فالاسراء كما يظ
من النصوص هو رؤية (ليريه من آياته) اذن هو « عين اليقين » . انظر « علم اليقين
« عين اليقين » .

(٤) عندما قيل لمحمدﷺ قف ان ربك يصلي،لم تكن تلك الوقفة وقفة انتظار خالية من الوحي
اوحى الله اليه فيها «ما اوحى»، فالحق لا يشغله شيء عن شيء .

(٥) نلاحظ ان ابن عربي هنا يجمع بين كلمتي اسراء ومعراج : فالاسراء ـ الذي هو المرحلة الاو
من الرحلة المحمدية ـ من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى : هو قطع لمسافات حقيقية
الأرض ، وهذا يكون للاولياء بالجسم . ولكن ما لا قَدَمَ لمخلوق فيه غير محمد ﷺ
المعراج بالجسم اي قطع لمسافات حقيقية في السماء (وهذا سيظهر في المعنى « التالي
للمعراج فليراجع) .

(٦) راجع « علم اليقين » « عين اليقين » « حق اليقين » .

(٧) اشارة الى الحديث « لكل حق حقيقة . . . » انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (٢٦) .

(٨) انظر « حقيقة اليقين » .

(٩) لقد ساهم المعراج بتطور الصورة المحمدية في عقلية التابعين والانتقال بها من شخص
تاريخية ، الى حقيقة فكرية وتجربة انسانية على صعيد فكري ونفسي خاص .
انظر :

Exégèse coranique P.P. 90- 91

Massignon passion P. 847

اما كيفية الاسراء فهذا ما لم يستطع تبيانه المتقدمون ، وقد سأل احدهم جعفر الصادق
يصف له المعراج . فقال : كيف اصف لك مقاما كان فوق طاقة جبريل نفسه رغم ع
قدره . راجع :

Exégèse coranique P. 184

ـ كما يراجع في نفس المؤلف تفسير جعفر الصادق للآيات القرآنية التي تتكلم على الاسراء
ص ص ١٨٥ ـ ٨٦

ـ اما المعراج عند الغزالي فليراجع :

ـ في معجم الغزالي : الاب فريد جبر ص ١٦٩ .
ـ معراج السالكين للغزالي . مكتبة الجندي ص ص ١٠٠ ـ ١٦٠ ،

(١٠) راجع انواع اسراآت الاولياء كما يوردها ابن عربي في الفتوحات ج ٣ ص ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤

(١١) راجع « برزخ » .

(١٢) ان معراج ابن عربي المحمدي المقام (انظر « محمدي ») نسج على منوال معراج من هو على قدمه ، فكان يلتقي في كل سماء نبيا يعلمه علما .

انظر : الفتوحات ج ٣ ص ص ٣٤٦ ـ ٣٥٠ .

(١٣) هذه النظرة الى المعراج نتلمس خيوطها عند ابن عجيبه (١٢٦٦ هـ) في تفسيره لحقائق التصوف : اذ انه جعل « التأويل » طريقة يتم من خلالها العروج من ظاهر اللفظ او المصطلح الى باطنه .

ويسمى ابن عجيبة الكتاب « معراج التشوف الى حقائق التصوف » وفي العنوان نفسه اشارة الى هذا الموقف من المعراج ، لان لفظ « تشوف » في اطلاقه على : العروج الى الحقائق ، يشير الى صفة المعراج العلمية . انظر :

Le Soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son miraj. Jean- Louis Michon Lib. J. Vrin. P.P. 142- 143.

(١٤) ان نسخة حلب من الرسالة الغوثية منسوبة الى عبد القادر الجيلاني،على حين ان نسخة الظاهرية من المخطوط نفسه منسوبة الى الشيخ الاكبر (راجع عثمان يحي Hist. et class R.G. 194) ويختلف نص تعريف العروج في مخطوط الظاهرية يقول :

« ثم سألت عن المعراج ، قال لي : يا غوث هو العروج من كل شيء » (الظاهرية ق ٨١ ب) ولا يخفى ان نص حلب اقرب الى مجمل فكر الحاتمي واكثر انسجاما مع موقفه من العروج . لان العروج « عن » يثبت وجهة قد تكون صفاتية ، اما العروج « من » فتحديد لانطلاق مكاني .

(١٥) لعل اروع ما كتب ابن عربي عن المعراج رسالته : « الاتحاد الكوني في حضرة الاشهاد العيني » ولنتركه يوضح نوع عروجه فيبتدر رسالته قائلا : « هذا كتاب كريم . . . كتبت به من انتقاصي الى كمالي . . . ومن شتاتي الى اجتماعي . . . ومن شروقي الى غروبي ، فمن نهاري الى الليالي . . . واني لا ازال في هذا الكتاب اخاطبني وارجع فيها الي مني . . . » (ق ١٤١ وجه أ ، ب) . وهكذا يمضي في وصف عروجه ، وهو في الواقع رجوع من ظاهره الى باطنه ، من كثرته الى وحدته . وجملة « من شروقي الى غروبي » واضحة جلية . لان الشروق هو الظهور، والغروب هو البطون عند الشيخ الاكبر . (انظر شروق) .

فليراجع :

ـ الرسالة المذكورة . مخطوط من مكتبة السيد رفيق حمدان الخاصة .

ـ ديوان الشيخ الاكبر . ط . بولاق سنة ١٢٧١ هـ ص ص ٣٤ ـ ٣٦ ،

ـ كتاب الاسرا الى المقام الاسرا ، الذي رتب فيه الرحلة من العالم الكوني الى الموقف

الازلي . وكان اسراء الى رفع الحجاب .

ـ كما كتب ابن عربي في الفتوحات معراجا صوفيا كاملا تحت عنوان « كيمياء السعادة » عرض فيه المقابلة بين طريقي النظر العقلي والكشف الذوقي . (انظر الكتاب التذكاري . محي الدين عربي ص ص ٢٠ ـ ٢١ . كما يراجع في نفس الكتاب معراج الانسان الكامل عند الجيلي ص ص ٢٩ ـ ٣١) .

(١٦) ارضي = ركن الأرض من وجودي ،

(١٧) يظهر اثر الفلسفة اليونانية واضحا في اركان ابن عربي الاربعة التي يوردها : الارض ـ الماء ، الهواء ، النار . وان كان هنا يتكلم على هذه الاركان بلغة الرمز لان هذا التحليل هو تحليل اعتباري لا اثر له على صعيد الوجود الحسي ، بل ينحصر اثره في الوجود البرزخي التمثيلي الخيالي الذي ينتج علما .

(١٨) الانسان في عروجه الى السماء الاولى يقطع اركانا ثلاثة (على اساس ان نقطة انطلاقه هي الركن الرابع : الارض) وهي : الماء ، الهواء ، النار . وعندما يمر بكل ركن منها (الركن هو في الواقع عالم : عالم الماء ، عالم الهواء . . .) يترك فيه مثيله منه : اي يترك في عالم الماء ركن الماء من وجوده وهكذا . . .

٣٣٥ ـ السَّريرُ الأقدَسُ

في اللغة :

« . . وأما الذي ذكرنا من الاستقرار ، فالسرير ، وجمعه سرُر واسرَّة ، والسرير : خفض العيش ، لأن الانسان يستقر عنده وعند دعته ، وسرير الرأس مستقره » (معجم مقاييس اللغة مادة « سر ») .

في القرآن :

لم يخرج معنى المفرد في القرآن عن معناه اللغوي .

« متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين » [٥٢/ ٢٠] .

عند ابن عربي :

السرير الاقدس هو العرش عند ابن عربي .

يقول :

« . . . فلما اوجد [تعالى] دائرة الكون المحيطة المعبر عنها **بالعرش** الذي هو السرير الاقدس . . . » (الاسفار ص ١٠) .

« . . . انما دار السرير ليحيط بالكائنات علم التفصيل والتدبير، فيباشر الامور بذاته ويهبها ما يناسبها من هباته . . . » (ف ٤/٣٢٩) .

راجع « **عرش** »

٣٣٦ ـ السِّفر

في اللغة :

« السين والفاء والراء اصل يدل على الانكشاف والجلاء من ذلك السَّفر ، سمّي بذلك لان الناس ينكشفون عن اماكنهم . .

والسَّفْرُ : الكتابة . والسَفَرة : الكتَبَةِ وتُسَمَّى بذلك لأن الكتابة تسفِر عما يُحتاج اليه من الشيء المكتوب » . (معجم مقاييس اللغة مادة « سفر ») .

في القرآن :

(أ) السفر : قطع المسافة

« ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من ايام اخر »(٢/١٨٥) .

(ب) بالمعنى اللغوي السابق ،اي الانكشاف والجلاء

« والصبح اذا أسفر . . . » (٧٤/ ٣٤) .

(ج) مُسفِر : مشرق

« وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة » (٨٠/٣٨) .

(د) السَفَرة : الكتبة ،والسَّفْر : الكتابة

« بأيدي سفرة ، كرام بررة » (٨٠/١٥) .

« كمثل الحمار يحمل اسفارا » (٦٢/٥) .

عند ابن عربي :

لم يضف ابن عربي شيئاً يذكر على مضمون « السفر » كما وصل اليه من اسلافه . فالسفر : هو سير القلب في توجهه الى الحق بالذكر . فالمعنى الاصطلاحي للمفرد حافظ على مضمونه عند ابن عربي وان كان قد اخذ تفصيلات مراتبية تدخل في نطاق النظريات[1] .

يقول :

١ ـ السفر الصوفي .

« ثم يرحل العبد من « منزل قوله » الى « منزل سمعه » ليسمع ما يجيبه الحق تعالىَ على قوله . وهذا هو « السفر » . (السفر الثالث . فقـ ١٨٢) .

« والسفر عملٌ : قلبا وبدنا ، معنى وحسا » (السفر الثالث ـ فقـ ٢٢٩ ب) .

٢ ـ السفر عامة .

« المسافر [هو] صاحب النظر في الدليل ، فإنه مسافر بفكره في منازل مقدماته وطريق ترتيبها ، حتى ينتهج له الحكم في المسألة المطلوبة »
(الفتوحات ، السفر الخامس ـ فقـ ٥٢٠) .

« والاخذ للعلم بالمجاهدة ـ والاعمال ايضاً سفر . فكما سافر العقل بنظره الفكري الى العالم ، سافر العامل بعمله واجتمعا في النتيجة . . . »
(الفتوحات ، السفر الخامس فقـ ٥٢٢) .

« والسفر هو التزيه الذي ينتقل من تلفظك به ، في التعليم ، الى سمع المتعلم السامع ، فيؤثر في نفس السامع حصول ذلك العلم »
(الفتوحات ، السفر الخامس ـ فقـ ٢٧٠) .

---

(١) اتفق كل من اهتم باصطلاحات الصوفية على معنى « السفر » ومراتبه ومقاصده ونهاية حده لذلك ننقل نصوصاً منها للاستفادة :
ـ كتاب التعريفات الجرجاني :

« السفر لغة قطع المسافة ، وشرعاً هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام . والسفر عند اهل الحقيقة عبارة عن سير القلب عند اخذه في التوجه الى الحق بالذكر . والاسفار اربعة . **السفر الاول** وهو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السير الى الله من منازل النفس ، بازالة التعشّق من المظاهر والاغيار الى ان يصل العبد الى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب . **السفر الثاني** وهو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة ، وهو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه ، وهو السير في الحق بالحق الى الأفق الاعلى وهو نهاية حضرة الوحدانية . **السفر الثالث** وهو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن ، بالحصول في احدية عين الجمع وهو الترقي الى عين الجمع والحضرة الاحدية ـ وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الأثنينة ، فاذا ارتفعت وهو مقام او ادنى وهو نهاية الولاية . **السفر الرابع** عند الرجوع عن الحق الى الخلق وهو احدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق حتى يرى العين الواحدة في صورة الكثرة . وصورة الكثرة في عين الوحدة . وهو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع » (ص ١٣٤) .

ـ كتاب جامع الاصول . الكمشخانوي .

« (السفر) هو توجه القلب الى الحق ، والاسفار اربعة : الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الاسمائية . الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق الاعلى وهو نهاية الحضرة الواحدية . الثالث هو الترقي الى عين الجمع والحضرة الاحدية وهو مقام « قاب قوسين » . ما بقيت الاثنينية . فاذا ارتفعت فهو مقام « او ادنى » وهو نهاية الولاية . السفر الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع » (ص ٦٢) .

ـ كتاب ختم الاولياء . النص لحيدر بن علي العلوي الآملي :

« والاسفار اربعة عندهم . الاول هو السير الى الله في منازل النفس الى الافق المبين . وهو (الاصل : وهي) نهاية مقام القلب ومبدأ الاسمائية . والثاني ، السفر بالله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه الى الافق الاعلى ونهاية الحضرة الواحدية . والثالث ، هو الترقي الى عين الجمع وحضرة الاحدية . وهو مقام « قاب قوسين » ما بقيت الاثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام « او ادنى » وهو نهاية الولاية . الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل . وهو مقام البقاء بعد الفناء بعد الجمع . ولكل واحدة من هذه الاسفار نهاية كما كان لها بداية .

« فنهاية (السفر) الاول هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة . ونهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة . ونهاية السفر الثالث هو زوال التقييد بالضدين : الظاهر والباطن ، بالحصول في احدية عين الجمع . ونهاية السفر الرابع ، عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة ، الذي هو احدية الجمع والفرق : بشهود اندراج الحق في

الخلق واضمحلال الخلق في الحق ، حتى يرى العين الواحدة في صور الكثرة في عين الوحدة ! » (ص ٥٠٣) .

٣٣٧ - سَفِيرُ الحق

في اللغة :

« السين والفاء والراء أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء . من ذلك السَّفَر ، سمي بذلك لان الناس ينكشفون عن اماكنهم . . . ومن الباب : سَفَرتُ البيت : كنسته . . . ولذلك يسمى ما يسقط من ورق الشجر السَّفير . . . وانما سمي سفيراً لان الريح تسفره . . . والسِّفْر : الكتابة ، والسَفَرَة : الكَتَبَة » .

(معجم مقاييس اللغة مادة « سفر ») .

في القرآن :

ورد الاصل « سفر » في القرآن :

١ - بمعنى السَّفَر اللغوي السابق .

« فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة . . . » (٢/ ١٨٤) .

٢ - السِّفْر بمعنى الكتاب .

« كمثل الحمار يحمل أسفارا » (٦٢/٥) .

٣ - السفرة بمعنى الكتبة .

« بأيدي سفرة . » (٨٠/ ١٥) .

يقول البيضاوي في شرح سَفرة :

« كتبة من الملائكة او الانبياء ينتسخون الكتب من اللوح أو الوحي ، او سفراء يسفرون بالوحي بين الله تعالى ورسله او الأمة . . . »

(انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٩٦) .

عند ابن عربي :

ان سفير الحق الى الخلق هو : على الاخص « جبرائيل » من حيث انه يسفر

بالوحي الى الخلق ،ويجلي مراد الحق لهم ـ وبصورة عامة فان الملائكة هم سفراء الحق ينزلون الى الأرض بمصالح العالم .

يقول ابن عربي :

(أ) « . . . ان الله تعالى لما شاء ان يجعل في ارضه خلفاء على من يعمرها . . . جعل بينه وبينهم سفيرا وهو : الروح الامين . . . وكتب لهم كتباً بذلك [بالشرائع] نزلت بها السفراء عليهم . . . » (ف ٢٦/٤) .

(ب) « فاما الملائكة فهم السفراء النازلون بمصالح العالم الذي ظهر في الأركان . » (ف ٤٣٨/٣) .

« الرسالة « بايدي سفرة » [١٥/٨٠] والسفرة = هم الرسل من الملائكة » (ف ٢٥٩/٢) .

٣٣٨ ـ السِّكْرُ

انظر « **وارد** »

٣٣٩ ـ سَالِك

في اللغة :

« سلك : السين واللام والكاف اصلٌ يدل على نفوذ شيء في شيء . يقول سلكت الطريق أسلكه . وسلكت الشيء في الشيء : انفذته »

(معجم مقاييس اللغة مادة « سلك ») .

في القرآن :

لم يخرج المفرد في القرآن عن معناه اللغوي .

« الذي جعل لكم الأرض مهدا وسلك لكم فيها سبلا » [٥٣/٢٠] .

« كذلك سلكناه في قلوب المجرمين » [٢٠٠/٢٦] .

عند ابن عربي :

* يرى ابن عربي « للسلوك » مصدرين للتسمية :

ـ الانتظام [من سلك اللآلىء] .

ـ الانتقال [مشى على المقامات]

وهو انتقال بالمعنى وبالصورة وبالعلم .

لذلك تنحصر نصوصه بهذين المعنيين ،يقول :

(١)

« ان السلوك هو الطريق الاقوم فإذا استقمت فانت فيه سالك اشتق من سلك اللآلِيء لفظه فحسامه عضب المضارب باتك»
(ف ٢/ ٣٨٠)

(٢) « . . . وما السالك ؟ قلنا : هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه ، وهو[= الحال] العمل فكان له عينا . . . » (ف ٢/ ١٣٤) .

« السلوك **انتقال** من منزل عبادة الى منزل عبادة بالمعنى ، وانتقال **بالصورة** من عمل مشروع على طريق القربة من الله الى عمل مشروع بطريق القربة الى الله بفعل وترك . . . **وانتقال بالعلم** من مقام الى مقام، ومن اسم [الهي] الى اسم، ومن تجلٍ الى تجل ومن نفس الى نفس ، والمنتقل هو السالك . . . »
(ف ٢/ ٣٨٠ ـ ٣٨١) .

***

* اقسام السالكين :

يقسم ابن عربي السالكين اربعة اقسام بحسب رتبتهم في العلم بالله : سالك بنفسه ،سالك بربه ،سالك بالمجموع ،سالك لا سالك .

السالك بنفسه : هو الذي يحاول التقرب الى الله ابتداء . ويكون التقرب بالفرائض والنوافل الموصلة الى محبة الله تعالى كما ورد في الحديث الشريف « ما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه . . . » .

السالك بربه : هو الذي احبه الله فكانت عينه ثابتة في العدم ، والحق سمعه وبصره .. كما ورد في القسم الثاني من الحديث اعلاه . « حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه وبصره » فالعبد اذا تحقق بقرب النوافل هذا [انظر قرب النوافل] كان سالكا بربه .

السالك بالمجموع : هو السالك بنفسه اولاً ، وبعد تحققه بقرب النوافل ، ذاق كون الحق سمعه وبصره فاضحى سالكا بربه . فكان بالعلم سالكا بالمجموع .

سالك لا سالك : وهو من تنطبق عليه الآية القرآنية كما يفهمها ابن عربي « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى .. » .

ففي هذه الآية نفي واثبات ، فمن تحقق من ذاته هذا المقام فهو السالك لا سالك .

يقول ابن عربي :

١ ـ اقسام السالكين :

« . . . ان السالكين في سلوكهم على اربعة اقسام : منهم سالك يسلك بربه ، وسالك يسلك بنفسه ، وسالك يسلك بالمجموع ، وسالك لا سالك ، فيتنوع السلوك بحسب قصد السالك ورتبته في العلم بالله . . . » (ف ٢/ ٣٨١) .

٢ ـ السالك بنفسه :

« . . . السالك بنفسه وهو المتقرب الى ربه ابتداء بالفرائض ونوافل الخيرات الموجبين لمحبة الحق ، من اتى بهما لتحصيل المحبتين ، فهو يجهد فيما كلفه الحق ويبذل استطاعته وقوته فيما امره به ربه . . . » (ف ـ ٢/ ٣٨١) .

٣ ـ السالك بربه :

« . . . فاما السالك الذي يسلك بربه فهو الذي يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه فان عينه ثابتة » (ف ٢/ ٣٨١) .

٤ ـ السالك بالمجموع :

« . . . واما السالك بالمجموع فهو السالك بعد ان ذاق كون الحق سمعه

وبصره، وعلم سلوكه اولا بنفسه على الجملة من غير شهود نفسه على التعين، فلما علم ان الحق سمعه وعلم ان السامع بالسمع ما هو عين السمع . . فسلك بالمجموع » (ف ٢/ ٣٨١) .

٥ ـ سالك لا سالك :

« . . . واما القسم الرابع وهو سالك لا سالك ، فهو انه رأى نفسه لم تستقل بالسلوك ما لم يكن الحق صفة لها ، ولا تستقل الصفة بالسلوك ، ما لم تكن نفس المكلف موجودة ويكون كالمحل لها ، فيبدو انه سالك بالمجموع فاذا تبين له ان بالمجموع ظهر السلوك بأنَ له ان المظهر لا وجود له عيناً وان الظاهر تقيد بحكم استعداد المظهر ، ورأى الحق يقول : وما رميت اذا رميت ولكن الله رمى . وكذلك لو قال « وما رمى » لصح كما صح في الطرف الأول فمن وقف على هذا العلم من نفسه علم انه سالك لا سالك . . . »
(ف ـ ٢/ ٣٨٢) .

كما يقول في معنى يقارب ما ذهب اليه هنا :

« . . . « ولكن الله رمى » فما اسرع ما نفى وما اسرع ما اثبت لعين واحدة ، فلهذا سميت هذه المنازلة ، المسلك السيال ، تشبيهاً بسيلان الماء الذي لا يثبت على شيء من مسلكه الا قدر مروره عليه ، فقدم رجاله غير ثابتة على شيء بعينه لان المقام يعطي ذلك . . . » (ف ٣/ ٥٠٥) .

٣٤٠ ـ سَالِكٌ بِالمَجْمُوع

انظر « **سالك** »

٣٤١ ـ سَالِكٌ بِرَبِّه

انظر « **سالك** »

٣٤٢ ـ سَالِك بنَفْسِه

انظر « **سالك** »

٣٤٣ ـ سَالك لاسَالك

انظر « **سالك** »

٣٤٤ ـ ألتَسليك ـ السّلوك

انظر « **طريق** »

٣٤٥ ـ التَسْليم

في اللغة :

« السين واللام والميم معظم بابه من الصحة والعافية ، ويكون فيه ما يشذُّ ، والشاذ عنه قليل . قال اهل العلم : الله جلَّ ثناؤه هو السّلام ، لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء . . . ومن الباب ايضاً الاسلام ، وهو الانقياد . لانه يَسْلَم من الاباء والامتناع . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سلم ») .

« . . . والتسليم : مشتق من السلام اسم الله تعالى لسلامته من العيب والنقص » (لسان العرب مادة « سلم ») .

في القرآن :

ورد التسليم في القرآن بمعنى الرضاء التام بالقضاء . . .

« ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » (٤/٦٥) .

عند ابن عربي :

لم يخرج « التسليم » عند شيخنا الاكبر عما جاء في تعريف المتقدمين ، ولخصه الجرجاني بأنه استقبال القضاء بالرضاء . . وانه الثبوت عند نزول البلاء، من تغير في الظاهر والباطن[1] .

على ان ابن عربي اكد على ربط « التسليم » « بالادب » فلا يدخل العبد قطاع التسليم ابتداء من نفسه ،ادباً مع الله ،بل يقيم حيث اقامه الله في التسليم أو عدمه

يقول :

« ثم انه ، في نفس النون الرقمية ، التي هي شطر الفلك ، من العجائب ما لا يقدر على سماعها الا من شدَّ عليه مئزر التسليم وتحقق بروح الموت الذي لا يتصوَّر ، ممن قام به ، اعتراض ولا تطلع » . (ف السفر الأول ـ فقـ ٣٨٨) .

« وللتسليم مَحَالٌ ومواضع قد شرعَت التزم بها الادباء حالا . وغاب عنها اصحاب الاحوال . ولعدم التسليم[2] مَحَالٌ ومواضع قد شُرِعَت . فالاديب هو الواقف من غير حكم ، حتى يحكم الشارع الحق وهو خير الحاكمين »
(ف السفر الخامس ـ فقـ ٣٢٥) .

---

(١) انظر . التعريفات الجرجاني ص ٥٩ .

(٢) كما يراجع بشأن « تسليم » عند ابن عربي :
ـ الفتوحات السفر الثاني فقـ ٤٥٥ (التسليم للقوم) .
ـ الفتوحات السفر الخامس فقـ ٣٨١ (التسليم = الصبر) .

٣٤٦ ـ المُسَامَرَة

انظر « **خطاب الهي** » المعنى « **الاول** » الفقرة « **الثانية** » .

٣٤٧ ـ السَّمْسَمَة

ان « السمسمة » بذر او ثمرة نبات سنوي ازهاره انبوبية الشكل ،ولكنها

عند ابن عربي تتحول الى رمز لكل ما يكتنفه الخفاء ويدق عن العبارة ، ولا تدركه حتى الاشارة[1] .

يقول :

« السمسمة . . . معرفة دقيقة في غاية الخفاء تدق عن العبارة[2] ، ولا تدرك بالاشارة مع كونها ثمرة شجرة . . . [هذه الشجرة هي] الانسان الكامل . . . » (ف ٢/ ١٣٠) .

لقد ربط ابن عربي السمسمة بالانسان الكامل فجعلها ثمرته . ولهذا تفسيران :

اولا ـ ان السمسمة رمز للمعرفة التي هي ثمرة الانسان .

ثانيا ـ ان الله عندما خلق آدم الذي هو الانسان الكامل بقيت من طينته قدر « السمسمة » هي ما يسميها ابن عربي ارض الحقيقة ، وما يسميها الجيلي « ارض السمسمة »[3] .

يقول ابن عربي :

« . . . لما خلق الله آدم عليه السلام . . . وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء . . . » (ف ١/١٢٦) .

وواضح من النص ان السمسمة وردت من باب التشبيه بصغر حجمها[4] ولكنها اضحت رمزا لكل ما خَفِيَ ودقَّ عن البيان وعزّ ادراكه[5] .

---

(١) يقول ابن عربي في شرحه لكتاب خلع النعلين ورقة ١٦٩أ : « قصد [ابن قسي] في السمسمة المقدار مما هو الامر في نفسه عليه لا الغموض والخفاء . . . »

(٢) هذا التعريف حرفيا تقريبا نجده في :

- لطائف الاعلام ق ١٠٣ ب
- جامع الاصول الكمشخانوي ص ٦٢ ،
- تعريفات الجرجاني ص ١٢٧ .

(٣)

Henri Corbin dans son livre «terre céleste» P. 214 explique la signification du grain de«sêsame»chez Ibn Arabi. Il dit: «...Il resta encore en elle «la glaise» un surplus invisible l'equivalent d'un grain de sésame, pas

davantage. Mais cela même est pour signifier qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'étendue de l'espace sensible,et celle qui commence là ou finissent les orientations de l'espace sensible.. A son tour, Abdel- Karim Gili tentera d'expliciter le symbole: la «terre de sêsame» est la sœur d'Adam, ou plutôt la fille de son secret intime,»

(٤) راجع كتاب « كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات » نشر عثمان يحي مجلة المشرق ١٩٦٧ ص ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨ حيث يستعمل الشارح للتجليات كلمة سمسمة كاستعمال القرآن الكريم لكلمة ذرة في الآية « ومن يعمل مثقال ذرة . . » . (٩٩/٧ ـ ٨) انظر الشرح مع املاء ابن سودكين .

(٥) ينتقل الجيلي من « السمسمة الباقية من طينة آدم » اي من التشبيه بين الطينة الباقية في صغرها بالسمسمة الى استعمال كلمة سمسمة كرمز لهذه الطينة فتصبح : ارض السمسمة . يقول : « ومن هذا التجلي [تجلي صفة القدرة] عجائب « السمسمة » الباقية من طينة آدم التي ذكرها ابن عربي في كتابه » (الانسان الكامل ٤١/١)

« فبرز اليّ رجل . . . وقال : الله ان هذا عالم الغيب رجاله جزيلة العدد . . . ينبغي للواصل اليهم . . . ان يتزيا بزيهم الفاخر . . . قلت [الجيلي]:ومن اين اجد تلك الأثواب . . . فقال : الثياب في **سوق السمسمة الباقية** والاطياب في ارض . . . فقلت : وهل اجد سبيلا الى هذا المحل العجيب [سوق السمسمة الباقية] . . . . فقال نعم : اذا كمل وهمك . . . . وتمكّنت بمشاهدة الحس لمعاني الخيال . . . . حينئذ تنسج لك من تلك المعاني ثيابا واذا لبستها فتح لك الى السمسمة بابا . . . . . فاشار بيده بعد همهمة فاذا انا في ارض السمسمة » (الانسان الكامل ج ٢ ص ص ٢٦ ـ ٢٧) .

٣٤٨ ـ الاسْمُ

في اللغة :

« السين والميم والواو أصل يدل على السمو . . . ويقال ان اصل « اسم » سِمْو ، وهو من العلو ، لانه تنويه ودلالة على المعنى »

(معجم مقاييس اللغة مادة « سمو ») .

« واسم الشيء . . . علامته ، واللفظ[١] الموضوع على الجوهر والعرض للتمييز » (الفيروز ابادي المحيط ج ٤ ص ٣٤٤) .

« اعلم ان الاسم مشتق اما من السمو على ما هو قول البصريين أو من السمة

على ما هو قول الكوفيين . . . »

(لوامع البينات في الاسماء والصفات، الفخر الرازي ص ١٠) .

في القرآن :

١ ـ لقد وردت كلمة « اسم » مفردة مضافة الى :

ـ الله : « اسم الله » [٥ / ٤ ، ٦ / ١١٨ ، ٢٢ / ٢٨]

ـ الرب : « باسم ربك » [٥٦ / ٧٤ ، ٦٩ / ٥٢]

« اسم ربه » [٨٧ / ١٥]

ـ الضمير الذي يعود الى الانسان : « اسمه يحي » [١٩ / ٧]

« اسمه المسيح » [٣ / ٤٥]

« اسمه أحمد » [٦١ / ٦]

٢ ـ كما وردت في الجمع : اسماء .

« ولله الاسماء الحسنى » [٧ / ١٨٠ ، ١٧ / ١١٠] والجدير بالذكر انه لم يرد في القرآن عبارة « اسم الهي » او « اسماء الهية » بل ورد « اسم الله »[٢] و « اسماء حسنى » .

عند ابن عربي[٣] :

لشرح لفظة « اسم » هناك عقبتان . فمن ناحية : يضمر ، ابن عربي النوع[٤] او الوجه المقصود من اللفظ دون الافصاح عنه ، مما يوقعنا في اتهامه بالتناقض . مثلاً : يقول « اسم » ومراده[٥] : « حقيقة الاسم » أو « عين الاسم » أو « مرتبة الاسم » او « لفظ الاسم »[٦] او « ماهيته » ، الى غير ذلك من الوجوه التي تقبلها لفظة اسم .

ومن ناحية ثانية : ان الاسم عامة ، والاسم الالهي خاصة يشكلان قطبين يدور حولهما ابن عربي في وقت واحد متداخل ، رغم تباعدهما في الظاهر[٧] ، فهو ينتقل بشكل مفاجيء اشبه بالتداعي بين الاسم والاسم الالهي ، أو كأنه يحاول ان يعطي تعريفات عامة للاسم يخلص منها الى الاسم الالهي . وهذا الانتقال بين الاسم مطلقاً والاسم الالهي يوقع القارىء في حيرة عدم التمييز . وسنكتفي هنا ببحث الاسم مطلقاً (ماهيته ـ حقيقته) على ان نفرد للاسم الالهي فيما يلي مادة خاصة به .

***

※ ماهية الاسم :

الاسم هو ما يطلق بالوضع على حقيقة لتمييزها من اخرى ،دون الاشارة الى معنى قائم في ذات تلك الحقيقة[8] .

وبذلك يتميز الاسم عن الصفة والنعت[9] ،يقول ابن عربي :

« فالاسماء انما هي موضوعة لله . . . فان عقل من الاسم معنى في المسمى يدل عليه الاسم فليس هو المقصود بالاسم . لان أصل الوضع في الاسماء انما هو لتمييز عين المسمى من مسمى آخر خاصة . . . والاوصاف انما هي لمعان تكون في الموصوف تسمى صفات : كالعالم اسم من قامت به صفة العلم ، وهو وصف للعالم ليس باسم ، واسمه مثلاً علي او زيد أو خالد فهذا هو اسمه الذي يدل على عينه خاصة ، فان سمي بعالم ابتداء كما سمي بزيد وعلي فليس هو بمقصود للواضع ان سماه عالماً لقيام صفة العالم [العلم] . . . فمتى ما توهمها [صفة العلم] واضع الاسم فليس بِمُسَمٍ على الحقيقة وانما هو واصف ، وهكذا في كل اسم . . . يدل على معنى يقوم بالمسمى فهو وصف في الحقيقة . . . . والمراد الصفة والعين من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها : فهذا هو الفرق بين الاسم والصفة ، وهكذا ينبغي ان تكون اسماء[10] الباري الخاصة ان تدل على مجرد الذات . . . واما النعوت والفرق بينها وبين الاسماء والاوصاف [فـ] انها . . . . الفاظ تدل على الذات من حيث الاضافة . . . كالاول . . . فالاسماء . . . للعين من غير ان تعطي من الماهية شيئاً ولا من معانيها القائمة ، والنعت . . . يدل على الماهية بوجه . والوصف . . . يدل على معنى في الذات . . . » (كتاب الازل ص ص ١٣ - ١٦) .

***

※ « حقيقة الاسم » بالنسبة للمسمى :

ان للاسم[11] دلالتين : دلالة على المسمى ،ودلالة على حقيقته هو . اما دلالته على المسمى فهذا ما سنراه قريباً عند الكلام على علاقة الاسم بالمسمى .

واما بالنسبة لدلالته على حقيقته فنقول :

ان لكل اسم حقيقة تميزه عن غيره من الاسماء ، فالاسم المعزّ يفارق المذل ويفارق العالم والمريد وغيره من الاسماء بحقيقة ينفرد بها[12] ، فالاسماء الالهية على كثرتها ليس فيها مترادفات[13] .

يقول الشيخ الاكبر :

« اذا قصدت حقيقة الاسم ، ؛ وتميزه عن غيره ، فان له دلالتين[١٤] : دلالة على المسمى به . ودلالة على حقيقته التي بها يتميز عن اسم آخر » (ف ١ / ٢١٠) .

« للاسماء دلالتان . . . دلالتها على المسمى الواحد الذي يجتمع فيه الاسماء كلها[١٥] . . . والدلالة المطلوبة ما تتميز به الاسماء من المعاني [اي حقائق الاسماء] . . . » (ف ٤ / ٣٦٩) .

« ان كل اسم[١٦] يدل على الذات ، وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه [يطلب حقيقة الاسم] ، فمن حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء[١٧] ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به ، يتميز عن غيره : كالرب والخالق والمصور . . . » (الفصوص ج ١ / ص ٧٩) .

« فالمعز [الاسم الالهي] هو المذل من حيث المسمى ، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته » . (الفصوص ص ١ / ٩٣) .

---

(١) يقول صاحب « لطائف الاعلام » : « الا ان الاسم في اللغة منحصر في اللفظ القولي ، بل وفي الاصطلاحات النحوية على ما يكون قسماً مقابلاً للفعل والحرف ، واما على قواعد اهل الحقيقة فان اللفظ انما هو اسم الاسم . وان الاسم الحقيقي انما هو وجود متعين » .

(ص ٢١ ب) .

راجع « اسم الاسم »

(٢) راجع كلمة « اله » و « الله » في هذا المعجم .

(٣) قبل البدء بشرح الاسم عند ابن عربي ، نرى من الافضل ان نورد اقسامه وان كنا بذلك نخالف التسلسل المنطقي ، وذلك ان معرفتنا هذه الاقسام تجعلنا نضع كل تعريف يرد للاسم في اطاره المناسب .

فالاسماء خمسة اقسام :

١ - اسم علم : يدل على الذات بحكم المطابقة مثلاً : الله .
٢ - اسم يدل على تنزيه ، يطلب الذات لذاتها مثلاً : الاحد .
٣ - اسم يثبت عين الصفة : يعطي عين الصفة الثبوتية الذاتية : العالم ، القادر ، المريد . . .
٤ - اسم يعطي النعت : يفهم منه النسب والاضافات : الاول الآخر الظاهر الباطن . . .
٥ - اسم يعطي الفعل : يفيد صدور الفعل مثل : الخالق الرازق الباري . . .

نورد هنا نصاً لابن عربي يبين الاقسام الخمسة التي ذكرناها يقول :

« وما بأيدينا اسم مخلص علَم للذات سوى هذا الاسم الله ، فالاسم الله يدل على الذات بحكم المطابقة كالاسماء الاعلام على مسمياتها ، وثم اسماء تدل على تنزيه ، وثم اسماء تدل على اثبات اعيان صفات وان لم تقبل ذات الحق قيام الاعداد، وهي الاسماء التي تعطي اعيان الصفات الثبوتية الذاتية كالعالم والقادر والمريد والسميع . . . واسماء تعطى النعوت فلا يفهم منها في الاطلاق الا النسب والاضافات كالاول والآخر . . . واسماء تعطي الافعال كالخالق والرازق . . . وانحصر الامر وجميع الاسماء الالهية بلغت ما بلغت لا بد ان ترجع الى واحد من هذه الاقسام او الى اكثر من واحد . . . » (ف ١٩٧/٤) ..
لابن عربي نص آخر يخالف فيه ما ذهب اليه هنا ، حيث يرى ان الاسم « الله » لا يدل على الذات بحكم المطابقة ، بل اسم الذات هو « الواحد الاحد » [« راجع « اسم الذات » « اسم مرتبة » « الله »] .
كما نلاحظ ان ابن عربي لم يوضح في النص السابق الاسماء التي تدل على التنزيه فننقل مقطعاً آخر من الفتوحات ج ٢ ص ٥٧ :
« فالاسماء التي تطلب التنزيه هي الاسماء التي تطلب الذات لذاتها . . . فاسماء التنزيه كالغنى والاحد وما يصح ان ينفرد به . . . » .

وهكذا نجد ان ابن عربي قسم الاسماء الى اصول خمسة . واعتبار التقسيم عنده يشبه الى حد بعيد كلام الفخر الرازي في الاعتبار الاول لتقسيم الاسماء في كتابه مفاتيح الغيب .
ونستخلص من كلام الفخر الرازي ان الاعتبارات المرعية في تقسيم الاسماء ستة :
الاعتبار الاول : الاسم اما ان يكون اسماً للذات ، او لجزء من اجزاء الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها .
اما الذات فهو الاسم الله ، واما اسم الجزء فهو محال في حق الله تعالى ، يبقى اسم الصفة التي تقسم اربعاً : حقيقية مثل الوجود والحياة ، اضافية مثل الخالق . . . سلبية مثل قدوس ، وما يتركب عن هذه (الاقسام) الثلاثة .
وينتهي الى القول بان الاضافات والسلوب غير متناهية « فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات [الاضافات والسلوب] اسماء لا نهاية لها لله تعالى، لان مقدوراته غير متناهية » .

وغني عن المقارنة تقسيم الرازي في هذا الاعتبار الاول بتقسيم ابن عربي الاسماء الى خمسة .

اما الاعتبارات الخمسة الباقية التي يوردها الفخر الرازي فمنها تقسيمات للمتكلمين والفلاسفة . . .

فالمتكلمون قسموا الصفات الى ثلاثة انواع: ما يجب وما يجوز وما يستحيل، وهذا التقسيم في الصفات ادى الى وجود اسماء مخصوصة لكل نوع .
اما التجربة العقلية الفلسفية فتمدنا باسماء للخالق فهو محدث للاشياء . . مرجح . .

واجب الوجود » وهنا ليس العلم بصفاته تعالى واسمائه واقعاً في درجة واحدة، بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض » .

فليراجع كتاب مفاتيح الغيب للفخر الرازي ج ٤ ص ص ٣١٩ - ٣٢٠ الطبعة الاولى سنة ١٣٠٨ هـ المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية قصر المحمية . كما يقول الفخر الرازي :

« فثبت . . . ان الاسم جنس تحته انواع ثلاثة : اسماء الاعلام ، واسماء الاجناس ، والاسماء المشتقة » .

اما الاسم العلم فهو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين . واسم الجنس يفيد الماهية التي هي القدر المشترك بين الاشخاص في غير دلالة على شخص معين ، والاسم المشتق يدل على كون الشيء موصوفاً بالصفة الفلانية كالعالم والقادر . . .

يراجع مفاتيح الغيب ج ١ ص ص ٤٠ - ٥٣ الباب الرابع طبع المطبعة البهية مصر .

(٤) النوع يقصد بها الانواع الخمسة التي اوردناها في الهامش السابق .

(٥) هذا الاضمار للوجه المقصود من اللفظ ليس غريباً على جماعة المتصوفة ، يقول صاحب لطائف الاعلام : « ثم ان الاسم قد يطلق ويراد به عين اللفظ القولي ، وقد يذكر ويراد به الاسم الحقيقي الذي هو مسمى هذا اللفظ ، وقد يذكر ويراد به عين المسمى . . . »
(لطائف الاعلام ٢١ ب - ٢٢ أ) .

(٦) « لفظ الاسم » هو اسم الاسم عند ابن عربي ، راجعه في هذا المعجم .

(٧) يفرد الجيلي فصلاً في « الانسان الكامل » للاسم عامة ، فيعرّف الاسم : « الاسم ما يعينّ المسمى في الفهم ، ويصوره في الخيال ، ويحضره في الوهم ، ويدبره في الفكر ، ويحفظه في الذكر ، ويصوره في العقل » . (ص ١٦) .

(٨) يلاحظ ان هذا التعريف للاسم ، هو في الواقع تعريف للاسم العلم . لانه يقول في مكان آخر : « كل اسم يعطي الاشتقاق ويدل على معنى يقوم بالمسمى فهو وصف في الحقيقة . . . [وهكذا] ينبغي ان تكون اسماء الباري الخاصة ان تدل على مجرد الذات كالله والهو . . . ولهذا جعلوه [جعل المحققون اسم الله] الاسم الاعظم لانه لا يتقيد بمعنى ما في الذات . . . وانما دلالته على عين الذات بخلاف اسمه « القادر » فانه يدل على معنى في الذات يسمى القدرة . . . » (كتاب الازل ١٣ - ١٤) .

(٩) لابن عربي رسالة خاصة عنوانها « كتاب الفرق بين الاسم والنعت والصفة » وردت في فهرست مؤلفات ابن عربي ، نشر ابو العلا عفيفي ، مجلة كلية الآداب . جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٤ ص ٢٠٧ رقم ٢٤٨ .

كما يراجع ايضاً بشأنها عثمان يحي Hist. et class T. 1 p.p 320- R. G. 310 الا ان هذه الرسالة مفقودة ، وقد جرت العادة عند عثمان يحي في حال فقدان كتاب من كتب ابن عربي ان يشير - حسب ظنه - الى نفس المعنى في الفتوحات او غيره . ونعتمد طريقته ونرجح الظن بان موضوع كتاب « الفرق بين الاسم والنعت والصفة » موجود في آخر كتاب الازل : فصل

بعنوان : « تنبيه » ص ص ١٢ ـ ١٦ نشر حيدر آباد .

(١٠) يرى ابن عربي انه من اساءة الادب اطلاق لفظ صفة على الله ، فانه سبحانه نزه نفسه عما يصفون ، اذن كل ما يطلق على الله اسماء وليس صفات .

« وهكذا كل ما تسميه به او تصفه او تنعته ، ان كنت ممن يسيء الادب مع الله حيث يطلق لفظ صفة على ما نسب اليه او لفظ نعت ، فانه ما اطلق على ذلك الا لفظ اسم . فقال « سبح اسم ربك » [٨٧ / ١] « وتبارك اسم ربك » [٥٥ / ٧٨] . . . « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » [٣٧ / ١٨] فنزه الله نفسه عن الوصف لفظاً ومعنى . . . » (ف ١ / ٢٠٤) .

وسنبحث ذلك بشيء من التفصيل عند الكلام على « الصفة » راجع « صفة » .

(١١) يناسب الاسم هنا جميع الاقسام الواردة عند ابن عربي ما عدا الاسم العلم . كما يناسب الاسم مطلقاً والاسم الالهي لان ضمير ابن عربي في الاسم الالهي يظهر من الامثلة التي يشرح بها النص .

(١٢) ننقل هنا نصاً لابن عربي يتكلم فيه على ابي يزيد ويظهر اختلاف الاسماء من حيث حقائقها : « . . . سمع ابو يزيد البسطامي قارئاً يقرأ هذه الآية « يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً » [١٩ / ٨٥] فبكى حتى ضرب الدمع المنبر ، بل روى انه طار الدم من عينيه حتى ضرب المنبر وصاح وقال : يا عجباً كيف يحشر اليه من هو جليسه . فلما جاء زماننا سئلنا عن ذلك فقلت : ليس العجب الا من قول ابي يزيد . فاعلموا انما كان ذلك لان المتقي جليس « الجبار » فيتقي سطوته ، والاسم «الرحمن» ما له سطوة . . . فلذلك يحشر اليه [المتقي] من الاسم «الجبار» الذي يعطي السطوة والهيبة فانه جليس المتقين في الدنيا . . . » (ف ١ / ٢١٠) .

(١٣) يرى الغزالي انه لا يمكن ان يكون هناك اسمان مترادفان من الاسماء التسعة والتسعين [راجع « اسماء الاحصاء »] ويذهب الى ابعد من ذلك يقول : « فاذا رأينا لفظين متقاربين فلا بد من أحد امرين : احدهما ، ان نبين ان احدهما خارج عن التسعة والتسعين . . . الثاني ان يتكلف اظهار مزية لإحد اللفظين على الآخر ببيان اشتماله على دلالة لا يدل عليها الآخر » .

يراجع الغزالي المقصد الاسنى ، تحقيق فضلة شحادة ، نشر دار المشرق ١٩٧١ ، الفصل الثاني ص ص ٣٦ ـ ٣٨ .

وهناك كتب كثيرة تتناول شرح هذه الاسماء وتظهر من الشروحات اوجه التمييز . فليراجع كتاب الزجاج (٢٤١ ـ ٣١١ هـ) تفسير اسماء الله الحسنى ، تحقيق احمد يوسف الدقاق مطبعة محمد هاشم الكتبي ١٩٧٥ م .

(١٤) راجع « اعجاز البيان » ص ١٠٨ .

(١٥) من الواضح ان المسمى بكل هذه الاسماء الالهية واحد ، فالذات واحدة لها اسماء كثيرة ، فمن ناحية هذه الاسماء تشترك جميعها في دلالتها على الذات ، وفعل الدلالة نفسه طريق فجميع الاسماء طرق توصل الى الذات اي المسمى الواحد . وعندما توصل اليها فبالتالي تجتمع جميعها فيها . ولابن عربي في عنقاء مغرب باب اسمه « محاضرة ازلية على نشأة ابدية » يبدأه كالتالي : « اجتمعت الاسماء بحضرة المسمى اجتماعاً . . . » (فلتراجع ص ص ٣٣ ـ ٣٦) .

ومن ناحية ثانية : ان هذه الاسماء الالهية تتميز فيما بينها بحقائقها ولا يجمعها الا الاشتراك في دلالتها على الذات ، فالذات هي التي تجمع ، وتجتمع فيها الاسماء .

(١٦) الاسماء الالهية هي نفسها الاسماء الحسنى الواردة في القرآن المحصاة في الاحاديث ، وابن عربي يستعملها بتطابق كلي .
راجع مادة « اسم » فقرة « الاسم في القرآن » .

(١٧) ان « الاسم » يقبل الجمع عند ابن عربي : « اسماء » اما المسمى فهو دائماً واحد ، وكل اسم من هذه الاسماء يدل على الذات المسماة بكل الاسماء . ولذلك يكون في طاقة كل اسم عنده ان يتسمى بجميع الاسماء لان المسمى في الحقيقة واحد ، يقول في ترجمان الاشواق ص ١٥٣ :

« وقد اشار صاحب الخلع [ابن قسي] الى شيء من هذا في قوله : اي اسم اخذته من الاسماء كان مسمى بجميع الاسماء وسبب ذلك التوحيد العين ، وعدم التشبيه بالكون » .

يقول ابن قسي :

« وكل اسم من اسمائه العظام عز وجهه ، رحمان . . . عليم حكيم . . . الى آخر تعداد اسمائه . . . كل اسم منها جامع الاسماء . . . »

[خلع النعلين مخطوط شهيد على رقم ١١٧٤ ق ٧٧ ب] .

وقد افرد ابو العلا عفيفي دراسة لابي القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين، في مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٧ وتعرض في شرحه لمذهب ابن قسي، لابرز آرائه في مسائل الالهيات والكونيات والمعرفة واولى هذه المسائل : نظريته في الاسماء الاهية ، حيث يبين عفيفي كيف ان كل اسم من الاسماء الالهية عند ابن قسي مسمى بجميع الاسماء، وكيف استفاد ابن عربي من هذه الفكرة واستغلها الى اقصى حدّ .

فليراجع ص ص ٧٥ ـ ٧٦ .

---

٣٤٩ ـ الاسم الإلهي [١]

لا يمكن فهم الاسم الالهي عند ابن عربي الا من خلال موقف خاص ، وهو علاقته بالمسمى . اذن الاسم والمسمى هما بابنا الوحيد لتحديد الاسم الالهي .

ولكن ما علاقة الاسم بالمسمى [٢] في مذهب يدين بالوحدة ؟

الاسم : هو الدليل على المسمى ـ والطريق الى المسمى ـ وهو المسمى واليك نصوصاً تبين ما اوردناه .

(١) « ان لكل اسم دلالتين [٣] : دلالة على المسمى . . . . » [راجع « اسم » فقرة حقيقة الاسم بالنسبة للمسمى] .

(٢) « ما أعجب مرتبة الاسم ، وما أعطى من الاثر في الرسم ، لا يجيب الحق الا من دعاه ولا يدعى الا باسمائه . . . » (ف ٤ / ٣٩٣) .

« الاسم سُلَّم الى المسمى . . . » (ف السفر الثاني فقرة ٢٣٧) .

(٣) « فالاسم المسمى من حيث الذات[٤] » (الفصوص ١ / ٧٩) .

« والاسم هو المسمى »[٥] (ف ٢ / ٢١٦) .

« الاختلاف في الاسم والمسمى والتسمية ، اختلاف في اللفظ » (ف . السفر الاول ص ٢٠٥)

وبعد هذا الايجاز في علاقة الاسم والمسمى نستطيع ان نخلص الى تحديدات الاسم دون ان نؤخذ بعروج المصطلح تبعا لموقفه من المسمى .

***

❋ الاسم هو المتحول والمتغير في مقابل الثابت (ذات) ، وأصل الكثرة في مقابل الوحدة (ذات)[٦] ، والنسب في مقابل العين (ذات) .

(١) **ننقل هنا نصين لابن عربي يظهر فيهما تغير الاسم للذات الواحدة بتغير: العوالم والحضرات والمراتب ، فالمسمى واحد تتوالى عليه الاسماء : محسوسات متخيلات ، مذكورات ، محفوظات ، متفكرات ، معقولات ، اسرار ، او كما يحلو لابن عربي دائماً ان يشرح نظريته في الوحدة بطريقة حسابية : الواحد والعدد . فالحقيقة واحدة بالذات كثيرة بالاسماء . يقول :**

« . . . اما الحضرة الحسية فانها تجبي المحسوسات . . . والخيال اميرها وصاحب خراجه: الحس، فتأخذ الحواس جميع المحسوسات على اختلاف اصنافها وتؤديها الى الحس صاحبُ الخراج، فيرفعها في خزانة الخيال **فتكتسب هناك اسماً من جنس ما رفعت اليه** ، وزال عنها اسم المحسوسات وانطلق عليها اسم المتخيلات ، ثم يكون الخيال ايضاً صاحب خراج تحت سلطان الذكر فيحفظها، وينتقل هناك اسم المتخيلات عنها الى المذكورات والمحفوظات . . . فتنتقل عليها الاسماء بانتقالها وهي واحدة في ذاتها » . (التدبيرات الالهية ص ص ١٨٧ - ١٨٩) .

« فترى العدد واحداً ، لكن له سير في المراتب ، فيظهر بسيره اعيان الاعداد . . . **فتختلف عليه الاسماء باختلاف المراتب** . . . وسمي في تلك المرتبة بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة . . . » (الفناء في المشاهدة ص ص ٢ - ٣) .

(٢) **يقول ابن عربي في الفصوص :**

« فوجود الكثرة في الاسماء ، وهي النسب ، وهي امور عدمية[٧] ، وليس الا

العين، الذي هو الذات » . (ج ١ ص ٧٦) .

« فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء الالهية . . . ومن وقف مع الاحدية كان مع الحق من حيث ذاته . . . فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا احدية الكثرة ، واحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء احدية العين » . (ج ١ ص ص ١٠١-١٠٥) .

***

※ الاسم هو المرتبة الوجودية ، التي تتجلى فيها الذات[٨] بحيث تكون حقيقة الهية معقولة مميزة[٩] . يقول :

« اعلم ان الاسم كل تجل ظهر من غيب الوجود وتميز عنه[١٠] . . . فهو علامة[١١] على مسماه ، ليعرف بحسبها . واللفظ الدال على الظاهر المتميز ، الدال على المسمى (هو) اسم الاسم[١٢] . « فالاسم الله » هو الظاهر المتميز عن الحق باعتبار تعينه في شأن كلي . . . والملحوظ في التسمية « بالله » الوجود مع المرتبة ، و « بالرحمن » الوجود من حيث انبساطه على العموم ، و« بالرحيم » . . . » (كشف الغايات . المشرق ١٩٦٦ ص ٤١٩) .

« ففي الانسان قوة كل موجود في العالم ، فله جميع المراتب ، ولهذا اختص وحده بالصورة[١٣] فجمع بين الحقائق الالهية وهي الاسماء . . . » (ف ٢ / ٣٩٦) .

« الاسماء الالهية ، أعني حقائق النسب » (الفصوص ١ / ١٥٣) .

« انها نسب واسماء [الاسماء الحسنى] على حقائق معقولة غير وجودية، فالذات غير متكثرة بها ، لان الشيء لا يتكثر الا بالاعيان الوجودية لا بالاحكام والاضافات والنسب . . . » (ف ٤ / ٢٩٤) .

***

※ المعنى الثالث للاسم الالهي يتناول مظهره : فالوجود باسره مظهر ومجلى للاسماء الالهية[١٤] . ولذلك نطلق تجاوزاً على العالم لفظ الاسماء الالهية[١٥] فالعالم بأسرِهِ هو الاسماء التي اطلقها الله على نفسه ـ ويذهب ابن عربي الى أبعد من ذلك فكل اسم حتى اسم العبد هو من الاسماء الالهية ولا يطلق على الكون الا تخلقاً . يقول ابن عربي :

(١) « لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء ان يرى اعيانها . . . أوجد العالم . . . فكان كمرآة غير مجلوة . . . فاقتضى

الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة . . . فظهر جميع ما في الصور الالهية من الاسماء في هذه النشأة الانسانية[١٦] »
(الفصوص ج ١ ص ص ٤٨ - ٥٠) .

« فانه لا يحمد ولا يمجد الا باسمائه ، ولا تعقل مدلولات اسمائه الا بنا »
(ف ٤ / ٣١٤) .

« وانما وقع التكليف والخطاب من اسم الهي على اسم الهــي في محل عبد كياني » (ف ٣ / ٤٠٣) .

« فالعالم كله : اسماؤه الحسنى » (ف ٣/٤٠٥) .

« ثم قال [الحق] لي : لولاك ما ظهـرت المقامـات ولا ترتيب [ترتبـت] المنازل . . . **فانت اسمائــي** ودليل ذاتــي . . . من رآك فقـد رآنــي . . . »
(رسالة مشاهد الاسرار القدسية ص ٥٠) .

(٢) **ننقل هنا مقطعاً لابن عربي على طوله نظراً لاهميته ووضوحه** :

« نعته [نعت المحب] بانه سائر اليه [الى الله] باسمائه ، وذلك انه **تجلى له في اسماء الكون وتجلى له في اسمائه الحسنى** ،فتخيل في تجليه باسماء الكون انه نزول من الحق في حقه ، فلما تخلق باسمائه الحسنى غلبه ما جرت عليه طريقة أهل الله من التخلق . وهو **يتخيل ان اسماء الكون خلقت له لا لله** ، وان منزلة الحق فيها بمنزلة العبد في اسمائه الحسنى ، فقال : لا ادخل عليه [على الله] الا باسمائي [اسماء الكون] ، واذا خرجت الى خلقه اخرج اليهـم باسمائه الحسنى تخلقاً . فلما دخل عليه **بما يظن انها اسماؤه** وهي اسماء الكون عنده ، رأى ما رأته الانبياء من الآيات في اسرائها ومعارجها في الآفاق وفي انفسهم[١٧] فرأى ان الكل اسماؤه تعالى ، **وان العبد لا اسم له**[١٨] ، حتى **ان اسم العبد ليس له وانه متخلق به كسائر الاسماء الحسنــى** ،فعلـم ان السير اليه والدخول عليه والحضور عنده ليس الا باسمائه،وان اسماء الكون اسماؤه[١٩] . . . وهذا مجلى عزيز[٢٠] . . . وهذه طريقة اخرى ما رأيتها لاحد من الاولياء ذوقاً الا للانبياء والرسل خاصة . . . وهذا المشهد يعطي : **ان كل اسم للكون فأصله للحق حقيقة ،وهو للخلق لفظــاً دون معنــى ، وهو به متخلق** . . . . » (ف ٢ / ٣٥٠) .

***

* **الاسم الالهي هو كل مؤثر في الكون**[٢١] **ــ وكل ما يفتقر اليه الكون** .

يقول الحاتمي :

(١) « فانه [العبد] محل لظهور اثر كل اسم الهي . . . والعبد لا بد ان يكون تحت حكم اسم الهي،فهو بحسب ذلك الاسم وما تعطيه حقيقته . . . »

(ف ٤ / ٩٨ - ٩٩) .

« فلله الاسماء الحسنى ولها آثار وتحكم في خلقه، وهي المتوجهة من الله تعالى على ايجاد الممكنات[٢٢] . . . » (ف ١ / ٢٦٨) .

« والاسم الحاكم[٢٣] على حال العبد في الوقت من الاسماء الالهية[٢٤] »

(اصطلاحات ابن عربي ص ٢٩٣) .

(٢) « والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله أو [من] عين الحق[٢٥] » (الفصوص ج ١ ص ص ١٠٥ - ١٠٦) .

« . . . فكل ما يفتقر اليه فهو اسم لله تعالى اذ لا فقر الا اليه . . . فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له اثر في الكون . . . »

(ف ٤ / ١٩٦) .

---

(١) الاسماء الالهية هي نفسها الاسماء الحسنى الواردة في القرآن . وابن عربي يستعملها بتطابق كلي .
راجع مادة « أسم » . فقرة « الاسم في القرآن » .

(٢) ان « الاسم » وما يتفرع عنه من قضايا،مشكلة تقع على مفترق بين علم التفسير وعلم الحديث والفقه والتصوف وعلم الكلام والفلسفة .
لا يخلو كتاب تفسير للقرآن من بحث في الاسم وهذا طبيعي ، فأول سورة نزلت « أقرا باسم ربك . . » وكل سورة في القرآن تبدأ « بسم الله » .
ولا نستطيع ان نلمس خطاً موحداً لهذه الابحاث المتوافرة في كتب التفاسير ، لان كل من آنس في نفسه مقدرة على تفسير القرآن وبرع في علم من العلوم، فسر القرآن وجاء تفسيره مملوأً باتجاهه الفكري والفن الذي برع فيه (راجع كشف الظنون . حاجي خليفة ج ١ ص ٤٣١) .
ومن الابحاث القيمة والتي تمت لموضوعنا بصلة يراجع :
- الألوسي . روح المعاني . ج ١ ص ٤٩ وما بعد : مبحث في لفظ الاسم واشتقاقه .
- الفخر الرازي : مفاتيح الغيب : ج ٨ ص ص ٣٧٧ - ٣٧٨ طبع المطبعة البهية المصرية حيث يشرح « سبح اسم ربك » ويتعرض للاسم وعلاقته بالمسمى وتسبيح الاسم .
وج ١ ص ص ٤٠ - ٥٣ الباب الرابع في تقسيمات الاسم وأنواعه . وص ٧٠ وما بعد « مباحث الاسم العقلية والنقلية » .
- تفسير النسفي ج ١ ص ص ٣ - ٥ طبع دار الكتاب العربي بيروت .

ـ انوار التنزيل واسرار التأويل . البيضاوي (ت ٧٩١ هـ) ج ١ ص ص ٢ ـ ٣ .
اما الفقهاء فقد خاضوا غمار البحث في الاسم من خلال تصديهم للفرق الكلامية . فها هو ابو حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ . اول الائمة واول من أرسى قواعد الفقه يعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية ، وقد تنبه البغدادي الى هذا فذكر انه اول متكلم من الفقهاء . وكان يقول « ان الله لم يزل ولا يزال **باسمائه** وصفاته الذاتية والفعلية .»
ومعنى لم يزل ولا يزال انه تعالى مع اسمائه وصفاته كلها ازلي لا مبدأ له وأبدي لا نهاية له .
(يراجع علي سامي النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢) .

كما يراجع نفس المرجع ج ١ ص ٢٧٣ بخصوص مالك بن انس . وص ٢٧٧ فيما يتعلق بالشافعي وص ص ٢٧٨ ـ ٢٨١ بشأن ابن حنبل .

وننتقل من الفقه الى علم الكلام حيث اتخذت مسألة الاسم طابعاً كلامياً ومن ثّم فلسفياً ، ودخلت التصوف مشبعة بالكلام والفلسفة . فالمعتزلة وهي اولى الفرق الكلامية الكبرى تدين بنشأتها وظهورها « للاسم » .

فالمعروف ان واصل بن عطاء كان في مجلس الحسن البصري ، عندما سئل هذا الاخير عن صاحب الكبيرة ومصيره في الاخرة . وقد كان الناس في عهد واصل مختلفين طوائف متعددة ، فكان الخوارج يرون ان مرتكب الكبيرة كافر يخلد في النار . اما علماء الحديث فكانوا يقولون انه مؤمن ولكنه فاسق عاص بعمله . ففسقه لا ينفي عنه اسم الايمان والاسلام ، وهؤلاء هم مرجئة السنة . . . وكأنما اراد واصل بن عطاء ان يتوسط هذه الفرق فقال بان مرتكب الكبيره فاسق . والفسق عنده في منزلة بين المنزلتين بين منزلة الكفر والايمان .

فالفاسق هو اسم صحيح لصاحب الكبيرة وقد ورد في القرآن :
« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء . . . واولئك هم **الفاسقون** »
(الآية ٢٤ / ٤) .

وهكذا اصبحت هذه الفكرة اصلاً من الاصول الخمسة التي قامت عليها المعتزلة [الاصل الرابع] . حيث يفرّدون لها الصفحات ويسهبون في تبيان مضمون كل اسم وانطباقه على مسماه ، حتى يخلصوا الى الاسم « فاسق » فيثبتون ان مسماه ليس مؤمناً وليس كافراً . وقد سمي هذا الاصل الرابع عندهم « بالمنزلة بين المنزلتين » أو « الاسماء والاحكام » ومعنى قولهم انه كلام في الاسماء ، هو ان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين ، لا يكون اسمه اسم كافر ولا اسمه اسم المؤمن وانما يسمى فاسقاً . . . وهكذا تجعل المعتزلة الاسم عين التسمية وغير المسمى . . .
يراجع بهذا الشأن :

ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣ .

ـ شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار نشر مكتبة وهبة الطبعة الاولى ١٩٦٥ م . مطبعة الاستقلال الكبرى القاهرة ص ص ٦٩٧ ـ ٧٢٩ .

- ماسينيون Massignon P. P. 706-710
ويكاد يكون طرح مسألة الاسم بهذا الشكل المميز عند المعتزلة ايذاناً ببدء افراد الصفحات لها كقضية منفردة في الفكر الاسلامي . وتتالت الكتب ، وادلى كل مفكر برأيه .
وطلباً للاختصار نقول ان مسألة الاسم وعلاقته بالمسمى وصلت الى زمن ابن عربي مثقلة ، ولم يكن التصوف بعيداً عنها . فقد افرد القشيري لها كتاباً يكاد يكون اول كتاب تصوف عالج قضية الاسماء وعلاقتها بالمسمى ، دون ان يكون غريباً عن الاراء الكلامية .
[التحبير في التذكير للقشيري ، فليراجع] .
وكتتمة لكتاب التحبير المذكور يبرز كتاب المقصد الاسنى للغزالي ، حيث ، يناقش فيه معنى الاسم والمسمى والتسمية ، ويرى ان الاسم غير المسمى .
ويورد الغزالي عدة اسباب توضح التفريق بين الاسم والمسمى منها ان الاسم لفظ دالّ والمسمى مدلول . وقد يكون غير لفظ . والاسم قد يكون مجازاً والمسمى لا يكون مجازاً والاسم قد يبدل . . . والمسمى لا يتبدل . . .
(يراجع المقصد الاسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى للغزالي ، تحقيق فضلة شحادة نشر دار المشرق ١٩٧١ . الفصل الاول ص ص ١٧ - ٣٥) .
وخير مثال عن حجم الابعاد التي وصلت اليها هذه المسألة في زمن ابن عربي هو كتاب الفخر الرازي « لوامع البينات في الاسماء والصفات » ، حيث يلخص هذا الكتاب آراء كل من تقدمه من الفلاسفة والمتكلمين فيرد على المعتزلة ويناصر الاشاعرة ، لانه اشعري المذهب ، فيما يتعلق بالاسم والمسمى والتسمية .
ونستطيع ان نعتبر هذا الكتاب متمماً زمنياً وفكرياً لكتاب الغزالي الذي تكلمنا عليه [اي المقصد الاسنى] ، كما اعتبرنا كتاب الغزالي متمماً زمنياً وفكرياً لكتاب التحبير للقشيري .
يتكلم الرازي في الفصل الاول على حقيقة الاسم والمسمى والتسمية وبعد ان يحدد كلا منها يتكلم على علاقتها فيما بينها . ويورد خمس حجج لتبيان ان الاسم غير المسمى كما يورد حجج القائلين بان الاسم نفس المسمى ، وعددها ستة ويدحضها .
(يراجع لوامع البينات في الاسماء والصفات الفخر الرازي الطبعة الاولى . المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ . الفصل الاول ص ص ٣ - ١٠) .
كما يراجع دراسة الاستاذ قنواتي كتاب الفخر الرازي الوارد هنا :
-Etudes de philosophie musulman. Anawati lib J. Vrin Paris P. P. 365-366 (Le nom le nommé et la nomination) P. P. 370- 372 (division des noms).
- ونرجع الى ما كتبه كوربان في نظرية الاسماء الالهية عند ابن عربي وعلاقتها بموقف الاسماعيلية والاثني عشرية : انظر
Hist de la philo. Ency de la pléiade T 3 P. P. 1108- 1109
(٣) يراجع بهذا الشأن الفصوص ج ٢ ص ٢٥٤ .

(٤) يقول ابن عربي : « وان تعددت الاسماء فالمسمى واحد والمفهوم ليس بواحد . . . فالمفهوم من العالم ما هو عين المفهوم من الحي . والحي هو العالم ، فالحي عين العالم ، والمفهوم من الحي ما هو المفهوم من العالم . . . » (ف ٤ / ٢٢) .

(٥) يقسم القونوي الاسم الى : « اسم الاسم » و« الاسم الحقيقي » (لطائف الاعلام ٢٢ أ) .
راجع « اسم الاسم » .

(٦) يراجع : ـ القيصري « مطلع خصوص الكلم » ص ص ٢٦ ـ ٢٧ حيث يورد نصاً نادر الوضوح « في بيان الروح الاعظم ومراتبه واسمائه في العالم الانساني . . . في اصطلاح اهل الله . . . وهي [مراتب الروح الاعظم] **السر والخفي والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس** » عشرة اسماء لحقيقة واحدة تسير في المراتب ، يبين القيصري الوجه في تسمية كل منها . فلتراجع هناك .
ـ المشرق . تعليق عثمان يحي على التجليات سنة ١٩٦٧ ص ١٩٣ رقم ٦٥١ أ .

(٧) ان الاسماء عند ابن عربي نسب معقولة بين الذات والعالم ، والنسب بحد ذاتها لا تقبل معنى الحدوث ولا القدم لانها معدومة ، ومن حيث انها نسبة تقبل صفة الامرين المعقولة بينهما او تتبع احدهما على الاقل . راجع « نسبة »

(٨) يقول القيصري : « والذات مع صفة معينة واعتبار تجل من تجلياته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة ، والقهار ذات لها القهر ، وهذه الاسماء الملفوظة هي اسماء الاسماء . من هنا يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى . . . وقد يقال الاسم للصفة ، اذ الذات مشتركة بين الاسماء كلها . . . » (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم ص ٩) .
يقول الجيلي : « واعلم ان ظهور الاسماء هو في الحقيقة ظهور الذات ، لانها اي الاسماء امور عدمية ، والظهور وجودي » (الاسفار عن رسالة الانوار ص ٤٤) .

(٩) هذه الحقيقة الالهية المميزة هي اسم الهي ، وهي رب لمظاهرها (راجع « رب ») . يقول القيصري : « ان لكل اسم من الاسماء الالهية صورة في العلم مسماة بالماهية والعين الثابتة ، وان لكل منها صورة خارجية مسماة بالمظاهر والموجودات العينية ، وان تلك **الاسماء ارباب** تلك المظاهر وهي مربوبها . . . » (مطلع خصوص الكلم ص ٢٤) .

(١٠) يقول صدر الدين في « الاعجاز » : « فكل ما ظهر في الوجود وامتاز من الغيب على اختلاف انواع الظهور والامتياز فهو : اسم» (ص ١٠٨) .
« اعلم ان الاسم في التحقيق هو التجلي المظهر لعين الممكن الثابتة في العلم . . . فالعين الممكنة التي هي المظهر اسم للتجلي المتعين به وفي مرتبته . . . والتسمية عبارة عن نفس دلالة الاسم على الاصل الذي تعين منه » (ص ٣٥) .

(١١) ان الاسم هنا علامة على مسماه بمعنى انه من الاسم يمكن العبور الى المسمى لانه العلامة والدليل اذن طريق . . . راجع فيما تقدم علاقة الاسم بالمسمى (١) و(٢) .

(١٢) راجع « اسم الاسم »

(١٣) راجع « صورة »

(١٤) يقول القيصري في كتابه مطلع خصوص الكلم :

« . . . ان الاعيان الثابتة في العلم [راجع عين ثابتة] من حيث الباطن اسماؤه تعالى، والموجودات الخارجية مظاهرها » . (ص ١١) .

« ان الاسماء الالهية صور معقولة في علمه تعالى . . . وتلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة : بالاعيان الثابتة » (ص ١٢) .

(١٥) يراجع بهذا الشأن :

- الفصوص ج ١ ص ٧٩ فقرة ٩ مع شرح عفيفي حيث يقول : « واذا كانت الموجودات معتبرة صوراً للذات الواحدة ، كما هي صور للاسماء الالهية ، امكننا ان نقول انها هي الذات . . . اي انها هي هو بمعنى انها مجال او مظاهر لوجوده ، لا بمعنى ان اي مجلى منها هو الذات اطلاقاً كما قال المسيحيون في المسيح ، وفي الوقت نفسه لا معنى لقولنا ان اي مجلى من المجالي هو غير الذات لانه لا يوجد غير . . » (ج ٢ / ص ٥٥) .
- الفتوحات ج ٢ ص ٦٤١ : « ثم لتعلم انك [الانسان] من جملة اسمائه بل من اكملها . . . »
- الفصوص ج ٢ ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- كتاب وسائل السائل ص ٣١ نشر ١٩٧٣ ، حيث يرى ابن عربي « ان الاشياء لا تحجب عن الله تعالى بل كلها طرق موصلة اليه سبحانه دالة عليه » .
- كتاب حقيقة اليقين . عبد الكريم الجيلي ص ٥ ، حيث جذبته حضرة العين من الاين : « واعلم انه لا فرق بيننا [بين الفقير المجذوب الى حضرة العين، والعين] الا في الالقاب . . . » وقارن ذلك بكلام ابن عربي في رسالة الاتحاد الكوني ص ص ١٤٢ أ - ١٤٢ ب .
- كتاب « اعجاز البيان » للقونوي ص ١٩٥ : « كل فرد من افراد العالم علامة ودليل على امر خاص مثله ، فمن حيث وجوده المتعين هو علامة على نسبة من نسب الالوهية المسماة اسماء، الذي هذا الشيء الدال مظهر له . . . »

  وص ١٠٣ : « فكل موجود فحكمه مع الاسماء ، حكمها مع المسمى . . . »
- مطلع خصوص الكلم للقيصري ص ١٧ وما بعد : « اذ بكلّ فرد من افراد العالم يعلم اسم من الاسماء الالهية لانه مظهر خاص منها . . . »

(١٦) «أليس ذلك الوجود الا مظهر تلك الاسماء ومجاليها ؟ بل أليس الكون كما يقول ابن عربي سوى الاسماء التي اطلقها الله على نفسه ؟ . . . » (عفيفي الفصوص ٢ / ٦) .

- راجع فصوص الحكم ج ١ ص ص ٦ - ٧ مع شرح عفيفي لمطلع الفص الاول .

(١٧) انظر « اسراء »

(١٨) راجع « عبد »

(١٩) الموضوع نفسه في الفتوحات ج ٤ ص ١٣ حيث يزيد ابن عربي على ان الاسماء جميعها حتى اسماء الكون هي اسماء الهية ، بان **صفات العبد كذلك هي لله** حقيقة ، وقَبِلَ العبد النعت بها تأدبا . .

(٢٠) يضيف ابن عربي في نفس النص : « وهذا مجلى عزيز . . . كانت غاية ابي يزيد البسطامي دونها ، فان غايته ما قاله عن نفسه : تقرب الي بما ليس لي ، فهذا كان حظه من ربه . . . »
(ف ٢ / ٣٥٠) .

(٢١) يقول القيصري : « وان الاسماء تنقسم الى ما له التأثير والى ما له التأثر ، فيجعل البعض منها فاعلاً مطلقاً والآخر قابلاً مطلقاً » . (مطلع خصوص الكلم ص ١٤) .

يؤيد كلام القيصري ، ما ورد في المعنى الثالث للاسم الالهي ، الفقرة ب . حيث يرى ابن عربي ان الاسم « عبد » نفسه هو من الاسماء الالهية ولا تطلق على الكون الا تخلقاً .

(٢٢) يراجع : ـ الفتوحات ج ٤ ص ٣٢٨ .

ـ عنقاء مغرب : « محاضرة ازلية على نشأة ابدية » ص ص ٣٣ ـ ٣٦ .

(٢٣) يقول القيصري في شرحه لفصوص الحكم : « اعلم ان اسماء الافعال بحسب احكامها تنقسم اقساماً ، منها اسماء لا ينقطع حكمها ولا ينتهي اثرها ازل الازال وأبد الاباد . . . ومنها ما لا ينقطع حكمها ابد الاباد وان كان منقطع الحكم ازل الازال كالاسماء الحاكمة على الاخرة . . . ومنها . . . ما ينقطع احكامها اما ان ينقطع مطلقاً ويدخل الحكم عليه في الغيب المطلق . . . واما ان يستتر ويختفي تحت حكم الاسم الذي يكون اتم حيطه منه عند ظهور دولته ، اذ للاسماء دول بحسب ظهوراتها وظهور احكامها واليها تستند . . . الشرائع ، اذ لكل شريعة اسم من الاسماء تبقى ببقاء دولته . . . وتنسخ بعد زوالها . . . »
(مطلع خصوص الكلم ص ١٠)

« وان للاسماء والصفات دولا يظهر حكمها وسلطنتها في العالم حين ظهور تلك الدول »
(نفس المرجع السابق ص ٢٧) .

(٢٤) يقول الجيلي في شرحه لرسالة الانوار : « السلوك عبارة عن الانتقال من منزل عباده الى منزل عباده بالمعنى . . . وانتقال بالعلم من مقام الى مقام ومن اسم الى اسم ومن تجل الى تجل . . . » (الاسفار عن رسالة الانوار ص ٤٠ ط الشيخ رجب دمشق ١٩٢٩ م) .

(٢٥) « ليست الاسماء الالهية قاصرة على مجموعة الاسماء المعروفة باسماء الله الحسنى . . . ولكنها تشمل ايضاً كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله،او[من]عين الحق اي انها تشمل اسماء كل الاشياء التي تحدث اثاراً علية في غيرها . . . وبهذا المعنى يصبح العالم كله كتاباً لا نهائياً من اسماءالله . . . » (عفيفي الفصوص ج ٢ ص ص ١١٧ ـ ١١٨) .

٣٥٠ ـ اِسْمُ الاسْمِ [١]

ان « اسم الاسم » هو اللفظ الموضوع للدلالة على الاسم . ويلاحظ ان « الاسم » هنا يقوم مقام « المسمى »،« واسم الاسم » هو اللفظ كما تفهم اللغة معنى الاسم[٢] . يقول ابن عربي :

« هذه الاسماء اللفظية والمرقومة التي عندنا اسماء تلك الاسماء [الالهية] »
(ف ٤ / ٢١٤) .

« فاعلم ان هذه الاسماءالالهية التي بأيدينا هي اسماء الاسماء الالهية، التي سمى [الله] بها نفسه . . . » (ف ٢ / ٥٦) .

« وله [للاسم] صورتان ، صورة عندنا من انفاسنا وتركيب حروفنا ، وهي التي ندعوه بها ، وهي اسماء الاسماء الالهية » . (ف ٢/٣٩٦) .

---

(١) يعرّف صدر الدين « الاسم » و « اسم الاسم » في « الاعجاز » قائلاً :
« فكل تميز وتعدد يعقل بحيث يعلم منه حقيقة الامر المتميز بذلك التميز . . . فهو اسم ، لانه علامة على الاصل . . . واللفظ الدال على المعنى المميز الدال على الاصل هو: اسم الاسم » . (ص ١١٠) .

(٢) يقترب هذا التعريف من تعريف الاسم في اللغة من حيث التركيز على كلمة : لفظ .

راجع :
- « الاسم » فقرة « في اللغة »
- الفتوحات ج ٤ ص ٤١٩ . و ج ٢ ص ٦٨٤ .
- كتاب لطائف الاعلام ق ٢٢ أ و٨٣ أ .

٣٥١ ـ الاسم الأعظم [1]

ان عبارة « الأسم الاعظم » معلومة عند الخاصة والعامة ، وقد تكشفت مفاهيمها بفعل النقل والتداول فيما بينهم . وكان سؤال شيخ من الصوفية عن « الاسم الاعظم » اول ما يتبادر الى ذهن السائل[2] ، بل لقد أضحى هذا السؤال مقياساً لفهم : مقام المجيب .

ويمكن تقسيم معنى الاسم الاعظم عند ابن عربي الى شقين ، المعنى الاول يقارب المنقول في الاوساط الصوفية ، والمعنى الثانية ينفرد بابتداعه .

***

*** الاسم الاعظم بالمعنى الاول : هو الاسم الالهي المتمم اسماء الاحصاء[3] للعددماية ـ وهو يفعل بالخاصية[4] ، وبذلك يغاير « الاسم الله » الذي يفعل بصدق[5] المتلفظ به . يقول ابن عربي :**

(١) « ومعلوم عند الخاص والعام ان ثّم اسماً عاماً يسمى : الاسم الاعظم ، وهو في آية الكرسي واول سورة آل عمران » (ف ٢ / ٣٠٠) .

« وجعل [الله] في كل جنة مائة درجة بعدد الاسماء الحسنى والاسـ
الاعظم[٦] المسكوت عنه . . . وهو الاسم الذي يتيمز به الحق ع
العالم » . (ف ٣ / ٤٣٥) .

« . . . بالاسم الاعظم لان به تمام المائة[٧] . . . » (ف ٤ / ١٥٨) .

(٢) « الاسم الاعظم . . . فان قلت فهو الاسم الله[٨] ، قلت : لا ادري ف
يفعل بالخاصية ، وهذه اللفظة [الاسم الله] انما **تفعل بالصدق** ، اذا ك
صفة للمتلفظ بها بخلاف ذلك الاسم » (ف ٢ / ١٢٠) .

***

*** الاسم الاعظم بالمعنى الثاني الخاص بابن عربي هو عبارة تنقسم الى كلمتين
اسم وأعظم .**

**(١) اذا اعتبرنا ان الاسم هنا معناه : دليل على المسمى ،يكون اسم اعظم هو
اعظم دليل على المسمى . كما يأتي :**

اسم = دليل او دلالة على المسمى[٩]

اسم اعظم = اعظم دليل على المسمى

**ولما كان كل فرد من افراد العالم دليلا على المسمى الذي هو الحق
والانسان اكمل افراد العالم فهو اكمل دليل .**

كل فرد في العالم ← دليل او دلالة على المسمى

الانسان ← اعظم دليل على المسمى

واذن ينتج مما تقدم ان .

الانسان : هو اسم الله الاعظم . يقول ابن عربي :

« ثم لتعلم انك من جملة اسمائه ، بل من اكملها اسماً . . . ولقيت الشيخ
احمد بن سيدبون بمرسية وسأله انسان عن : اسم الله الاعظم ، فرماه بحصاة يش
اليه ، انك اسم الله الاعظم . . . وذلك ان الاسماء وضعت للدلالة . . . وا
[الانسان] : ادل دليل على الله . . . **انك اكمل دليل عليه واعظمه في** ...
الاكوان » (ف ٢ / ٦٤١) .

**(٢) ولكن هل يستوى البشر في الدلالة على الله ؟ هل يستوى « الذين يعلم
والذين لا يعلمون » [٣٩ / ٩] ؟ كلا ! لذلك ينفرد النبي محمد ﷺ با
مرتبة انسانية ويكون بالتالي هو اعظم دليل على الله على التخصيص**[١٠]

فالانسان اعظم دليل على الله وهو اسم اعظم لله [دون تعريف] . اما النبي فهو وحده الاسم الاعظم مع « الـ » التعريف . وبالنتيجة :
النبي محمد ﷺ = الاسم الاعظم[11] . يقول ابن عربي :

« . . . وصلى الله على الاسم الاعظم[12] ، والرداء المعلم ، والممد للهمم[13] ، بالقيل الاقوم محمد الذي فتح به الكتاب وختم »
(مرآة العارفين في ملتمس دين العابدين ق ١) .

---

(١) يورد صاحب لطائف الاعلام ثلاثة تعريفات للاسم الاعظم :
« الاسم الاعظم [١] يعني به كل واحد من الاسماء الذاتية الاولية المسمى مجموعها بمفاتح الغيب ، [٢] ويطلق الاسم الاعظم ويراد به اسم الله تعالى وتقدس لكونه هو الاسم الجامع [٣] ويعني بالاسم الاعظم كل واحد من اسماء الالـه تعـالى وتقدس ، عند من يتحقـق بمظهريتها وهو المشار اليه فيما اجاب به ابو يزيد قدس الله روحه ، حين سئل عن الاسـم (الاعظم) ، فقال : واي اسم من اسمائه تعالى ليس بأعظم ، ان هو الا انت ، ان صدقت فخذ اي اسم شئت من اسمائه فانك تجده الاعظم » . (ص ٢٢ ب) .
- راجع تعريفات الجرجاني ص ٢٤ .

(٢) راجع :
- الهامش السابق حيث سئل ابو يزيد عن الاسم الاعظم .
- الفتوحات المكية ج ٢ ص ص ١٢٠ - ١٢٢ اسئلة الترمذي واجوبة ابن عربي .
- كتاب ختم الاولياء ، الحكيم الترمذي تحقيق عثمان يحي المطبعة الكاثوليكية بـيروت ص ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .
- الفتوحات ج ٢ ص ٦٤١ (حيث سأل احدهم الشيخ ابا احمد بن سيدبون بمرسية عن الاسم الاعظم . . .) .
- طبقات الصوفية السلمي تحقيق نور الدين شريبه الطبعة الاولى مصر ١٩٥٣ . ص ص ٣٠ - ٣١ ص ٣٤ حيث تظهر عبارة « اسم الله الاعظم » واستخدامها في تحقيق ما يطلبه الداعي ، في قصة ابراهيم بن ادهم والخضر .
- كتاب فوائح الجمال وفواتح الجلال للشيخ نجم الدين الكبرى ، فصل كامل من ص ٦٥ الى ص ٧٣ في الاسم الاعظم الذي هو حرف الهاء . ويراجع كلام الجنيد عن الاسم الاعظم ص ٧١ .
- Etudes de philosophie musulmane. Anawati p.p. 381- 410 (Le nom Suprême de Dieu اسم الله الاعظم)

(٣) راجع « اسماء الاحصاء » .
(٤) ان الاسم الاعظم يفعل بالخاصية بمعنى انه في حال تركيب حروفه تنفعل عنه الاشياء التي

يتوجه اليها ، يقول ابن عربي :.
« واعلم ان الحروف كالطبائع وكالعقاقير ، بل كالاشياء كلها لها خواص بانفرادها ، ولها خواص بتركيبها ، وليس خواصها بالتركيب لأعيانها ،ولكن الخاصية لاحدية الجمعية » .
والجدير بالذكر ان هذا الاسم الاعظم لا يصل الى معرفته الا كبار الاولياء ، وان حدث ان تسرب الى دخيل ، استطاع هذا الدخيل ان يتصرف بخاصية الاسم الاعظم كما يريد ، لان صدق المتلفظ به ليس شرطاً لازماً ، والحل الوحيد لمنعه من ذلك يكون بسلبه معرفته ، اي بجعله ينسى حروف الاسم الاعظم » (راجع الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٠) .
- يراجع مقالات الاسلاميين للاشعري تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد : ص ٦٧ حيث يدعي بيان بن سمعان التميمي بانه يدعو الزُهرة فتجيبه ، وانه يفعل ذلك بالاسم الاعظم ، ص ٧٢ : حيث زعم المُغيرية لرئيسهم بانه يحي الموتى بالاسم الاعظم . .
- بخصوص حروف الاسم الاعظم فليراجع ابن عربي في فتوحاته ج ٢ ص ١٢٢ : « ما حروفه [الاسم الاعظم] الجواب : الالف ولام الالف والواو والزاي والراى والدال والذال » .
اما نجم الدين الكبرى فيرى ان حروفه « افتحبحنين » (فوائح الجمال ص ٨٤ - و٨٧) .
يراجع كذلك فوائح الجمال ص ٣٥ الفقرة ٧٥ .
- يرى نجم الدين الكبرى ان من علامات الولي انه يعطي اسم الله الاعظم ، فليراجع كتابه فوائح الجمال ص ص ٨٤ - ٨٥ ، حيث تظهر المرتبة العالية لاسم الله الاعظم في بيئة السالكين والمتصوفين . وتقارن مع كلام ابن عربي نقلا عن امرأة من المحبات باشبيلية « فاطمة بنت ابن المثنى » حيث قالت : « لقد اعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني » (ف ٢ / ٣٤٧) .

(٥) يشترك الصدق واسم الله الاعظم بان كلا منهما : تنفعل عنه الاشياء ، لذلك ، يأخذ الصدق عند بعض العارفين مكان الاسم الاعظم واسمه احياناً .
« واما تأثير الصدق فمشهود . . . وقيل لابي يزيد : أرنا اسم الله الاعظم . فقال . . . اسماء الله كلها عظيمة . فما هو الا الصدق . اصدق وخذ اي اسم شئت فانك تفعل به ما شئت » . (ف ٣ / ٣٢٩) .
(٦) و (٧) اشارة الى الحديث : « ان لله تسعة وتسعين اسماً من احصاها دخل الجنة . . . » صحيح بخاري . نشر دار احياء التراث العربي بيروت ج ٩ ص ١٤٥ .
(٨) لابن عربي نص في عنقاء مغرب يخالف فيه ما ذهب اليه هنا ، حيث يرى ان اسم « الله » هو الاسم الاعظم ، ولكن نستطيع ان نلمس من روح النص ، انه لا يقصد « الاسم الاعظم » المتعارف عليه صوفياً ، ولكن لفظة « اعظم » اطلقها على « الاسم » لتمييزه وتفضيله عن باقي الاسماء الالهية من حيث انه اعظمها واكملها .
« فلجأت الاسماء كلها الى اسم الله الاعظم . . . فلجأ الاسم الاعظم الى الذات كما لجأت الاسماء والصفات . . . » (عنقاء مغرب ص ص ٣٥-٣٦) .
(٩) راجع « اسم الهي » .

(١٠) ان كل اسم هو دليل على الذات ، واعظم الاسماء دلالة على الذات هو الاسم الله .
والحقيقة المحمدية هي مظهر الاسم الجامع ، يقول القيصري : « ان الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الالهي . . . وانه لما قام عبدالله يدعوه الآية [٧٢/ ١٩] فسماه عبدالله تنبيها على انه مظهر لهذا الاسم دون اسم آخر » (مطلع خصوص الكلم ص ٣٤) .
(١١) ـ يقول الجرجاني : « الحقيقة المحمدية . . . وهو الاسم الاعظم » (التعريفات ص ٩٥)
انظر نقل عبد الرحمن الجامي للتعريف مع التعليق في كتابه « ترجمة اللوائح » ص ٢٤ .
ـ راجع اعجاز البيان . للقونوي ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .
ـ عفيفي . فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠: « . . . فان محمداً قد انفرد بانه مجلى للاسم الجامع . . . وهو الاسم الاعظم . . . » .
(١٢) يورد القيصري نفس الكلام في مقدمة شرحه للفصوص :
« وصلى الله على من هو الاسم الاعظم الناطق بلسان مرتبة انا سيد ولد آدم . . . »
(كتاب مطلع خصوص الكلم ص ١) .
(١٣) راجع مترادفات الانسان الكامل : مترادف« ممد » كما يراجع « ختم » من حيث ان الختم هو الممد لهمم الاولياء .

٣٥٢ ـ سَمِيُّ اللهَ [١]

من الاسماء ما هو مشترك بين الله والانسان : كاسم « المؤمن[٢] » اذن المؤمن (الانسان) هو : سمّي الله .

يقول :

(١) « فان المؤمن للمؤمن كالبنيان[٣] يشد بعضه بعضاً . . . والمؤمن من اسمائه »
(ف ٤ / ٤٣٨) .

« والمؤمن من اسماء الله تعالى ، والمؤمن اسم للانسان . . . . »
(ف ٤ / ١٤٧) .

« اسماء الاشتراك كأسمه المؤمن . . . » (ف ٣ / ٣٠٣) .

(٢) « ولا شك ان المؤمن قد جعله الله له سكنا[٤] ، واتخذ قلبه وطنا[٥] وجعله سميه ، واتخذه وليه[٦] . . . . » .

---

(١) ان عبارة « سمي الله » لم ترد قبل ابن عربي ، بل اكثر من ذلك انها لم ترد سوى مرة واحدة في كل الكتب والرسائل التي طالعتها لابن عربي نفسه : والسبب في ذلك انها عبارة تفاجىء القارىء بمخالفتها لاول وهلة نص القران . اذ ورد في التنزيل العزيز : « فاعبده واصطبر

لعبادته هل تعلم له سمياً » . [١٩ / ٦٥] .

ولكن الواضح من « سمي الله » في الآية الكريمة مسمى « الله » خاصة ، وابن عربي يقصد اسماً من اسماء الاشتراك بين الله والانسان

يقول صدر الدين :

« . . . الاسم الله . . . قد خص بسبع خواص ، لا توجد في غيره من الاسماء (احدها) : ان جميع اسماء الحق تنسب الى هذا الاسم ولا ينسب هو الى شيء منها . . . (ومنها) كونه لم يسم به احد من الخلق بخلاف باقي الاسماء . واستدلوا [اهل العربية] بقوله (هل تعلم له سمياً) [١٩ / ٦٥] اي هل تعلم شيئاً يسمى بالله غيره » . (اعجاز البيان ص ١٧٦) .

(٢) راجع « مؤمن » .

(٣) يشرح ابن عربي ما يقصد اليه بهذه الجملة في الفتوحات فيقول :

« وقد ورد ان المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً من كونه مؤمناً ، فالمؤمن المخلوق يستعين بالمؤمن الخالق ، فيشد منه ويقوى ما ضعف عنه من كونه مخلوقاً . . . »

(ف ٤/٤٨٢) .

يراجع بشأن حديث « ان المؤمن للمؤمن . . . » فهرس الاحاديث الحديث رقم : (٢٧)

(٤) راجع « بيت الله »

(٥) المرجع السابق .

(٦) راجع « ولي » .

---

٣٥٣ - الاسم الجامع

المترادفات : **الامام المقدم الجامع - جامع الاسماء - دليل الذات .**

ان كل اسم من الاسماء الالهية هو دليل على الذات ولكن بنسبة معينة وحقيقة مميزة[1] ، فالقادر غير المريد غير العليم . . .

فبينما ينفرد كل اسم بحقيقة خاصة ، يبرز الاسم « الله » جامعاً كل الحقائق الالهية والاسماء ، دالاً على الذات ليس بنسبة معينة او حقيقة منفردة[2] ، لذلك يكون الاسم الجامع للاسماء هو الاسم : الله . يقول ابن عربي :

« فالامام المقدم الجامع ، اسمه الله ، فهو الجامع لمعاني الاسماء كلها ، وهو دليل الذات . . . جامع الاسماء . . . »

« الله هو الاسم الجامع[3] ، فله معاني جميع الاسماء الالهية » . (ف ٤ / ١٢٢) .

---

(١) راجع « الاسم » عند ابن عربي « حقيقة الاسم ومرتبته » .

(٢) يقول القونوي :
« وهذا الاسم [اسم الله] اسم جامع كلي لا يتعين له من حيث هو حكم . . . وكل توجه وسؤال والتجاء يضاف الى هذا الاسم ، فانه انما يضاف اليه بنسبة جزئية مقيدة بحسب حال المتوجه . . . . فانه اذا قال المريض مثلاً : يا الله فانما يلتجيء الى هذا الاسم من كونه شافياً . . . وكذا الغريق اذا قال : يا الله ، فانما يتوجه الى هذا الاسم الجامع للاسماء من كونه مغيثاً ومنجياً » (اعجاز البيان ص ١٦٨) .

(٣) « الاسم الجامع : هو اسم الله تعالى وتقدس لانه اسم الذات المسماة بجميع الاسماء والموصوفة بجميع الصفات » (لطائف الاعلام ص ص ٢٢ ب ٢٣ أ) .

كما يراجع بشأن الاسم الجامع :
- الفتوحات المكية ج ٤ ص ٩٩ وص ٢٤٧ .
- مواقع النجوم ص ١١ .

٣٥٤ - اسماء الاحصاء

لا تنتمي عبارة اسماء الاحصاء في فكرتها ومضمونها الى مصطلحات ابن عربي ولكنها في صيغتها الخاصة تنتسب اليه ،فالارجح انه اول من اطلقها .

واغلب الظن[١] ان المنبع الذي نهل منه ابن عربي مضمون هذه الكلمة هو الحديث الشريف :

« ان لله تسعة وتسعين اسماً مائة الا واحداً[٢] ، من احصاها[٣] دخل الجنة[٤] . » **ودليلنا في هذا الرجوع هو لفظ « الاحصاء » المشترك بين مصطلح ابن عربي والحديث الشريف .**

اما نص ابن عربي الذي نعتمد عليه في تحديد المضمون فهو :

« ان الاسماء الحسنى[٥] التي تبلغ فوق اسماء الاحصاء عدداً، وتنزل دون اسماء الاحصاء سعادة . . . » (ف ١ / ٩٩) .

وهكذا بعد ان ربطنا بين اسماء الاحصاء والحديث الشريف نستطيع ان نعرفها قائلين : انها الاسماء التي وعد الحق سبحانه وتعالى محصيها بدخول الجنة . وعددها تسعة وتسعون اسما[٦] .

وهذا مقطع للقونوي ،نلمح فيه عدد اسماء الاحصاء ومطابقتها لما اشرنا اليه ،يطمئننا[٧] الى صحة ما ذهبنا اليه من ربط الحديث الشريف بنص ابن عربي :

« ثم اعلم ان الرحمة حقيقة واحدة كلية والتعدد المنسوب اليها المشار اليه في الحديث « بان لله مائة رحمة »[8] راجع الى مراتبها ، واختصاصها بالمائة اشارة الى الاسماء الكلية المحرّض على احصائها ، وهكذا الامر في الدرجات الجنانية ، فما من اسم من اسماء الاحصاء الا وللرحمة فيه حكم » (اعجاز البيان ص ٢٠٢) .

---

(١) نعتمد في بيان هذا المصطلح على « الظن » لانه ليس بأيدينا نصوص توضح مضمونه ، فابن عربي يشير اليه عرضاً دون بيان او شرح . اما اعتمادنا على الحديث في معرفة مصدره فلسببين : الاول هو ان الاسماء عند ابن عربي مبدأ الكثرة ، وعندما يريد ان يشير الى الاصول التي تجمعها يستعمل لفظ « امهات » راجع « امهات الاسماء » . اذن اسماء الاحصاء هي في مضمونها لا تمت الى التركيب البنائي الفكري لابن عربي فالاسماء الالهية عنده غير محصاة،والسبب الثاني : ان ابن عربي استمد معظم الفاظه من القرآن والحديث واعطاها ابعاداً تناسب تفكيره ، وربما استمد هذه المرة اللفظ والمضمون .

(٢) راجع ما قاله الفخر الرازي عن الفائدة من التكرار في الحديث حيث أعاد التسعة والتسعين بعبارة مائة الا واحدا : لوامع البينات في الاسماء والصفات ص ٥٤ .

(٣) يراجع بخصوص معنى « الاحصاء » في اصطلاح القوم :

- جامع الاصول الكمشخانوي ص ٥٤ « احصاء الاسماء الالهية : هو التحقق بها في الحضرة الواحدية بالفناء من رسوم الخليقة ، والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية . . . »
- لطائف الاعلام ق ق ١٦ أ ـ ب (الاحصاء = تعلق ، تخلق ، تحقق . . .)
- تفسير اسماء الله الحسنى ، لابي اسحق الزجاج (ت ٣١١ هـ) وهو يورد عدة معان لكلمة احصاء ، تكاد تكون نفسها التي اوردها الفخر الرازي في لوامع البينات »(الطبعة الاولى ١٣٢٣ هـ ص ص ٥٦ ـ ٥٨) حيث يشير الى اربعة وجوه لكلمة « احصاها » . (الاحصاء : العد ـ الاحصاء بالعقل ـ الطاقة ـ الطلب في القرآن والحديث والعقل حتى يحصل الـ ٩٩) .

(٤) الحديث : « ان لله تسعة وتسعين اسماً . . . » انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٨) .

(٥) يأخذ ابن عربي الاسماء الحسنى هنا بالمعنى الثالث للاسم الالهي . فليراجع . وهكذا عندما تكون الاسماء الحسنى هي = مظاهرها في الاكوان ، يكثر عددها بتعداد مظاهرها . وهنا تظهر اسماء الاحصاء بمنزلة امهات هذه المظاهر التي هي الاسماء الحسنى ، وتكون دونها عدداً واكثر منها سعادة .

(٦) يراجع :

- فيض القدير للمناوى وهو شرح الجامع الصغير للسيوطي . الطبعة الاولى مصر ١٩٣٨ م . ج ٢ ص ص ٤٨٨ = ٤٩٥ .

حيث نجد في المتن حديثاً عن ابي هريرة فيه اسماء الله التسعة والتسعين . وفي الحاشية شرح كل اسم من اسماء الاحصاء هذه .

- كما ان لابن عربي مخطوطاً في الظاهرية رقم ٧٤٥٧ بعنوان « دعوة اسماء الله الحسنى » حيث

نحد الشيخ الاكبر **يدعو الله باسمائه الحسنى ويأخذ كل نداء صفة الاسم الذي يدعو به،** وهكذا في كل اسم من اسمائه التسعة والتسعين . ونورد مثلاً يقول :

« . . . يا نور انت نور السموات والارض . . . فاسألك ان تجعل لي نوراً في قلبي ، ونورا في سمعي ، ونوراً في بصري استضيء به في الدنيا والآخرة . . . يا متعالي اسألك بعلوك ان ترفعني ولا تضعني . . . » (المخطوط المذكور ص ٢) .

(٧) ان القونوي تلميذ ابن عربي وربيبه ، وما فلسفته الا صورة لتفكيره ولـذلك نطمئـن الى نصوص القونوي في حال فقدان النصوص الواضحة للشيخ الاكبر .

(٨) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (٢٩) .

٣٥٥ ـ اسم كياني

المترادفات : **اسم الكون (ج) اسماء الكون[1] او اسماء كونية ـ اسم العالم (ج) اسماء العالم[2] ـ اسم خلق (ج) اسماء الخلق[3] .**

***

لقد وردت عبارة « اسم كياني » او « اسم العالم[4] » عند ابن عربي في مقابل « اسم الحق » او « اسم الهي » . فدائرة الوجود مقسومة[5] بين الخلق (اي العالم) والحق . ومن هنا نبعت كل الثنائيات[6] التي يحلو لابن عربـي تعدادهـا : حق خلق ـ عبد رب ـ قديم حادث . . . ولكن بلمحة مميزة تذوب هذه الثنائية وتتحد في العين . فالذات واحدة . والوجود واحد له وجهان . يقول الشيخ الاكبر :

« فلم يكن الخط الذي قسم الدائرة الا عين تميزي [تميز العبد] عنه [عن الحق] ، وتميزه عني ، من الوجه الذي كان به الهاً ، وكنت به عبداً . . . قد علمنا ان **الدائرة قابلة للقسمة بلا شك** . . . فاذا اتصلت الدائرة فلا يزول العلم منا انها ذات قسمـين . . . وقـع الاشتـراك بالتفصيل في اسماء الحق ، ولـم يقـع الاشتـراك بالتفصيل[7] **في اسماء العالم** » (ف ٣ / ٥٤٤) .

« فكل من له عليك ولادة من اي نوع وفي اي صورة كان من ظاهر وباطن **واسم الهي وكياني ، فهو ابوك**[8] . . . »

« . . . **الاسماء الكونية** التي تنطلق على الصور الكائنـة في عـين الوجـود ، هي اسماء للعين الوجودية [الواحدة] قال تعالى : « قـل سموهـم » [١٣ / ٣٣] في معرض الدلالة ، فاذا سموهم قالوا : هذا حجر ، هذا شجر . . . والكل **اسم عبد** أو اي اسم كان من المعبودين ، الذين ما لهم اسم الله . . . . » (ف ٤/ ١١) .

يظهر من خلال النصوص التي اوردناها لابن عربي . كيف ان قسمي دائرة الوجود المشار اليهما في مقدمة كلامنا ، هما بلمحة مميزة وجها حقيقة واحدة ، بل حقيقة واحدة تقبل كل الاسماء وتتسمى بها ، فلها الاسماء الالهية والاسماء الكونية[9] ، وهي الرب وهي العبد .

---

(١) فيما يتعلق باسماء الكون يراجع : ـ المعنى الثالث للاسم الالهي فقرة ب
ـ الفتوحات ج ٢ ص ٣٥٠ وج ٣ ص ٤١٥ .

(٢) فيما يتعلق باسماء العالم يراجع : الفتوحات ج ٤ ص ٨٩ وص ٢٥٠ .

(٣) راجع « اسماء الخلق » وعلاقتها باسماء الحق في الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٦ .

(٤) ان اسم الكون المقصود به اسم المرتبة الكونية كما سيظهر من خلال النصوص ، وهو في الواقع صفة ونعت ، « فالعبد » مثلاً هو اسم للمرتبة الكونية او لاحد وجهي الحقيقة ، وهو في الواقع صفة لشخص اسمه زيد .

(٥) « اخذ ابن عربي . . . الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، اذا نظرنا الى صورتها الخارجية سميناها ناسوتاً ، واذا نظرنا الى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتاً ، فصفتا اللاهوت والناسوت . . . . مرادفتان لصفتي الظاهر والباطن . . . . » (مقدمة الفصوص ص ٣٦) .

(٦) يراجع ابو العلا عفيفي : ـ الكتاب التذكاري ص ١٥ ـ ٢٧
ـ مقدمة الفصوص ص ص ٢٧ ـ ٣٠ .

(٧) يشرح ابن عربي ذاك الاشتراك بالتفصيل :
« الخلق الذي هو العالم يقبل اسماء الحق وصفاته ، وكذلك الحق يقبل صفات الخلق لا اسماءه بالتفصيل . . . وكونه لا يقبل اسماء العالم بالتفصيل فاعني بذلك الاسماء الاعلام ، وهو قوله قل سموهم [فاذا سموهم قالوا هذا حجر . هذا شجر] . . . وما عدا الاسماء الاعلام فيقبلها الحق على التفصيل . . . » (ف ٣/ ٥٤٤) .
ـ « فاسماؤنا [اسماء العالم] اسماء الله تعالى » (الفصوص ١/ ١٠٦) .
ـ راجع المعنى الثالث للاسم الالهي .

(٨) راجع المعنى الثاني لكلمة أب .

(٩) طبعاً ما عدا اسماء الاعلام . راجع الهامش رقم ٤ .

٣٥٦ ـ اسمُ ذاتٍ ـ اسمُ مرتبة

نورد نصاً لابن عربي على ان نعرف من خلاله ماهية: اسم الـذات واسـم المرتبة . يقول :

« أول الاسماء [الالهية] :الواحد الاحد ، وهو اسم مركب . . . . لا نريد بذلك اسمين ، وانما كان الواحد الاحد أول الاسماء لان الاسم موضوع للدلالة ، وهي العَلَمية الدالة على عين الذات لا من حيث ما يوصف بها كالاسماء الجوامد للاشياء . وليس أخص في العلمية من الواحد الاحد[1] . لإنه اسم ذاتي له يعطيه هذا اللفظ بحكم المطابقة ، فان قلت : فالله أولى بالاولية من الواحد الاحد لان الله ينعت بالواحد الواحد [بالواحد الاحد] ولا ينعت بالله ، قلنا مدلول الله يطلب العالم بجميع ما فيه فهو له كاسم الملك او السلطان فهو اسم للمرتبة لا للذات ، والاحد اسم ذاتي لا يتوهم معه دلالة على غير العين ، فلهذا لم يصح ان يكون الله اول الاسماء ، فلم يبق الا الواحد حيث لا يعقل منه الا العين من غير تركيب . . . . » (ف ٢/ ٥٦ ـ ٥٧) .

يتضح من خلال النص السابق ان اسم المرتبة : هو اللفظ الموضوع للدلالة على مرتبة المسمى لا على عينه . كالاسم « الله » ليس اسماً للـذات وانمـا لمرتبـة الالوهية التي تطلب المألوه [راجع « الله»].اما اسم الذات ، فهو اللفظ الموضوع للدلالة على عين المسمى دون الاشارة الى مرتبة او نسبة او صفة [راجع « صفة »] ،مثلاً الاسم الالهي « الواحد الاحد » يدل على الذات الالهية ،ولا يعقل منه الا العين من غير تركيب .

(١) راجع « اسم » عند ابن عربي ، حاشية رقم (١) ، اقسام الاسم . حيث يضع اسم « الله » وحده في القسم المخصص للاسم العلم . فيجعله يدل على الذات بحكم المطابقة . وقارنه بكلامه هنا على « الواحد الاحد » .

٣٥٧ ـ السماء[1]

انظر « ارض »

(١) كما يراجع :
- عنقاء مغرب ص ٤٦ .
- تحرير البيان ق ٥ .
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٠ - ٣٤١ (السماء الدنيا) .
ص ٤١٩ (السماء جسم شفاف صلب) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٠ .

٣٥٨ - سُوق الجَنّة

مترادف : **سوق الصور** .

في اللغة :

« السين والواو والقاف أصل واحد ، وهو حَدْوُ الشيء . يقال سَاقَه يسوقه سَوْقاً . . . والسُّوق مشتقة من هذا ، لما يُساق اليها من كل شيء ، والجمع اسواق . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سوق ») .

في القرآن :

ورد الاصل « سوق » في القرآن بالمعنيين اللغويين السابقين .

(أ) « ونسوق المجرمين الى جهنم وردا » [١٩/٨٦] .

(ب) « وما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام ويمشون في الاسواق . . »[٢٥/٢٠] .

اما عبارة « سوق الجنة » فلم ترد في القرآن الا ان لها مستنداً نبوياً . ننقله من سنن الترمذي (ابو عيسى الترمذي ٢٠٩ - ٢٧٩ هـ) الحديث رقم ٢٥٥٣ : « حدثنا احمد بن منيع . . . قال رسول الله ﷺ : ان في الجنة لسوقاً ما فيها شراء ولا بيع الا الصور من الرجال والنساء . فاذا اشتهى الرجل صورة دخل فيها . قال ابو عيسى : هذا حديث غريب[١] . »

عند ابن عربي :

اعتمد ابن عربي حديث الترمذي السابق بخصوص « سوق الجنة » واوسع

له مكانا في جغرافية الجنات عنده : وهو مكان في الجنة[1] يحوي كل « الصور » لا بيع فيه ولا شراء يدخله اهل الجنان ، ويتشكلون فيه في اية صورة يشتهونها .

والان نفسح في المكان لكلام شيخنا الاكبر ، فهو واضح في حديثه عن هذا السوق .

يقول :

« . . . تأتي اهل الجنة الى هذا السوق [سوق الجنة] . . . فاذا دخلوا هذا السوق فمن اشتهى صورة دخل فيها وانصرف بها الى اهله ، كما ينصرف بالحاجة يشتريها من السوق ، فقد يرى جماعة صورة واحدة . . . فيشتهيها كل واحد من تلك الجماعة، فعين شهوته فيها التبس بها ودخل فيها وحازها، فيحوزها كل واحد من تلك الجماعة . . . وانصرف بها الى أهله والصورة كما هي في السوق ما خرجت منه ، فلا يعلم حقيقة هذا الامر . . . الا من علم نشأة الآخرة[3] . . . وتجلي الحق في صور متعددة يتحول فيهن من صورة الى صورة والعين واحدة[4] . . . » (ف ٥١٨/٣) .

« [يتحول] الناس بالصور في سوق الجنة من غير نزع ولا خلع ، والباطن على حاله كما تتحول البواطن هنا بالصور والظاهر على حاله . »
(بلغة الغواص ق ١٠٩) .

« . . . التنوع في الصور التي يدخل فيها في سوق الجنة[5] مثل تنوع الاحوال علينا اليوم في بواطننا . . . » (كتاب ايام الشأن ص ١٧) .

« كما ان الانسان في الجنة في سوق الصور اذا اشتهى صورة دخل فيها ، كما تشكل الروح هنا عندنا[6] . . . » (ف ١٤٢/١) .

« فاذا دخل [الروح الانساني] سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور ، فأية صورة رآها واستحسنها حشر فيها ، فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة ، الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي . » (ف ٦٢٨/٢) .

---

(١) راجع سنن الترمذي . طبع عزت عبيد الدعاس . مطابع الفجر حمص . طبعة اولى سنة ١٩٦٧ م . ج ٧ ص ص ٢٢٧ - ٢٢٩ . الحديثين رقم ٢٥٥٢ ، و٢٥٥٣ .

(٢) يقول ابن عربي :

« ففي جنة الفردوس سوق معين به نشر الرحمن من صوره . . . »(ف ٤/١٦) .

(٣) من حيث ان الانسان ينشأ في الآخرة على خلاف هذه النشأة الدنيوية ، فظاهره هنا باطنه هناك والعكس بالعكس .

(٤) ان الحق واحد يتحول في الصور الكثيرة . فتشهد العين كثرة الصور ويعلم العقل وحدة الحق فيها .

(٥) يراجع بخصوص « سوق الجنة » عند ابن عربي :

- المقصد الاتم في الاشارات ق ١٥٣ ب .
- الفتوحات ج ١ ص ١٤٩ .
- الفتوحات ج ٢ ص ٨٦ ، ١٨٣ ، ٢٧٥ ،
- ترجمان الاشواق ص ١٠٦ ،
- بلغة الغواص ق ١٤ ،

(٦) في هذه الجملة اشارة الى ما سبق ان تكلمنا عليه من نشأة الآخرة .

٣٥٩ - سِوَى الله - السِّوَى

في اللغة :

« السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين . يقال هذا لا يساوي كذا ، اي لا يعادله . . واما قولهم : هذا سوى ذلك ، اي غيره ، فهو من الباب . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « سوى ») .

في القرآن :

ورد الاصل « سوى » في القرآن بمعنى الاستقامة والاعتدال بين شيئين . اما « السوى » بمعنى الغير فلم ترد .

(أ)« فمن كفر بعد ذلك فقد ضل سواء السبيل » (٥/١٢) .

(ب) « وسواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون » (٣٦/١٠) .

عند ابن عربي :

درجت الصوفية على تسمية كل ما عدا الله من المخلوقات بـ « السوى » ،

فكل مربوب هو « سوى » و« غير » في مقابل : الله الرب .

يقول :

« فإن كل علم اصله من العالم الالهي ، اذا كان كل ما سوى الله من الله » .

(ف السفر الثالث ـ فقـ ٥٥) .

« الهي كيف يعلمكم سواكم ومثلك من تبارك أو تعالى
الهي كيف يعرفكم سواكم وهل شيء سواكم ؟ لا ! ولا . لا
الهي ! لا أرى نفسي سواكم وكيف ارى المحال او الضلالا ؟ » .

(ف السفر الثالث ـ فقـ ١)

« إعلم ـ أيدك الله ـ ان الله يقول : [ادعوني استجب لكم] فاذا علمت هذا ، علمت ان الله رب كل شيء ومليكه . **فكل ما سوى الله مربوب لهذا الرب** ، ومُلْك لهذا الملك الحق ـ سبحانه . . . » .

(ف السفر الثالث ـ فقـ ١٣٣) .

« فان كل ما سوى الله[1] لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق ، فهو موجدهم . . »

(ف السفر السادس فقـ ٢٠٦) .

---

(١) يراجع بشأن « سوى » عند ابن عربي :
ـ الفتوحات السفر الأول فقـ ١٩٦ (السوى) . فقـ ٣٥٨ (الحضرة تعطّي ان لا يُشْهدَ سواها) .
ـ الفتوحات السفر الثالث فقـ ٣٩ ـ ١ (كل موجود سوى الله مركب) .
فقـ ٤٥ (لا يحمده سواه) .
ـ الفتوحات السفر السادس فقـ ٤ (سوى الله : جميع المخلوقات) .

---

٣٦٠ ـ الاسْتِواء

في اللغة :

« السين والواو والياء اصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « سوى ») .

كما ان المعاني الواردة في القرآن لكلمة الاستواء هي مفاهيم لغوية وليست اصطلاحية (انظر الفقرة التالية) .

في القرآن :

لقد وردت كلمة استوى في القرآن بالمعاني التالية :

١ ـ استوى = قصد بارادته .

« ثم استوى[١] الى السماء فسوّاهن سبع سموات . » [٢/٢٩] .

« ثم استوى[٢] الى السماء وهي دخان » [٤١/١١] .

٢ ـ استوى = استقام

« كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى[٣] على سوقه » [٤٨/ ٢٩] .

« ذو مرة فاستوى[٤] وهو بالافق الاعلى » [٥٣/٦]

٣ ـ استوى = اكتمل وقوى ،

« ولما بلغ اشده واستوى[٥] آتيناه حكما وعلما » [٢٨/١٤] .

٤ ـ استوى على العرش = بالحفظ والتدبير ـ دلالة على كمال القدرة والارادة .

« الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى[٦] على العرش » [١٣/٢] .

« الرحمن على العرش استوى »[٧] [٢٠/٥] .

عند ابن عربي[٨] :

ان الاستواء فعل والفعل نسبة بين الفاعل والمفعول . اي بين المؤثر والمؤثَر فيه ، وهنا بين المستوِي والمستوَى عليه ، وتتعدد الاستواءات بتعدد المستوين والمستوى عليهم[٩] ، وتتنوع ، وبالتالي لا يمكن اعتبار الاستواء كمصطلح مفرد له مضمون ثابت . ولكن سنحاول ان نعدد جملة الصفات التي يجمعها خط واحد فتؤلف معنى متكاملاً منفرداً . وهنا يمكن تقسيم مجموع مرادفات الاستواء الى شقين : الاول يجنح فيه ابن عربي الى التأويل واخذ الآيات العرشية بالمعنى المجازي متابعا بذلك خط المعتزلة . والثاني ينفرد به الشيخ الاكبر لانه ثمرة من ثمار مذهبه في وحدة الوجود ، وهاك التعريفين :

***

* **الاستواء صفة الحق على العرش[10] ، لذلك تقبل التأويل[11] وقد يراد بها الاستقرار او القصد او الاستيلاء او الثبوت[12] . . .**

قول ابن عربي :

(١) « الحمد لله الكائن في العماء الموصوف بالاستواء . . . »

(الاسفار عن نتائج الاسفار ص ١) .

« ولما كان **الاستواء صفة للحق على العرش** ، وخلق الانسان على صورته جعل له مركبا سماه فلكا كما كان العرش فلكا، فالفلك مستوى الانسان الكامل وجعل لمن هو دون الانسان الكامل مركبا غير الفلك من الانعام . . . » (ف ٣/ ١٦٢) .

(٢) « (والاستواء) ايضا ينطلق على **الاستقرار والقصد والاستيلاء** ، والاستقرار من صفات الاجسام فلا يجوز على الله تعالى الا اذا كان على وجه **الثبوت** ، **والقصد** هو **الارادة** وهي من صفات الكمال قال « ثم استوى الى السماء » [٢/ ٢٩ ، ٤١/ ١١] اي قصد . «واستوى على العرش » [١٣/ ٢] اي استولى[13] . . » (ف ١/ ٩٨) .

والملاحظ ان هذا التعريف لكلمة « الاستواء » لا يغني مضمون الكلمة في الفكر الاسلامي فهو لم يفارق كثيرا المعنى اللغوي .

***

* **الاستواء هو الظهور والتجلي في المستوى عليه . فالمستوِى حق والمستوَى عليه عرش = خلق . والاستواء : تجلي وظهور .**

هذا الاتجاه لتفسير الاستواء بالظهور لا يتضح بدقة من خلال نصوص الشيخ الاكبر ، وان كان تلمسه ممكنا عبر الجو المحيط بكلامه والمشبع بهذا المضمون .

ففي كتابه « الاسفار عن نتائج الاسفار » يذكر انواع الاسفار ، ويهمنا هنا السفران الاولان وهما : سفر رباني من العماء الى عرش الاستواء الذي تسلمه الاسم الرحمن ـ وسفر الخلق والامر وهو سفر الابداع .

ونلاحظ من الجو المكتنف كلمة الاستواء انها تعني ظهوراً وتجلياً ، وخاصة ان هذين السفرين فقط يبينان مرحلتي الظهور ، فالاول الفيض الاقدس والثاني الفيض المقدس[14] . اما بقية الاسفار فانها بعد الوجود او الظهور .

والآن بعدما لفتنا النظر الى علاقة السفرين ، بمرحلتي الفيض المشار اليهما وهما اللذان ساهما في ايضاح مضمون الاستواء . . . نورد النصوص الآتية :

« وكان سفر الرحمانية من العما الرباني الى الاستواء العرشي موجوداً عن الجود ، وما دون العرش موجود عن ، المستوى على العرش وهو ، الاسم الرحمن . . . وهذا السفر روحه ومعناه السفر من التنزيه الى سدرة التشبيه . . » (كتاب الاسفار ص ص ١٠-١١) .

« . . . فلما **كملت الارض البدنية** [في الانسان بالتسوية] وقدر فيها اقواتها وحصل فيها قواها الخاصة بها من كونها حيوانا نباتا ، كالقوة الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة . . . **استوى السر الالهي الساري** فيه [الانسان] . . . فهذا سفر أسفر عن محياه ودل على تنزيه مولاه **ونتج ظهور العالم العلوي** . . . » (كتاب الاسفار ص ص ١٣-١٤) .

في حين ان ابن عربي ألغز وأشار[٥٥] نجد الجيلي استفاد من اشاراته ثم اوضح فظهر معنى الاستواء والمستوى عند الشيخ الاكبر ، يقول في كتابه الانسان الكامل :

« وكان الاسم الرحمن هو الظاهر فيها [في الربوبية] بجميع مقتضيات الكمال على نظر تمكنه واعتبار سريانه في الموجودات ، **والاستيلاء حكمه عليها وهو استواؤه على العرش** ، لان كل موجود يوجد فيه ذات الله سبحانه وتعالى بحكم الاستيلاء ، **فذلك الموجود هو العرش لذلك الوجه الظاهر فيه من ذات الحق سبحانه وتعالى** . . . واما استيلاء الرحمن فتمكنه سبحانه وتعالى بالقدرة والعلم والاحاطة من موجوداته ، مع **وجوده فيها بحكم الاستواء المنزه عن الحلول والمماسة** ، وكيف يجوز الحلول والمماسة وهو عين الموجودات نفسها فوجوده تعالى في موجوداته بهذا الحكم [الاستواء] . . . . » (ج ١ ص ٢٨) .

كما يقول في نفس المرجع :

« فكانت الربوبية عرشا ، اي مظهراً ظهر فيها ، وبها نظر الرحمن الى الموجودات » (ج ١ ص ٢٩) .

ونجد اشارة مشابهة عند روزبهان البقلي الشيرازي حيث يقول :

« فقلت : الهي ! ما معنى قولك : « الرحمن على العرش استوى » (٢٠/٥) ؟
فقال تعالى : اذا تجليت فلذلك استوى عليه »(١٦) .

---

(١) يقول البيضاوي في شرح الاستواء : « ثم استوى الى السماء ، قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شيء . واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء . . . ومثل استوى اي استولى وملك . . » [انوار التنزيل ج ١ ص ١٩] .

(٢) راجع انوار التنزيل ج ٢ ص ١٨٦ ،
(٣) انظر المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٤ ،
(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٣٥ ،
(٥) انظر المرجع السابق ج ٢ ص ٩٦ ،
(٦) انظر المرجع السابق ج ١ ص ٢٥٤ ،
(٧) المرجع السابق ج ٢ ص ٢١ .
(٨) لقد توسع علم الكلام في مسألة الاستواء التي يسميها « العرشية » ، وهي مرتبطة عند علماء الكلام والفقهاء بموقفهم من الصفات .

فبينما يعارض ابن حنبل المعتزلة التي تؤول كل الآيات التي تشير الى العرشية والاستواء . نجد الجهم بن صفوان يتشدد في انتقاد مقاتل بن سليمان وآرائه المشبهة ويجنح الى التأويل فيفسر الاستواء بالاستيلاء ، وغيره من التأويلات التي تقبلها اللغة .
واثر موقف الجهم من مقاتل اتسعت رقعة الخلاف والجدل في هذه المسألة ، وانقسم الفرقاء شقين : الاول وعلى رأسه المعتزلة يرى ان الله سبحانه وتعالى لا يجوز ان يحده مكان ، والاستواء تحديد في مكان وان كان يعلو البشر وقد اقتفى اثر المعتزلة الجويني والامامية والحلاج . والشق الثاني وفي مقدمتهم احمد بن حنبل ـ يتبعه المشبهة والحشوية ـ يعارض المعتزلة ويرفض الا الاخذ بحرفية الآيات التي تشير الى العرشية .
اما موقف ابن عربي كما سنرى ، فقد تميز وانفرد عن الخط المتجانس الذي سبقه وان كان في جذوره يعود الى تأويلات المعتزلة . فالمعتزلة في موقفها من الاستواء مهدت لوحدة الوجود ، لانها اشارت الى عدم جواز حصر الله في مكان . بل هو في كل مكان . وهذا ما بذر الوحدة الوجودية في الفكر الاسلامي . فليراجع :
ـ ماسينيون : La passion d'Al Hallaj lib. Orientaliste Paul Geuthner T 2 P. 597 et P 634

ـ سيف الدين الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف القاهرة

١٩٧١ . ص ١٤١ وص ١٨٠ .

- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام تأليف علي سامي النشار ج ١ ص ص ٢٩٠ - ٢٩٣ وص ص ٣٧٧ - ٣٧٩ وص ص ٤٨٩ - ٤٩٢ .

- الغزالي . الجام العوام عن علم الكلام تحقيق محمد مصطفى ابو العلا . نشر مكتبة الجندي . مصر . ج ٢ص ص ١٠٩ - ١١٠ . حيث يتبنى الغزالي موقف الامام مالك من الاستواء . وهكذا لم يعط الغزالي جديدا في الاستواء ، وربما لذلك لم يبحث الاب فريد جبر كلمة « استواء » في كتابه الذي اصدره عن الغزالي بعنوان : في معجم الغزالي . نشر الجامعة اللبنانية .

- علم القلوب . لأبي طالب المكي ص ص ١٢٤ - ١٢٦ تحقيق عبد القادر احمد عطا مكتبة القاهرة - الطبعة الاولى ١٩٦٤م .

- كتاب الارشاد - الجويني ص ٤٠ وما بعد ،

- فرق وطبقات المعتزلة . القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت ٤١٥ هـ) . تحقيق علي النشار ص ١٨٥ .

(٩) يقول ابن عربي :

« فلا تعجز في طلب اعلى الغايات ولا تحجب بالمستوى عن الاستواآت . »

(اشارات القرآن ص ٥٩أ) .

« وذلك انه لما رفعت الى اعلى المشاهدة ، ووضعت عنا آلام المجاهدة . . . فسمعت الخطاب مني ، لا داخلا ولا خارجا عني . . . اين انت والاستواءات . . »

(رسالة الاتحاد الكوني ص ١٤١ ب) .

(١٠) راجع عرش .

(١١) يقول البرزنجي في الجاذب الغيبي ق ٢٩٩ : « الاستواء حقيقة معقولة معنوية تنسب الى كل ذات بحسب ما تعطيّه حقيقة تلك الذات ، ولا حاجة الى التكليف في صرف الاستواء عن ظاهره . »

(١٢) يقول الجيلي في الانسان الكامل ج ١ ص ٣٧ : « اذا تجلت ذات الحق سبحانه وتعالى على عبده بصفة من صفاتها ، سبح العبد في فلك تلك الصفة الى ان يبلغ حدها ، بطريق الاجمال لا بطريق التفصيل . . . فاذا سبح العبد في فلك صفة واستكملها بحكم الاجمال ، استوى على عرش تلك الصفة فكان موصوفا بها . . . » .

(١٣) وقد ربط ابن القيم بين الاستواء والاسم « الرحمن » يقول : « ألا ترى انهم يقولون : غضبان للممتلىء غضباً ، وندمان وحيران وسكران ولهفان لمن ملىء بذلك ، فبناء فعلان للسعة والشمول ولهذا يقرن استواءه على العرش بهذا الاسم كثيرا . كقوله تعالى : (٢٠ : ٥ « الرحمن على العرش استوى ») (٢٦ : ٥٩ « ثم استوى على العرش الرحمن ») فاستوى على عرشه باسم الرحمن ، لان العرش محيط بالمخلوقات قد وسعها . والرحمة محيطة بالخلق واسعة

لهم . كما قال تعالى:(٧ : ١٥٦ « ورحمتي وسعت كل شيء ») فاستوى على اوسع المخلوقات باوسع الصفات . . . » [مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢] .

(١٤) راجع « فيض اقدس » و« فيض مقدس »

(١٥) يراجع فيما يتعلق بالاستواء عند ابن عربي كتاب الشعراني ، اليواقيت والجواهر ص ص ٨٩ - ٩٠ ،

(١٦) من كتاب الاسرار ومكاشفات الانوار نشر الاب بولس نويا مجلة المشرق تموز - تشرين الاول ١٩٧٠ ص ٣٩٩ .

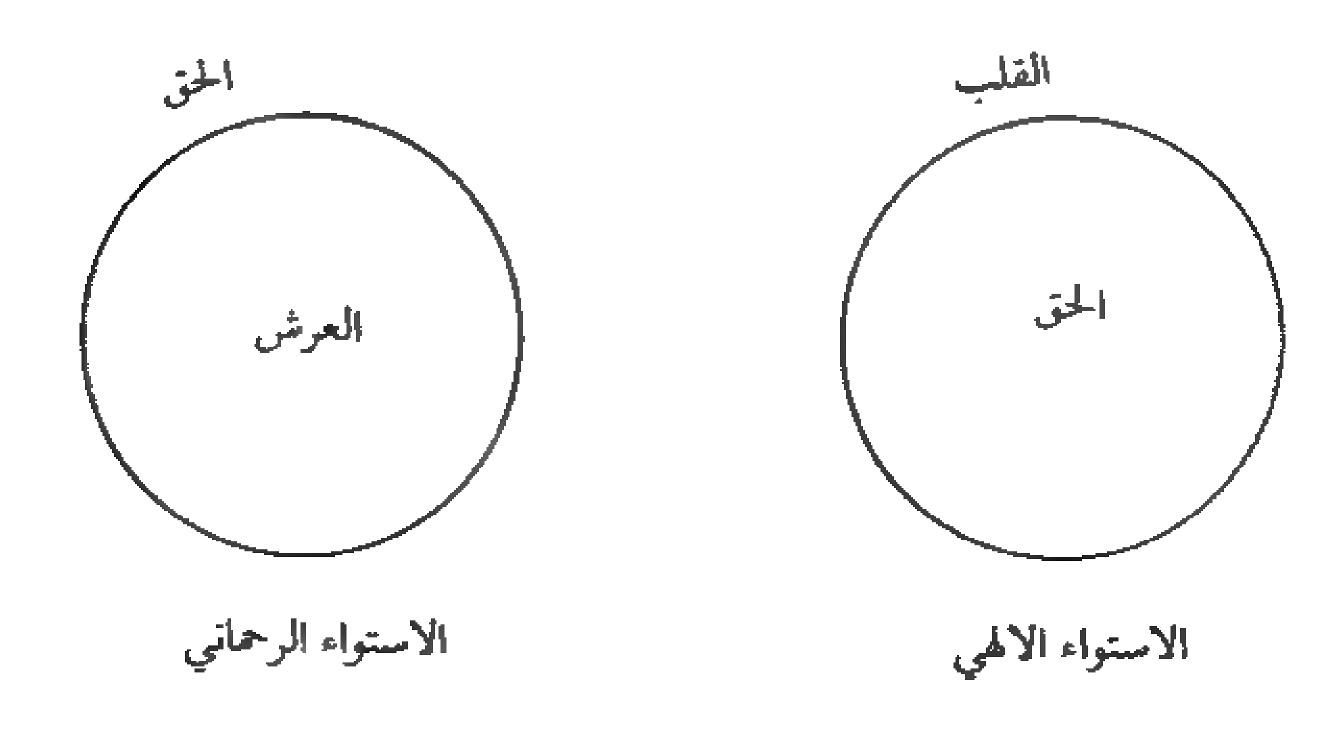
٣٦١ - الاستواء الالهي - الاستواء الرحماني

نورد نص ابن عربي لوضوحه ثم نستخلص منه الفرق بين الاستوائين :

يقول :

« الاستواء الالهي على العرش الانساني وهو بخلاف الاستواء الرحماني ، فان الاستواء الالهي في نقطة الدائرة ، وهو قوله تعالى «ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن[1] » . والاستواء الرحماني : محيط للدائرة ، وهو قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[٢٠/٥] ، فالعرش في الاستواء الرحماني بمنزلة الحق في الاستواء الانساني ، والقلب في الاستواء الالهي بمنزلة الحق في الاستواء الرحماني . . . . » (كتاب الجلال والجمال ص ص ١١ - ١٢) .

قبل ان نفرق بين نمطي الاستواء نرسم هذه الدوائر التي تجسد الاستوائين .



وهكذا يتضح انه في الاستواء الالهي حصل الاستواء في نقطة الدائرة بينما في الاستواء الثاني كان الحق محيطا بالدائرة التي هي العرش . ففي الأول : القلب وسع الحق، بينما في الثاني الحق وسع العرش واستوى عليه ، فالحق في الاستواء الالهي بمثابة العرش في الاستواء الرحماني ، والقلب بمثابة الحق .

اذن :

١ ـ الاستواء الالهي : هو تجلي الحق على القلب الانساني ، واتساع هذا الأخير له[٢] . فالحق يتجلى على قلب العبد . وقلب العبد يدور مع الحق اينما دار ، وهذا التقلب الذي هو صفة للقلب مكّنه من الاتساع للحق ، فلا مخلوق يتسع لتوالي تجليات الحق سوى هذا القلب الانساني .

٢ ـ الاستواء الرحماني : هو استقرار واستيلاء الحق على العرش .

وقد خص ابن عربي الاستواء الرحماني بالعرش ، لان العرش هو الموجودات، والرحمن هو معطي الوجود[٣] للكائنات . اذن يستوى على الموجودات التي يمدها بالوجود .

---

(١) انظر فهرس الاحاديث . حديث رقم : (٣٠) .

(٢) راجع « قلب »

(٣) راجع « رحمن »

٣٦٢ ـ مُسْتَوى الرّحمٰن ـ مُسْتَوى الأسماءِ المقيَّدَة

ان مستوى الرحمن والاسماء المقيدة هو : العرش . يقول :

« العرش مستوى الرحمن » (ف ٢/ ٢٨٣) .

« فان قلت : وما العرش ؟ قلنا : مستوى الاسماء المقيدة » (ف ٢/ ١٢٩) .

انظر « عرش »

٣٦٣ ـ مُسْتَوى الربّ

« العماء هو مستوى الاسم الرب » (ف ٢/ ٢٨٣) .

اذن مستوى الرب : هو العماء .

راجع : « عماء »

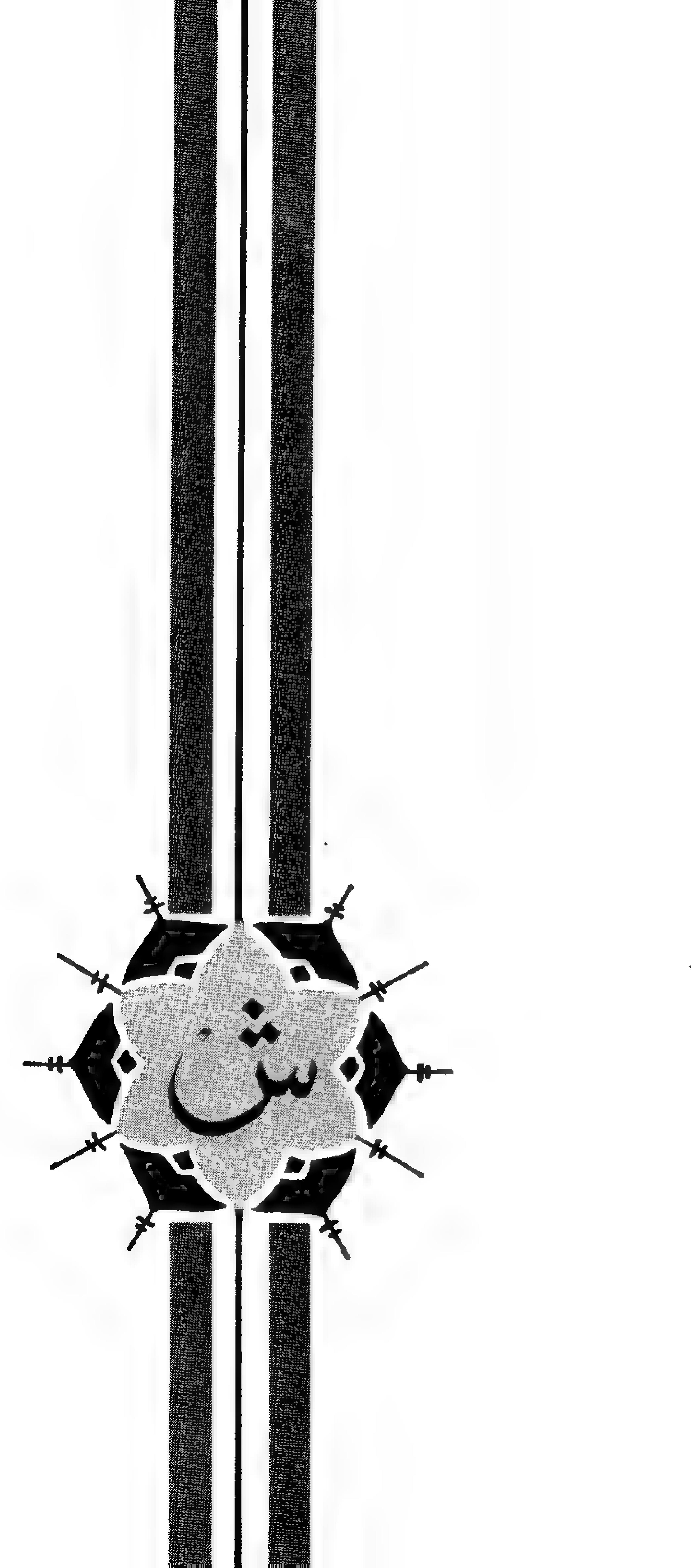
٣٦٤ ـ سَيْفُ التوَكّل

يقول ابن عربي :

« فما سُلِتَ كَفٌ خضيبٌ ومعصمٌ اذا لم يَلُحْ سيفُ التوكُلِ منتضى »

(ف السفر الخامس ـ فقـ ١٢٠) .

انظر « **توكل** »


ش

٣٦٥ ـ المشِيئَة

في اللغة :

اما اللغة فقد اوردت الارادة والمشيئة على الترادف .

يقول الفيروزابادي « شئته أشاؤه شيأ مشيئة ومشاءة ومشائية : أردته » .
(المحيط ج ١ ص ١٩) .

في القرآن :

نجد في القرآن قسطا من التمييز بين الارادة والمشيئة ، كما اوردها احيانا على الترادف .

(١) ارادة = مشيئة .

« لو اراد الله ان يتخذ ولداً لاصطفى مما يخلق ما يشاء » (٣٩/٤) .

(٢) ارادة ≠ مشيئة

« من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » (١٧/١٨) .

« ولو شاء الله ما اقتتلوا . ولكن الله يفعل ما يريد » (٢/٢٥٣) .

فليراجع : المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم . مادتي : ارادة ومشيئة . كما سيتبين ان ابن عربي استلهم الفرقان القرآني بين هاتين اللفظتين للتمييز بينهما .

عند ابن عربي :

لقد درجنا في هذه المعجم ـ قدر الامكان ـ على عزل كل مصطلح عن غيره من المصطلحات حتى يتسنى للقارىء الالمام به بايجاز دون ان يتحول الى شِرك يوقعه في عالم ابن عربي بأكمله ، ويوقعنا في الترديد .

ولكن « المشيئة » تتداخل مع غيرها من المفاهيم مما يجعل قابلية عزلها غير ممكنة ، فهي تتداخل مع « الارادة » و« الامر » و« العلم » وغيرهما من النسب الالهية ، وسنحاول من خلال ملامسة المشيئة لهذه النسب ان نتوصل الى حصرها في مضمون متميز .

ونلفت النظر الى انه قبل البدء بالمقارنات المشار اليها سنعتمد الاختصار

فيها لان هدفنا في هذا المعجم الوصول الى تعريفات لكلمات الشيخ الاكبر وكل ما يرد من نظرياته وافكاره هما في الواقع تقدمة بين يدي تعريفاته ، ومن اراد الاستزادة من الفكر الحاتمي فليراجع ما احلنا اليه في الهوامش .

***

* المشيئة والارادة

لم تميز اللغة العربية بين مضموني هاتين الكلمتين بوضوح يسمح للباحث بالركون اليه وقد غاب عن مفكرينا الانتباه الى ضرورة التمييز بينهما[1] . فكانوا يترجحون بين التسوية والتمييز . حتى ان ابن عربي نفسه لم يسلم من هذا الترجح فنجد نصوصا تميز وأخرى توحد[2] .

وهذا التمييز بين الارادة والمشيئة ربما استفاده ابن عربي من القرآن او من الحلاج الذي سبقه الى التمييز بينهما دون ان يوضح مضمونهما .

اذن لن نطمح بنصوص من مؤلفات الشيخ الاكبر ترسم بجلاء صورة التمييز بينهما بل سنكتفي باشارات وردت وبمكانة كل منهما من البنيان الفكري له لنتوصل الى النقاط التالية :

تتفق المشيئة والارادة في :

اولا : انهما نسبتان من النسب الالهية .

ان وحدة ابن عربي لا تفسح في مجال الوجود الا للذات الالهية ونسبها ، فما ثمة الا الذات من جهة ونسبها او صفاتها او اسمائها او مجاليها من جهة ثانية .

فالمشيئة والارادة[3] . نسبتان من نسب هذه الذات ، يقول ابن عربي :

« فبالمشيئة ظهر اثر الطبيعة وهي غيب ، فالمشيئة مفتاح ذلك الغيب والمشيئة نسبة الهية لا عين لها ، فالمفتاح[4] غيب . . . » (ف ٣/٣٩٧) .

ثانيا : ان المشيئة والارادة صفتا الفعل .

ترتبط المشيئة والارادة ارتباطا مباشرا بالتكوين وما الوجود بأسره الا مظهر لهما ومجلى . وهذا ما يميز هاتين النسبتين عن الامر الالهي فالامر الالهي الذي يقسمه ابن عربي قسمين : تكليفي وتكويني ، لا ينفذ دائما بل تنفذ الارادة والمشيئة[5] .

وهذا مطابق للتنزيل الذي الصق الفعل بهما جاعلا اياه صفة لازمة تابعة بالضرورة[6] يقول ابن عربي :

« لا يغرنك قوله « لو شئنا[٧] » « لو شاء[٨] » . فان المشيئة منه لا تتبدل ولا تتردد فقد شاء ماشاء، وهي نافذة. فاثبت واسكن تحت مجاري الاقدار . . . »
(كتاب الكتب ص ٥٣) .

تختلف المشيئة والارادة في :

شمولها الظاهر في اتساع رقعة تعلقها :

يميز ابن عربي بين المشيئة الالهية والقدرة الالهية . فالمشيئة : تشبه القانون العام للوجود ، او القوة الالهية التي تقضي بان يكون كل ما في الوجود بما هو بالفعل او بالقوة على النحو الذي هو عليه ، فهي في الحقيقة عين الله او القوة الخالقة السارية في الوجود بأسره الظاهرة في صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون ، او هي الذات الالهية نفسها وهي الوجود .

اما الارادة فهي النسبة التي تخص الشيء بالوجود ، فهي اداة الخلق اي اظهار اعيان الممكنات الثابتة في العدم[٩] .

وهكذا تشمل المشيئة كل الوجود ، بينما ينحصر تعلق الارادة بالمعدوم ، فلا شيء في الوجود يخرج عن سلطان المشيئة . انها « عرش الذات » بينما لا تظهر سلطة الارادة الا في الايجاد والخلق، بمعنى تخصيص الظهور لبعض الممكنات من عوالم ثبوتها[١٠] .

اما كون المشيئة « عرش الذات » و« الوجود » فهذا سنبحثه عند تعريفها فيما سيأتي .

* * *

* المشيئة والامر :

علّ اغرب نقطة في المنهج الاخلاقي الذي تعطيه فلسفة الشيخ الاكبر هي : المعصية . فهي لم تصدر عن العبد دون موافقة الهية ، كما انها قد تكون احيانا ليس عقبة في طريق الوصول الى الله بل العكس قد تتحول الى « براق » يعرج به العبد الى الله[١١] .

ففي فكر تتحول فيه المعصية الى ما ذكرنا ، ما هو محل المشيئة والأمر ؟

ان الله سبحانه وتعالى «يأمرنا» بعدم المعصية ، ثم « يشاء » هذه المعصية . فكيف يتوافق امره مع مشيئته ؟

يقسم ابن عربي الامر الالهي قسمين : تكليفي وتكويني.

الامر التكليفي يتوجه على الفعل عامة وهو اشبه بقانون عام قد ينفذه كل فرد وقد لاينفذه اما الامر التكويني فهو أمر فردي ينفذ بالضرورة[١٢] .

اما المشيئة الالهية فليس عندها الا أمر واحد في الاشياء . ينفذ دائما . فأمر المشيئة هو عين ما هي الامور عليه ، فيكون بالتالي موازيا للامر التكويني ،فالامر التكويني هو عين المشيئة . اما الامر التكليفي فاحكامه وتقاريره فقط من المشيئة ،ولذلك تنفذ (الاحكام والتقارير) .

ولنترك الان نصوص ابن عربي تثبت ما اوردناه : يقول :

« الامكان حكم وهمي لا معقول . . . فما ثم الا واجب بذاته او واجب[١٣] به . فمشيئة الحق في الاشياء واحدة . . . المشيئة الالهية ما عندها الا امر واحد في الاشياء . . . وما شاء الحق الا ما هو الامر عليه في نفسه ، فمشيئة الحق في الامور ما هي الامور عليه . . . فان المشيئة ان جعلتها خلاف عين الامر[١٤] فاما ان تتبع الامر وهو محال، واما ان يتبعها الامر وهو محال وبيان ذلك ان الامر . . . غير مشاء بمشيئة ليست عينه . . . » (ف ٣/ ٣٥٦) .

« ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله عز وجل ، وان خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس الامر ، لان الامر الواقع في العالم انما هو على حكم المشيئة الالهية لا على حكم الشرع المقرر ،وان كان تقريره من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة[١٥] . . . فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجا عن المشيئة ، فان الامر الالهي اذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس الا الامر بالواسطة[١٦] [الامر التكليفي فليراجع] لا الامر التكويني . فما خالف الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة . . . وعلى الحقيقة فامر المشيئة انما يتوجه على ايجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه فيستحيل الا يكون[١٧] . . . » (الفصوص ج ١ ص ١٦٥) .

***

* المشيئة والعلم :

ان المشيئة في شمولها للوجود تغاير الارادة كما سبق وتلامس بذلك العلم الالهي ، لأن العلم الالهي يشمل كل الموجودات ونراه يبسط سلطته على الممكنات ما ظهر منها وما لم يظهر شأنه في ذلك شأن المشيئة .

ولكن ما يميز بينهما اذا استثنينا صفة « الفعل »[١٨] هو ان المشيئة تابعة

للعلم ،لان الحق عز وجل يشاء الاشياء على ما يعلمها ،ويعلمها على ما تعطيه من ذواتها ،ولا يخفى ما في ذلك من جبرية اثارت نقد الباحث في ابن عربي[19] .

ولكن لا يجب ان نغفل اننا ازاء نظرية تجد وحدة الوجود من البديهيات ، فالمعلوم لا يخرج عن كونه مجلى للعلم ومظهرا ،وهذا العلم نسبة معدومة موجودة الحكم ،ترجع الى الذات[20] . فما حكم على الله إلا الله وحده .

فعند الشيخ الاكبر : العالم والمعلوم والعلم واحد[21] ،يقول ابن عربي :

« ولهذا قال « ان يشأ يذهبكم » [١٣٣/٤] . . . لو شاء ، لكنه ما شاء فليس الامر الا كما هو ، فانه لا يشاء الا ما هي الامور عليه ،لان الارادة لا تخالف العلم ، والعلم لا يخالف المعلوم ،والمعلوم ما ظهر ووقع ،فلا تبديل لكلمات الله فانها على ما هو عليه . . . » (ف ٤/ ٢٤٠) .

« فان قلت فما فائدة قوله تعالى « فلو شاء لهداكم اجمعين » [١٤٩/٦] . قلنا « لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع : فما شاء الا ما هو الأمر عليه ، ولكن عين الممكن[22] قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل ، واي الحكمين المعقولين وقع . ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته . فمشيئته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم ، والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم انت واحوالك . . . » (فصوص ١/ ٨٢-٨٣) .

تعريف المشيئة :

ويمكن الخلوص مما تقدم الى التعريف التالي للمشيئة : المشيئة : هي نسبة الهية احدية التعلق تمثل القوة الفاعلة السارية في الوجود بأسره ، القاضية بان يكون كل ما في الوجود مما هو بالقوة او بالفعل على ما هو عليه – وهي الوجود ،او كما يسميها ابو طالب المكي « عرش الذات » .

يقول ابن عربي :

(١) « فمشيئته احدية التعلق[23] وهي نسبة تابعة للعلم ، والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم انت واحوالك . . . » (فصوص ١/ ٨٢-٨٣) .

« تعلقها [الذات الالهية] بالممكن من حيث سبق العلم قبل كون المكون يسمى مشيئة . . . » (كتاب المسائل ص ٣٤) .

« فالمشيئة احدية التعلق لا اختيار فيهــا[٢٤] » (ف ٣/٣٧٥) .

(٢) « ان المشيئة عرش الذات ليس لها في غيرها نسبة تبدو ولا اثر، وهي الوجود فلا عين تغايرها تفنى وتعدم لا تبقى ولا تذر . . » (ف ٤/٤٥) .

ان المشيئة هي عرش الذات من حيث ان المتصوفة وخاصة اصحاب وحدة الوجود يرمزون الى الوجود بالعرش ،فالمشيئة هي النسبة الالهية التي استوت عليها الذات[٢٥] فظهرت الوجود باسره[٢٦] .

---

(١) راجع الكشاف التهانوي ج ٣ ص ٧٣٠ ،

(٢) يستعمل ابن عربي احيانا « المشيئة » و« الارادة » على الترادف . وذلك يعود الى ان المشيئة والارادة نسبتان الهيتان يلتقيان في الذات الواحدة التي تجمع كل النسب ، فعندما يستعملها على سبيل الترادف يكون قاصدا النسبة الالهية التي صفتها الفعل .

(٣) راجع « صفة » لان الارادة صفة .

(٤) انظر « مفاتيح » .

(٥) راجع « امر » .

(٦) راجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم مادة « ارادة » و« مشيئة » .

(٧) اشارة الى الآيات : « ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الأرض واتبع هواه » (٧/١٧٦) .

« ولو شئنا لآتينا كل نفس هواها » (٣٢/١٣) .

« ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيرا » . (٢٥/٥١) .

(٨) هناك خمس عشرة آية تبدأ بـ : لو شاء . فليراجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن .

(٩) راجع « خلق » .

(١٠) يراجع فيما يتعلق بتباين المشيئة والارادة :

١ ـ مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣ مقال : من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ص ص ، ٣٤ ـ ٣٦ .

٢ ـ تعليقات ابو العلا عفيفي على فصوص الحكم ج ٢ ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ؛ ج ٢ ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩ ، ج ٢ ص ص ٢٧٦ ـ ٢٧٨ .

٣ ـ كتاب ابو العلا عفيفي . The mystical ص ص ١٦٠ ـ ١٦٣ ،

٤ ـ شرح الفصوص لجامي ج ٢ ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨ حيث يشرح الابيات الخمسة التي استهل بها ابن عربي الفص الثالث والعشرين .

٥ ـ الحلاج . La passion .

٦ ـ الاب نويا . Exègese coranique ص ٢٤٤ .

(١١) راجع « معصية » .

(١٢) راجع « امر تكليفي » و« امر تكويني » .

(١٣) راجع « ممكن » « اختيار » : لأن ابن عربي ينفي الاختيار عن الحق فزال بالتالي الممكن من بنيانه الفكري فالكل واجب .

(١٤) يلاحظ ان « الامر » المراد هنا هو الامر التكويني . راجع « امر تكويني » .

(١٥) و(١٦) ان حكم المشيئة في الامر التكليفي نافذ ولكن ليس على مستوى الفرد الذي لا ينفذ فيه الا الامر التكويني ،بل على مستوى الاحكام العامة . مثلا : ان الحق فرض صلوات خمس كل يوم [= امر تكليفي] فلا تنفذ الزاما في كل فرد ، بل تنفذ كحكم عام فتقام صلوات خمس كل يوم .

(١٧) راجع شرح عفيفي على هذا المقطع . الفصوص ج ٢ ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩ .
كما يراجع كتاب عفيفي The mystical ص ص ١٦١ ـ ١٦٣ ، وتعليقه على الفصوص ج ٢ ص ٦٢ ، والمقال من اين استقى محي الدين ابن عربي فلسفته الصوفية . ص ص ٣٤ ـ ٣٦ .

(١٨) « العلم » يختلف في درجة حركيته عن « المشيئة » ، فهو اقرب الى السكون بينما المشيئة تتوق نحو التحقق اي الفعل .

(١٩) راجع عبد الكريم الجيلي الانسان الكامل ج ١ ص ٤٩ .
كما يراجع ابو العلا عفيفي The mystical ص ص ١٥٥ ـ ١٥٩ .

(٢٠) العلم صفة . انظر « صفة » .

(٢١) راجع « علم » .

(٢٢) راجع « ممكن » .

(٢٣) « اي لا تتعلق بالمُمكن الا من ناحية واحدة هي ناحية ايجاده على ما هو عليه . » راجع فصوص الحكم ج ٢ ص ٦٣ .

(٢٤) راجع « اختيار » .

(٢٥) راجع « استواء » .

(٢٦) راجع ابو العلا عفيفي فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٢٧ .

٣٦٦ ـ الشأن الإلهيّ

في اللغة :

« الشين والهمزة والنون اصل واحد يدل على ابتغاء وطلب . . . ومن ذلك قولهم : ما هذا من شأني ، اي ما هذا من طلبي والذي ابتغيه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « شأن ») .

في القرآن :

وردت كلمة شأن في القرآن في اربعة مواضع : ثلاثة منها اضافت الشأن الى الانسان وموضع واحد تسبها الى الجناب الالهي .

ـ في اضافتها الى الانسان لم تخرج في مفهومها عن معنى « الحال[1] » الآخذ بالاهتمام كله : فالشأن الانساني عبارة عن قِبْلَة الهمّ الشاغلة في اللحظة الراهنة .

« وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا » (١٠/٦١) .

« ولكل امرىء يومئذ شأن يغنيه » (**٨٠/٣٧**) .

« فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فاذن لمن شئت منهم » (**٢٤/٦٢**) .

ـ اما الآية التي تضيف الشأن الى الحق فقد ذهب فيها كل فريق مذهبه[2] .

« يسئله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن . » (**٥٥/٢٩**) .

عند ابن عربي :

*** ينتقل ابن عربي في الكلام من الشأن الى صورته دون اشعار القارىء بذلك مما يجعله في حيرة من حقيقة معنى الشأن عنده : فهو مثلا في نصوص يفسر الشأن الالهي بالاسم الالهي . وفي نصوص اخرى يشير الى ان الشؤون الالهية هي : الممكنات . اذن :**

(أ) الشأن الالهي : التجلي الدائم :

(١) هو التجلي الالهي الدائم بالوجود ، فالحق شأنه ان يتجلى[3] مع الانفاس في صور الكائنات (راجع « خلق جديد ») .

(٢) ان هذا التجلي مداره الاسماء الالهية[4] ، لان الحق يتجلى من حيث اسمائه في الوجود ، لذلك يعبر ابن عربي بالاسم الالهي عن الشأن الالهي .

صــــورة الشأن الالهي :

هي صورة التجلي الالهي او صورة الاسم الالهي ، فتكون بذلك : الممكن

[وشؤونه[٥]] لانه الصورة والمحل الذي يتجلى فيه الحق باسمائه .

وهكذا تكون الشؤون الالهية هي احد وجهي الحقيقة الواحدة [الوجه الخلقي] اللذين عبر ابن عربي عنهما بالثنائيات التي برع في ابداعها :

الذات واسماؤها ـ الذات وتجلياتها ـ الذات وشؤونها ـ الحق والخلق . . .

ب ـ اما شأن الممكن فهو : التغير . اذ ان الممكن لا يثبت على حال واحد نفسين فصاعدا (انظر « خلق جديد ») .

صورة شأن الممكن : حاله ،

يقول الشيخ الاكبر

(١) « فبالتجلي تغير الحال على الاعيان الثابتة [انظر « عين ثابتة »] من الثبو الى الوجود ،وبه ظهر الانتقال من حال الى حال في الموجودات . . . فشأ [تعالى] : التجلي ،وشأن الموجودات التغيير بالانتقال من حال ا حال . . . « كل يوم هو في شأن » (٥٥/ ٢٩) احوال الهية في اعيان كيان باسماء نسبية عينتها تغييرات كونية ، فتجلي احدي العين في اعيان مختلف الكون (راجع كون) » (ف ٢/ ٣٠٤-٣٠٥) .

« . . . فشؤون الحق هي احوال المسافرين ،يجدد خلقها لهم في كل زمان فرد،فلا يتمكن للعالم استقرار على حال واحدة وشأن واحد . . . فا في شؤون ابدا ، فانه لكل عين حال ، فللحق شؤون ، ولنا احوال. . . » (ف ٤/ ٢٦٧)

« قال تعالى عن نفسه : « كل يوم هو في شأن » [٥٥/ ٢٩] ، فهو في شأن كل جزء من العالم بان يخلق فيه ما يبقيه ،وتلك الشؤون احوال المخلوة وهم المحال لوجودها فيهم ، فانه فيهم يخلق تلك الشؤون دائما . والاحوال اعراض تعرض للكائنات من الله ، يخلقها فيهم عبر عنها بالش الذي هو فيه دنيا وآخرة . هذا اصل الاحوال الذي يرجع اليه الالهيات . » (ف ٢/ ٣٨٤ - ٣٨٥) .

(٢) « اسرى به [العبد] الحق في اسمائه ليريه من آياته فيه ، فيعلم انه المس بكل اسم الهي . . . وبها يظهر الحق في عباده وبها يتلون العبد في حالاته ف

في الحق اسماء ، وفينا تلوينات ، **وهي عين الشؤون التي هو فيها** » .
(ف ٣/ ٣٤٤) .

« وتقلب العالم هو عين الآيات **وليست غير شؤون الحق التي هو فيها** ، وقد رفع بعضها فوق بعض درجات لانه بتلك الصورة ظهر في اسمائه **فعلمنا تفاضل بعضها على بعض** » (ف ٣/ ٤٥٠) .

***

* **نلاحظ من النصوص المتقدمة ان الشأن الالهي أضحى مبدأ التغير في صور العالم ، والاصل الذي ترجع اليه احوال الممكنات . كما تقدمت اشارة الشيخ الاكبر بقوله « هذا اصل الاحوال الذي يرجع اليه في الالهيات » .**

ولكن هذا المبدأ ما طبيعة وجوده ؟

عهدنا ابن عربي يرجع الحقيقة الوجودية في اول مرحلة الى وجهين [حق خلق] ، ثم في مرحلة ثانية يلغي احد هذين الوجهين ،او على الاصح يضيفه الى الاول على اعتبار انه نسبة مفقودة العين موجودة الحكم[٦] ، ونراه يعتمد هذا الاسلوب في الشأن الالهي فهو الوجه الثاني للحقيقة الوجودية الواحدة ،وهو نسبة مفقودة العين موجودة الحكم ، اذن طبيعته « خيال » لان « الخيال » لا يغير حقيقة الشيء بل يظهره للناظر في صور متنوعة[٧] . يقول ابن عربي :

« فحكم الخيال مستصحب للانسان في الآخرة وللحق . وذلك هو المعبر عنهما بالشأن الذي هو فيه الحق ، من قوله : « كل يوم هو في شأن » فلم يزل ولا يزال وانما سمي ذلك خيالاً لانا نعرف ان ذلك راجع الى الناظر لا الى الشيء في نفسه ، فالشيء في نفسه ثابت على حقيقته لا يتبدل ، لان الحقائق لا تتبدل ويظهر الى الناظر في صور متنوعة . . . فلا تقبل الثبوت على صورة واحدة بل حقيقتها : الثبوت على التنوع . . . فنقول قد تغير فلان من حال الى حال ومن صورة الى صورة ، ولولا ما هو الامر على هذا لكان اذا تبدل الحال عليه لم نعرفه . . . »
(ف ٣/ ٤٧٠) .

---

(١) ان كلمة « حال » غير واردة في القران . وان كان الشأن بالنسبة للانسان يعبر عنها .

(٢) يراجع في شرح الآية : ـ البيضاوي . انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٤١ .
ـ النسفي ج ٤ ص ٢١٠ ،

نلاحظ انه في الشرحين السابقين يعتمد البيضاوي والنسفي شرح التنزيل بالحديث الشريف ، الا ان المتصوفة اوغلت بمفهوم الشأن الالهي . انظر التهانوي الكشاف ج ٣ ص ٧٨٧ طبعة خياط بيروت .

(٣) وقد اقتفى الجيلي اثر الشيخ الاكبر في « الشأن » يقول :
« ايام الحق تجلياته وظهوره بما تقتضيه من انواع الكمالات ، ولكل تجل من تجلياته سبحانه وتعالى حكم الهي ، هو المعبر عنه بالشأن ولذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي ، فاختلاف الوجود اعني تغيره في كل زمان انما هو اثر للشأن الالهي »
(الانسان الكامل ج ١ ص ٦٣) .

(٤) راجع « تجلي » « اسم الهي » .

(٥) الشأن الالهي يشمل الممكن وشؤونه من حيث انه الاصل الذي يحفظ على هذا الاخير وجوده واحواله (شأن الممكن = حاله) .

(٦) راجع « صفة » .

(٧) راجع « خيال » .

٣٦٧ ـ الشَّجَرَة

في اللغة :

« الشين والجيم والراء اصلان متداخلان ، يقرب بعضهما من بعض ، ولا يخلو معناهما من تداخل الشيء بعضه في بعض ، ومن عُلُوّ في شيء وارتفاع . . . فالشَّجر معروف ، الواحدة شجرة وهي لا تخلو من ارتفاع وتداخل اغصان . . . والشّجر كل نبت له ساق . . . وسميت مشاجرة لتداخل كلامهم بعضه في بعض . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة « شجر ») .

في القرآن :

ورد الاصل « شجر » في التنزيل بالمعنيين اللغويين السابقين :

١ ـ شجر بين القوم الامر اذا اختلف وتشاجروا فيه .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شَجَر بينهم » (٦٥/٤) .

٢ ـ بمعنى شجرة .

« الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون » (٨٠/٣٦) .

٣ ـ كما ان القرآن قد استعمل صورة الشجرة تشبيها .

« كلمة طيبة كشجرة طيبة » (١٤/ ٢٤) .

عند ابن عربي :

*** لقد استفاد ابن عربي من صفة التشاجر والارتفاع في الشجرة ليكني بها عن الانسان الكامل . ونذهب الى ابعد من ذلك فنقول ان الشجرة بما تتمتع به من كونها وحدة ذاتية لاحظها ابن عربي ، دفعته الى تشبيه الانسان الكامل بها . فالشجرة هي وحدة متكاملة في نوعها : فيها الجذر والساق والاغصان والاوراق والزهر والثمر ، بل اكثر من ذلك فيها « بذر » شجر يتولد منها . اذن هي كاملة في نوعها النباتي . وهذا على الأرجح ما دفع ابن عربي الى تشبيه الانسان الكامل بها . يقول ابن عربي :**

(١) « . . . الا ترى انه ما وقع التحجير على آدم الا في الشجرة ، اي لا تقرب التشاجر والزم طريقة انسانيتك . . . ولا تزاحم احدا في حقيقته »

(ف ٢/ ٢١٨) .

(٢) « الشجرة : الانسان الكامل » (الاصطلاحات ص ٢٩٣) .

« . . . تشبيه الانسان بالنبات من حيث ما هو شجر . . . » (ف ٣/ ٤١٥) .

« فظهرت هذه الصورة المحمدية والشجرة الانسانية الجامعة الكلية . . . وقال لسان حالها : غرستني يد الاحد . في بستان الأبد . . . انا شجرة النور والكلام وقرة عين موسى عليه السلام . لي من الجهات اليمين الأنفس ، ومن الامكنة الواد المقدس ، ولي من الزمان الآن ، ومن المسالك خط الاستواء واعتدال الاركان[1] . . . فانا الظل الممدود . . . وكلمة الوجود . . . جوامع الكلم ، معدن الاسرار والحكم . »

(تذكرة الخواص فقرة ٥٧) .

***

*** وقد استخدم الشيخ الاكبر رمز الشجرة للدلالة على الكون ، فاذا هو يرى ان الكون كله شجرة . وقد تكلم على ذلك في براعة فنية وطريقة رمزية مفصلة بديعة . يقول :**

« فاني نظرت الى الكون وتكوينه والى المكنون وتدوينه ، فرأيت الكون كله شجرة ، واصل نورها في حبة « كن »[٢] ، قد لقحت كاف الكونية بلقاح حبة « نحن خلقناكم » ، فانعقد من ذلك البزر ثمرة « انا كل شيء خلقناه بقدر »[٣] ، وظهر من هذا غصنان مختلفان ، اصلها واحد وهو الارادة وفرعها القدرة ، فظهر عن جوهر الكاف معنيان مختلفان : كاف الكمالية « اليوم اكملت لكم دينكم »[٤] وكاف الكفرية « فمنهم من آمن ومنهم من كفر »[٥] وظهر جوهر النون : نون النكرة . ونون المعرفة . فلما ابرزهم من العدم[٦] على حكم مراد القدم ، ورش عليهم من نوره ، فاما من اصابه ذلك النور فحدق الى تمثال شجرة الكون ، المستخرجة من حبة « كن » فلاح له في سرّ كافها تمثال « كنتم خير أمة »[٧] ، واتضح له في شرح نونها « أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه[٨] » . . . وكان حظ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من هجاء حروفها . . . » (شجرة الكون ص ٢) .

ثم لا يلبث ابن عربي ان ينساق مع رمزه الى النهاية فيفرع على هذه الشجرة[٩] المراتب الكونية باجمعها : عالم الملك ،عالم الملكوت ،عالم الجبروت ، العرش ،النور المحمدي . . . كل ذلك باسلوبه الرمزي الذي اقتطفنا منه الفقرة السابقة[١٠] .

---

(١) راجع مقدمة تذكرة الخواص بقلم روجر دولادرير ص ص ٨٩ ـ ٩٠ ، حيث يقارن بين هذه الشجرة المحمدية ، والشجرة المباركة الزيتونة الواردة في القرآن .
(٢) الايات ٢/ ١١٧ ، ٣/ ٤٧ ، ٣/ ٥٩ ، ١٦/ ٤٠ ، ١٩/ ٣٥ ، ٣٦/ ٨٢ ، ٤٠/ ٦٨ ،
(٣) الاية ٥٤/ ٤٩ ،
(٤) الاية ٥/ ٣ ،
(٥) الاية ٢/ ٢٥٣ ،
(٦) انظر « عدم » .
(٧) الاية ٣/ ١٠٠ ،
(٨) الاية ٣٩/ ٢٢
(٩) يراجع بخصوص « شجرة » عند ابن عربي :
ـ الفتوحات ج ٣ ص ٣١٥ ، ٤٢٠ ـ الاتحاد الكوني ق ١٤٣ أ (الشجرة الكلية) .
كما يراجع في نفس الموضوع عند غيره :
ـ لطائف الاعلام ق ٩٥ ب : « الشجرة : يعنون بها . . . الانسان الكامل . . . ويطلقون

الشجـرة على الاسماء الالهية ، لتشاجرهـا وتقابلهـا ، كالغفـور والمنتقـم ، والضـار والنافع . . . » .

ـ طواسين الحلاج (٣/٦-٧) ،

ـ شرح التجليات . نشر عثمان يحي المشرق ، شرح التجلي رقم ٧٣ بعنوان تجلي الشجرة يقول المصنف : « الشجـرة هي الانسـان الكامـل ، مدبر هيكل الجسـم الـكل . وانما سمـي بالشجرة ، لانبعاث الرقائـق المنتشرة منـه الى ما في سعـة الوجـوب والامـكان من الاسماء والاجناس . . . فهو بحقيقته الجامعة ومرتبته الاحـاطية ، شجـرة وسـطية : لا « شرقية » وجوبية ، « ولا غربية » امكانية . . . » مجلة المشرق سنة ١٩٦٧ ص ٣٠٠ ،

ـ سر الاسرار . عبد القادر الجيلاني ص ٢٦ ،

ـ التبر المسبوك الغزالي ص ١٢ ، ٣٠ ،

ـ هنري كوربان Terre Céléste ص ٢٧٤ هامش رقم ٣ (يونغ ورمزية الشجرة) .

- Vocabulaire de Théologie Biblique art: Arbre.

(١٠) انظر المقال الذي كتبه الدكتور محمد مصطفى حلمي بعنوان : كنوز في رمـوز . الفصـل الثالث عنوانه : كنوز نورية محمدية في رموز حرفية نباتية . الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ص ص ٥٩ ـ ٦٦ حيث يحلل في هذا الفصل كتاب شجرة الكون ورمزية الشجرة ، وكيفية تفريع ابن عربي عنها للمراتب الكونية .

٣٦٨ ـ الشّرْبُ

في اللغة :

« الشين والراء والباء أصلٌ واحد منقاسٌ مطرّد ، وهو الشرب المعروف ، ثم يُحمل عليه ما يقاربه مجازا او تشبيها . تقول : شربت الماءَ: أشرَبُه شَرْبا ، وهـو المصدر. والشُّرب الاسم . والشَّرب القوم الذين يشربون . والشِّرب : الحظُّ من الماء . . . والمَشرْبَةُ : الموضـع الـذي يشرب منـه النـاس . . والاشراب : لونٌ قد أُشرْبَ من لون . . ويقـال أُشرْبَ فلانٌ حبَّ فلان ، اذا خالـط قلبه . . . قال الشيباني : الشَّرب الفَهْم ، يقال شرَبَ يَشْرُبُ شرْباً ، اذا فَهِـم . . . »

(معجـم مقاييس اللغة مادة « شرب »)

في القرآن :

ورد الاصل « شرب » في القرآن :

١ ـ بمعنى شرِبَ يشرب الماء (صيغة الفعل) .

« أفرأيتم الماء الذي تشربون » (٥٦/٦٨) .

٢ ـ الشرّب (صيغة الاسم)

« فشاربون شرب الهيم » (٥٦/٥٥) .

٣ ـ الإشراب : الحب حين يخالط القلب .

« وأُشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم » (٢/٩٣) .

عند ابن عربي :

استفاد ابن عربي من تمثيل « الشرب » المعروف في التصوف قبله وتوسطه بين الظمأ والري[1] ، للدلالة على اوسط التجليات التي اولها الذوق (الذي ينقل الى مقام اعلى) . ونهايتها الري . ويبدأ مثلاً : ذوق [حال المقام الاعلى]، فشربٌ، فري [يثبت في مقامه] . . . فذوق [حال المقام الاعلى] وشرب وري وهكذا . . .

يقول :

« الذوق : اول مباديء التجليات الالهية . الشرب : اوسط التجليات التي غاياتها في كل مقام » (الاصطلاحات ص ٢٨٨) .

« واكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقاً وشربا » (ف السفر الرابع فقـ ٣٠٣) .

---

(١) يقول « الطوسي » في اللمع ص ٤٤٩ :

«والشرب ، تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يَرِد عليها من الكرامات وتنعمها بذلك . فشبه ذلك بالشرّب ، لتهنّيه وتنعمه بما يردُ على قلبه من انوار مشاهدة قرب سيده .

قال : ذو النون رحمه الله : وردتْ قلوبهم على بحر المحبة فاغتَرَفَتْ منه ريًّا من الشراب ، فشربت منه بمخاطرة القلوب فسهل عليهم كلُ عارضٍ عرض لهم دون لقاء المحبوب . . . .
والذوق . ابتداء الشرب . قال ذو النون رحمه الله : لما اراد ان يسقيهم من كأس محبته ذَوّقهم من لذاذته وألْعَقَهم من حلاوته » .

٣٦٩ ـ الشرُوق ـ المشرق

في اللغة :

« الشين والراء والقاف أصل واحد يدل على اضاءة وفتح . من ذلك شرقت

الشمس اذا طلعت . واشرقت اذا اضاءت . والشروق : طلوعها . . . والشرّق : المَشْرِق . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « شرق ») .

في القرآن :

الاصل « شرق » في القرآن ورد في معرض الدلالة :

١ ـ على مكان : وهو المشرق ينسب الى الجهة التي تشرق منها الشمس .

« واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكاناشرقيا[١] » [١٦/١٩] .

« رب المشرق والمغرب لا اله الا هو . . . » [٩/٧٣] .

« رب المشرقين[٢] ورب المغربين . . . » [١٧/٥٥] .

٢ ـ على زمان :

« انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق[٣] » [١٨/٣٨] .

« فاخذتهم الصيحة مشرقين[٤] » [٧٣/١٥] .

٣ ـ على فعل يظهر معناه من الاضافة .

« واشرقت الأرض بنور ربها[٥] ووضع الكتاب » [٦٩/٣٩] .

عند ابن عربي :

ان الحقيقة الوجودية واحدة عند ابن عربي تظهر بوجهين : الظاهر والباطن او ما ابدع في تعداده من الثنائيات المرادفة لها امثال : غيب شهادة ـ ليل نهار ـ ضياء (نور) ظلام ـ شرق غرب .

اذن الشرق والغرب اشارة : الى ما ظهر من الوجود (شرق = ظاهر) ،والى ما بطن وخفي منه (غرب = باطن) ،فكل ما ظهر يطلق عليه ابن عربي كلمة « شرقي» ،وكل ما بطن فهو « غربي» .

يقول ابن عربي :

« **والشروق للظهور** وعالم الملك والشهادة ،**والغروب للستر** وعالم الغيب والملكوت » (ف ٢/٦٤٦) .

« رب المشرق والمغرب » [٢٨/٢٦] فجاء بما يظهر ويستر ، وهو **الظاهر والباطن** [انظر « **ظاهر وباطن**[٦]] . . . » (فصوص ٢٠٨/١) .

« وهذا البيت [المعمور] له بابان يدخل فيه كل يوم سبعون الف ملك،يدخلون فيه من الباب **الشرقي** لانه باب ظهورالانوار، ويخرجون من الباب **الغربي** لانه باب ستر الانوار . . . » (ف ٢/٤٤٣) .

« الشروق والغروب وهو الوجدان والفقد » (ف ٤/ ٦٣) .

« . . . هذا كتاب كريم . . . كتبت به من . . . شروقي الى غروبي[٧] ، فمن نهاري الى الليالي ، ومن ضيائي الى ظلامي . . . » (الاتحاد الكوني ق ١٤٠ أ)

انظر « ظاهر » .

---

(١) « . . .(مكانا شرقيا) شرقي بيت المقدس او شرقي دارها ولذلك اتخذ النصارى المشرق قبله . . . » (انوار التنزيل ج ٢ ص ١٥) .

(٢) « مشرقي الشتاء والصيف » (انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٤١) .

(٣) « ووقت الاشراق وهو حين تشرق الشمس اي تضيء ويصفو شعاعها،وهو وقت الضحى . . . » (انوار التنزيل ج ٢ ص ١٦٣) .

(٤) « (مشرقين) داخلين في وقت شروق الشمس » (البيضاوي . انوار التنزيل . ج ١ ص ٢٧١) .

(٥) « بما اقام فيها من العدل . سماه نور ، لانه يزين البقاع ويظهر الحقوق كما سمي الظلم ظلمة . . . » (انوار التنزيل ج ٢ ص ١٧٥) .

(٦) انظر شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ٣٠٨ـ٣٠٩ ،

(٧) كما يراجع بخصوص شرق وغرب عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٢ ،

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٢٩ ،

ـ عنقاء مغرب ص ١٨ ،

ـ ترجمان الاشواق ص ص ٥٤ ـ ٥٥ ، ص ٦٦ (ليل ، غيب) .

٣٧٠ ـ الشّرّ

انظر « خير »

٣٧١ ـ الشّطح

في اللغة :

« الشطح في لغة العرب : هو الحركة ، يقال : شَطَحَ يَشْطَحُ اذا تَحرّك . . . » (اللمع ، الطوسي ص ٤٥٣) .

في القرآن :

لم يرد الاصل « شطح » في القرآن .

عند ابن عربي :

يقف المسلم العادي متحيرا امام « جمل » و« كلمات » تصدر عن بعض الصوفية في حال معين . « كلمات » تفجأ بساطة الاسلام واطلالته العقلية المقبولة . « كلمات » حتى الصوفية انفسهم يتذبذبون : انقبل ام نرفض ؟

ونرى « الطوسي » صاحب « اللمع » يلخص موقف معظم الصوفية الذين سبقوا ابن عربي . يقول[1] :

« [الشطح] معناه عبارةٌ مستغربةٌ في وصف وجد فاض بقوّته ، وهاج بشدّة غليانه وغلبته . . . . فالشطح : لفظة مأخوذة من الحركة لانها حركة اسرار الواجدين اذا قَوِيَ وجدهم،فعبّروا عن وجودهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها ، فمفتون هالك بالانكار والطعن عليها اذا سمعها،وسالم ناج برفع الانكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها . . . الا ترى ان الماء الكثير اذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه ؟ ! يقال شطح الماء في النهر ، فكذلك المُريد الواجد : اذا قَوِيَ وجْدُه ، ولم يطق حَمْلَ ما يرد على قلبه من سطوة انوار حقائقه ، سطع ذلك على لسانه ، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها ، الا من كان من اهلها . . . » .

(اللمع ، الطوسي ، ص ص ٤٥٣ - ٤٥٤) .

فعلى حين يجعل الطوسي « الشطح » صفة كمالية للوجدان ، ويُدين المنكر لهذه الاحوال . . . ويتوسع في تبيان ما خفي من معاني الشطحات . . . نرى ابن عربي يقف في وجه هذا المد الصوفي ، الغريق في غيبة الوجدان ، المتوحش في دروب التجربة ، ليعلن عجز « الشطح » عن بلوغ مقام « المحققين » .

يقول :

« الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة ان توجد من المحققين » (الاصطلاحات ص ٢٨٥) .

وليس من شرط« الدعوى » الواردة في النص ان تكون : « ادعاء بالباطل »

بل قد تكون : « دعوى حق» فابن عربي يُدين هذه الدعوى ولو كانت دعوى حق .

---

(١) انظر « اللمع » الطوسي . كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم .
- كما يراجع « شطحات صوفية » عبد الرحمن بدوي .

---

٣٧٢ - الشِعْر

في اللغة :

« الشين والعين والراء اصلان معروفان يدل احدهما على ثبات والآخر على علْم وعَلَم . . . » (معجم مقاييس اللغة ، مادة « شعر ») .

في القرآن :

ورد الاصل « شَعَرَ » في القرآن بصيغ عديدة لم يحظ منها الشعر سوى بواحدة ،وفي معرض نفي .

« وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين . . » (٣٦/ ٦٩) .

عند ابن عربي :

الشعر والشعور عند ابن عربي مرتبة اجمال في مقابل البيان والعلم [مرتبة تفصيل ويقين] .

ويستخدم على الأرجح ،
في الخطاب : الشعر [اجمال] في مقابل البيان [تفصيل] .

في الفتوح : الشعور [ابهام] في مقابل العلم [يقين] .

يقول :

١ - الشعر والبيان :

« . . . ما علمناه الشعر[١] لانه [القرآن] ، ارسل مبينا مفصلا،والشعر من الشعور فمحله الاجمال لا التفصيل وهو خلاف البيان . . . » (ف ٢/ ٢٧٤) .

ففي كل مكان يرد فيه الشعر عند ابن عربي يقصد فيه الاجمال لا الشرح والتفصيل ،لذلك عندما يريد الشرح بالشعر يشير الى ذلك . يقول :

« . . . وكل قصيدة في اول كل باب من هذا الكتاب، ليس المقصود منها اجمال ما يأتي مفصلا في نثر الباب والكلام عليه ، بل الشعر في نفسه من جملة شرح ذلك الباب،فلا يتكرر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر،فلينظر الشعر في شرح الباب كما ينظر النثر من الكلام عليه،ففي الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس في الكلام عليه بطريقة النثر . . . » (ف ٢/ ٦٦٥) .

٢ ـ الشعور والعلم :

« . . . فالشعور مع غلق الباب والعلم مع فتح الباب،فإذا رأيت العالم مهتماً لما يزعم انه به عالم فليس بعالم ، وذلك هو الشعور. وان ارتفعت التهمة فيما علم فذلك هو العلم . . . وانما حظ الشعور من العلم ان تعلم ان خلف الباب امرا ما على الجملة لا يعلم ما هو . . . » (ف ـ ٣/ ٤٥٨) .

---

(١) اشارة الى الآية :

« وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين » [٣٦/ ٦٩] .

٣٧٣ ـ الشعُور

انظر « شعر »

٣٧٤ ـ شعَائِر الله

في اللغة :

« شعر : والشعيرة : واحدة الشعائر ، وهي اعلام الحج واعماله . قال الله جل جلاله : « ان الصفا والمروة من شعائر الله » (معجم مقاييس اللغة ، مادة شعر) .

في القرآن :

وردت « شعيرة » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق .

« يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام » [٥/ ٢] .

عند ابن عربي :

شعائر الله هي الدلائل عليه ، الموصلة اليه . ففي مذهب يرى ان كل موجود في العالم هو تجل الهي يتحول بالتالي كل عين في العالم الى كونها من شعائر الله . ثم في مرحلة ثانية نرى ابن عربي يصطفي الانسان من جملة العالم ،جاعلا اياه اعظم دليل على الحق ، فاعظم شعائر الله هو الانسان .

ثم في مرحلة ثالثة يتحدد الانسان في كونه مظهراً ، لذلك يبقى الحق هو الدليل على نفسه .

١ ـ شعائر الله : اعيان العالم .

يقول :

« ... فليس في العالم عين الا وهو من شعائر الله من حيث ما وضعه الحق دليلا عليه ،ووصف من يعظم شعائر الله فقال ، ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب ، اي فان عظمتها من تقوى القلوب ، ثم ان كل شعائر الله في دار التكليف قد حدها الله للمكلف في جميع حركاته الظاهرة » (ف ـ ٥٢٧/٣) .

« ... شعائر الله اعلامه ، واعلامه الدلائل عليه الموصلة اليه ... »
(ف ـ ١٠٩/٤) .

٢ ـ شعائر الله : الانسان

« ... فقد وصفك بالعظمة وندبك الى تعظيمه فقال : ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب ،وانت اعظم الشعائر ... » (ف ٦٤١/٢) .

« .. وعلمك [الله] ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ، فكان الحق في هذا الموطن من شعائر نفسك[1] فعرفت نفسك به كما عرفته بنفسك فتأمل .

فاجتمعنا في الشعائر[2] وافترقنا في السرائر . فلنا منه التجلي . وله منا الضمائر » .
(ف ١١٠/٤) .

« ... واحكامنا احكامه فنحن بكل وجه شعائره[3] واعلامه ، فتعظيمنا اياها من تقوى القلوب وفتح الغيوب ... » (ف ٣٣٥/٤) .

٣ ـ الله هو الدليل على نفسه :

« . . . فرأيتم ان الصفة تطلب موصوفها فزلتم انتم [الانسان] من كونكم شعائر الله . وصار الحق دليلا على نفسه ، اذا كان من المحال ان يدل شيء على شيء دلالة علـــم محقق ، فلا ادل من الشيء على نفسه ، اذا حددت الامـــر الظاهـــر ترده غامضا . . . » (ف ٢/٢٢٦) .

---

(١) اي دليلا على نفسك من حيث انه علمك من نفسك ما لم تكن تعلمه .

(٢) اي في تبادل الدلالة بين الانسان والحق : يعرف الانسان نفسه بالحق ، كما يعرف الحق بنفسه .

(٣) يراجع بشأن شعائر عند ابن عربي :

ـ ف ٢ ص ٦٧٢ (شعائر الله = الاعلام) .

ـ ف ٤ ص ٤٩ (شعائر الله) .

ص ١٢٧ (شعائر الله) .

ص ٢٤١ (شعائر الله) .

ص ٣٣٩ (البدن من شعائر الله) .

---

٣٧٥ ـ الشَّاهِدُ

في اللغة :

« الشين والهاء والدال اصل يدل على حضور وعلم واعلام ، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه . من ذلك الشهادة تجمع الاصول التي ذكرناهـا من الحضور والعلم والاعلام ، يقال شهد يشهد شهادة . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « شهد ») .

في القرآن :

حافظ لفظ الشاهد على معناه اللغوي فهو: الذي يشهد في قضية .

« وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قُدَّ من قبل فصدقت » [١٢/٢٦] .

« يا أيها النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا » (٣٣/٤٥) .

عند ابن عربي :

* الشاهد هو صورة المشهد التي تبقى في النفس بعد المشاهدة ، وهو الذي يعطي اللذة . . . لذة المشاهدة ، لأن هذه الاخيرة فناء لا لذة فيها [انظر « مشاهدة »] والشاهد شرط لازم في صحة المشاهدة ، فالمشاهدة التي لا شاهد يبقى بعدها ليست بصحيحة . لكأنما الشاهد استفاد اسمه عند ابن عربي من كونه يشهد على صحة المشاهدة . يقول :

١ ـ الشاهد : صورة المشهد

« . . . الشاهد وهو بقاء صورة المشاهَدْ في نفس المشاهِدْ . . . ولما كان الشاهد حصول صورة المشهود في النفس عند الشهود، فيعطى خلاف ما تعطيه الرؤية . . . » (ف ـ ٢/٥٦٧) .

٢ ـ الشاهد : لذة وعلم

« . . . شواهد الحق في القلب من العلوم الالهية والوصايا الربانية . . . وهذه الشواهد هي التي تبقى في قلب العبد بعد الانفصال من مقام المشاهدة ، وبه تقع اللذة للعارفين فيتردد الخطاب فيهم، من وجودهم لوجودهم . . . »
(كتاب الشاهد ص ١) .

٣ ـ الشاهد يشهد على صحة المشاهدة

« . . . لتعلم ان ما من مشهد الا وله اثر يجده صاحب ذلك المشهد عنده، وذلك الاثر هو المعبر عنه بالمشاهدة . . . لأن الفناء عندنا على ضربين : فما وجدنا بعده الشاهد كان الفناء الصحيح، وما لم يوجد بعده الشاهد سميناه: نومة القلب . . . » (وسائل السائل ق ٤٤ أ) .

« . . . وانما سمي شاهداً لانه يشهد له ما رآه بصحة ما اعتقده . . . »
(ف ٢/٥٦٧) .

***

* بعد ان فرق ابن عربي بين المشهود والشاهد كما مر معنا في المعنى السابق ، نراه يعود الى وحدته الوجودية ليجمع بينهما في مقولة الهية . فلا مشهود ولا شاهد الا الله .

١ ـ فرق بين المشهود والشاهد

« . . . فمن اعرض عن هذه المشاهد ولم يفرق بين المشهودوالشاهد ،فذلك الحائر الخاسر » (ف ٤٠٧/٣) .

ـ لا شاهد ولا مشهود الا الله :

« . . . ما ثم مشهود وما ثم شاهد سوى واحد والفرق يعقل بالجمع » (ف ١٠٥/٤)

« . . . ولنعلم ان التجلي الالهي في اعيان الممكنات اعطى النعوت ، فلا شاهد ولا مشهود الا الله . فألسنة الشرائع دلائل التجليات ، والتجليات دلائل الاسماء الالهية . . . » (ف ـ ٣٠٧/٢) .

انظر « مشاهدة »

٣٧٦ ـ شَهَادَة

في اللغة :

انظر « شاهد » في اللغة

في القرآن :

انظر « شاهد » في القرآن .

عند ابن عربي :

* « للشهادة » في الاسلام دور معروف فهي سبيل الحقيقة وطريقها الوحيد تقريبا . فالقاضي يحكم بوجود شاهدين عدلين ،إذاً الشهادة مرتكز الاحكام الرئيسي .

ويفاضل ابن عربي بين انواع الشهادة ،فيجعل الشهادة بالوحي او الشهادة على الخبر ،اوثق في الحكم من الشهادة على النظر . لماذا ؟ وخاصة ان النظر من اقرب الطرق الى اليقين القلبي بدليل طلب ابراهيم في القرآن الرؤية في

احياء الموتى ،وعندما قيل له : الم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي . فطمأنينة القلب تبلغ ذروة يقينها بالرؤية اي النظر . فلماذا جعل ابن عربي الشهادة على الخبر اوثق من الشهادة على النظر ؟

السبب بسيط ، فالرؤية او النظر عُرْضَة للتلبيس . مثلاً : شهد الصحابة في جبريل انه من البشر [دحية] ولم يكن من البشر . فهذه الشهادة مرتكزها النظر ، فكانت الشهادة على الخبر من النبي انه : جبريل ، اوثق في الحكم .

يقول ابن عربي :

١ ـ الشهادة على الخبر ـ الشهادة على النظر

« . . . فلا تحكم على ما لم تَرَ وقل : الله اعلم بما خلق . وارض الانسان جسده ، وقد شَهِدَ عليه . بما يحمل . اتَراه شهد عليه بما لم يعلم ! اتَراه علم من غير وحي الهي جاء من عند الله عز وجل ! كما نشهد نحن على الامم بما اوحى الله تعالى به الينا من قصص انبيائه مع اممهم . . . فيوحي بالتكوين فيكون،ويشهد ما شاء فيرى شهادته بالخبر الصادق ،كشهادته بالعيان الذي لا ريب فيه،مثل شهادة خزيمة فأقامه رسول الله ﷺ في شهادته مقام رجلين ، فحكم بشهادته وحده فكان الشهادة بالوحي اتم من الشهادة بالعين . . . » .

٢ ـ الشهادة بالخبر تامة

« الشهادة بالوحي اتم[1] من الشهادة بالعين ، لأن خزيمة لو شهد شهادة عين لم تقم شهادته مقام اثنين . . . اذ لم يقبل الجامع للقرآن آية منه الا بشهادة رجلين . . . » (ف ـ ٣/ ٣٩٤) .

٣ ـ التلبس في الشهادة على البصر .

« . . . العين طريق والعلم تحقيق لولا فضل العلم على العين . . الشهادة حضور ونور على نور ، الشهادة على الخبر اقوى في الحكم من شهادة البصر . . . لولا التلبيس الداخل على البصر،ما شهد الصحابة في جبريل عليه السلام انه من البشر ، وليس من البشر . . . اذ لم يكن هذا المشهود روحاً تجسد والا فهو دحية . . » (ف ٤/ ٣٢٨) .

***

* « الشهادة » ترد عند ابن عربي مضافة الى عالم ،وذلك ان الله قسم العالم بين

غيب وشهادة . فعالم الغيب هو البطون [انظر «غيب»] وعالم الشهادة هو العالم المرئي الذي يشاهده الانسان اي العالم الظاهر النوراني . على ان كلا العالمين بالنسبة للحق شهادة فهو تعالى لا يغيب عنه شيء .

وعالم الشهادة متنوع في الصور في مقابل الغيب [غير متنوع] ،يقول :

١ ـ الشهادة والغيب

« . . . فما غاب من العالم عن العالم فهو الغيب ، وما شاهد العالم من العالم فهو شهادة . وكله لله شهادة وظاهر،فجعل [تعالى] القلب من عالم الغيب وجعل الوجه من عالم الشهادة » (ف ٢/٣٠٣) .

« . . . فحصلت نشأة الانسان بين أمَامَه وامام الحق . فما قابله كان شهادة وما كان وراءه كان غيباً له . فهو في امامه محفوظ بنفسه ، في خلفه محفوظ بربه . . . » (ف ٤/١٩٣) .

٢ ـ الشهادة نور

« . . . قال الأنوار شهادة والحق نور . ولهذا يشهد ويرى ، والاسرار غيب فلها الهو فلا يظهر الهو ابدا ، فالحق من حيث الهو لا يشهد وهويته حقيقته ، ومن حيث تجليه في الصور يشهد . . . . » (ف ـ ٤/٤٤٣) .

٣ ـ الشهادة والاول والظاهر

« . . . وذلك ان العالم قسمه الله في الوجود بين : غيب وشهادة ، وظاهر وباطن وأول وآخر ، فجعل الباطن والآخر والغيب نمطا واحدا ، وجعل الأول والظاهر والشهادة نمطا آخر . . . » (ف ـ ٢/٥٠٤) .

٤ ـ تنوع الشهادة

« . . . لمعت لنا بالابرقين بروق   قصفت لها بين الضلوع رعود

الابرقين : مشهدين للذات ، مشهد في الغيب ومشهد في الشهادة ، فالغيب غير متنوع لانه سلبي ، والشهادي متنوع لانه في الصور » (ترجمان الاشواق ص ٣٧) .

(١) الشهادة بالوحي اتمّ : فشهادة رجل واحد تامة بذاتها لا تستلزم شاهدا ثانياً يكملها .

٣٧٧ ـ شهداء حق بحق

شهداء حق بحق : هم الذين يشهدون صدقاً على الخبر الالهي .

« فالحق » الاولى في هذه العبارة تعني : الصدق .

و« الحق » الثانية تعني : باخبار الحق لهم ،اي عن طريق الحق .

يقول :

« . . . ويشهدون العالم ايماناً[1] لكون الحق اخبرهم ان ثم عالما فيؤمنون به ولا يرونه ، كما ان العالم يؤمنون بالله ولا يرونه ، فهم شهداء حق بحق ، وهم في مقعد صدق فيما تحققوا به ، فان قيل لهم : فقولكم بالشاهد والمشهود فَرْقٌ . فيقولون عند ذلك : اليس تشهد ذاتك بذاتك فانت غيرك . وكلامهم في هذا كله مع الحق شهود ، ومع الايمان بأن ثم عالما ادبا وايمانا ، فهم المؤمنون حقا والعلماء صدقا . . . » . (ف ـ ٤/٧٤) .

انظر « شهادة »

(١) قوله : يشهدون ايمانا . اي يقوم الايمان عندهم بالخبر الالهي مقام العيان في الشهادة . فالشهادة على الايمان هي شهادة على الخبر .

٣٧٨ ـ الشهود

« الشهود » عند ابن عربي هو المشاهدة نفسها ، فهو يستعملها على الترادف التام .

يقول :

« . . . ذلك النور ولولا ما هي النفوس عليه من الانوار ما صحت المشاهدة،اذ لا يكون الشهود[1] الا باجتماع النورين،ومن كان له حظ في النور كيف يشقى شقاء الابد،والنور ليس من عالم الشقاء . . » (ف ـ ٢/٤٨٦) .

« . . ولما كان الشاهد حصول صورة المشهود في النفس عند الشهود . . » (ف ـ ٢/٥٦٧) .

انظر « **مشاهدة** »

(١) يراجع بشأن شهود بالاضافة الى « مشاهدة » ومراجعها :
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٩٢ [النور والشهود]
ص ٣٢٣ [الشهود والمعاينة]
- الفتوحات ج ٤ ص ٤١ [الشهود والوجود]
- التجليات ص ٤٦ [الوجود والشهود] .

٣٧٩ - الشهود خلف حجاب

الشهود من خلف حجاب وهو شهود الحق من خلف حجاب العلم او الايمان او . . . وليس بالضرورة شهود الحق بل شهود اي ذات من خلف الحجاب الفاصل لها عن المشاهِد .

يقول :

« فإن لم تكن تراه فانه يراك اي احضر في نفسك انه يراك، **وهو نوع آخر من الشهود من خلف حجاب،** تعلم ان معبودك يراك من حيث لا تراه ويسمعك . . »
(ف ٣/ ٣٠٩) .

انظر « **شهود** » و « **مشاهدة** »

٣٨٠ - الشهود الذاتي - المشاهدة الذاتية

الشهود الذاتي هو شهود الحق تعالى . فكل مشهد يشهد العبد فيه الحق يسمى شهودا ذاتياً . وليس المقصود به شهود ذات الحق تعالى فهذا محال - يشبه ابن عربي البرق بالشهود الذاتي لنوره وسرعة زواله .

يقول :

« لست انسى اذا حدا الحادي بهم   يطلب البين ويبغي الابرقا . . .
وقوله : ويبغي الابرقا ، يقول : ويبغي بهم المكان الذي يقع لهم فيه شهود الحق

تعالى ، وسماه الابرق لما شبه الشهود الذاتي بالبرق لنوره وسرعة زواله عن المكان ، والحضرة التي يقع فيها بعد الشهود : بالابرق ، اي المكان الذي يظهر فيه البرق . . . » (ترجمان الاشواق ٦٠) .

المشهد الذاتي

« فيا راعي النجم كن لي نديما ويا ساهر البرق كن لي سميرا . . .

قال : ويا ساهر البرق ، الذي هو المشهد الذاتي . . » (ترجمان الاشواق ص ٦٦) .

« فتلك سكينة الاولياء التي يسكنون اليها ولا تحصل لهم دائماً ، لكن لهم اختلاسات فيها كالبروق ، فهي تشبه **المشاهد الذاتية** في كونها لابقاء لها . . » (ف - ٢/٩٨) .

٣٨١ - شهود الرفيق

الحق هو رفيقنا [العبيد] على الحقيقة بدليل الآية : « وهو معكم اينما كنتم» فهذه المعية هي رفقته تعالى للمخلوقات . ولكن الانسان حُجب عن هذه الرفقة ولا يشهد الرفيق الا في الموت ، وبكلام آخر **شهود الرفيق هو:الموت .**

يقول :

« . . . لأن الانسان خلق في محل الحاجة والعجز فهو يطلب من يرتفق به ، فلما وجد الحق نعم الرفيق ، وعلم ان الارتفاق به على الحقيقة ، هو الارتفاق الموجود في العالم وان اضيف الى غيره فلجهل الذي اضافه « وهو معكم اينما كنتم » [٥٧/٤] فهو رفيقنا تعالى في كل وجهة نكون فيها ، غير انا حجبنا ، فسمى انفصالنا عن هذا الوجود الحسي بالموت لقاء الله ، وما هو لقاء وانما هو شهود الرفيق الذي اخذ الله بابصارنا عنه فقال : من احب لقاء الله احب الله لقاءه . . . » (ف ٤/٢٧٧) .

انظر « **شهود** »

٣٨٢ - شهود في وجود

انظر « **مشاهد ثبوتية** »

٣٨٣ ـ المُشَاهَدَة

مرادف : الشهود

في اللغة :

انظر « شاهد » في اللغة

في القرآن :

لم يرد الاصل « شهد » بهذه الصيغة

عند ابن عربي :

يتلون « الفتح » عند الصوفية اشكالاً متنوعة ، تختلف درجاتها ووجودها ، خالقة بذلك مفردات تتكاثر بمدى التجربة الصوفية نفسها . فالصوفي في مجاهداته تتوالى فتوحه من كشف ومشاهدة والهام وغيره .. ويُشكل على غير المختص الموضوع فيحمل كل هذه المفردات على نفس المعنى [مضمون معرفي اشراقي] . ولكن في مجال بحث اصطلاحي كهذا لا بد من تكريس هذه الفروق بالاشارة اليها ، ومقارنة هذه المفردات بعضها ببعض لكي يظهر « نوع » الفتح في كافة تعلقاته ، اي في مجاله الحيوي .

والمشاهدة هي احد هذه « الفتوح » ، فلنضعها في مواجهة ما يقاربها من انواع الفتوح لتظهر ماهيتها :

***

* المشاهدة والرؤية :

المشاهدة رؤية في الاصل ، الا انها رؤية يسبقها علم بالمرئي . لذلك يحكمها الاقرار والنفي على حين ان الرؤية لا انكار فيها . كما ان الرؤية لا تُفني بل توفر للرائي العلم واللذة ،على عكس المشاهدة [تفني ـ لا لذة فيها ولا علم ..] وقد ترد المشاهدة عند ابن عربي في سياق علمي يفهم منه انها سبيل المعرفة ،فليس المقصود هنا المشاهدة بل الشاهد [انظر «شاهد»] ،كما ان الشاهد من ناحية اخرى يشكل فرقاً جوهريا بين الرؤية والمشاهدة : الرؤية لا شاهد لها ، والمشاهدة لا قيمة لها دون شاهد . يقول :

١ ـ المشاهدة والرؤية

« ... ولما كان الشاهد حصول صورة المشهود في النفس عند الشهود ، فيعطي

خلاف ما تعطيه الرؤية . فان الرؤية لا يتقدمها علم بالمرئي والشهود يتقدمه علم بالمشهود وهو المسمى بالعقائد، ولهذا يقع الاقرار والانكار في الشهود ولا يكون في الرؤية الا الاقرار ليس فيها انكار ، سمي شاهدا لانه يشهد له ما رآه بصحة ما اعتقده ، فكل مشاهدة رؤية وما كل رؤية مشاهدة » (ف - ٢/ ٥٦٧) .

« . . . المشاهدة عند الطائفة رؤية الاشياء بدلائل التـوحيد ورؤيتـه في الاشياء وحقيقتها اليقين من غير شك . . » (ف ٢/ ٤٩٥) .

« العيان البصري في المشاهدة لا يعول عليه ، فان كان عيان البصيرة فذلك الذي لا يعول عليه[٢] وهو المسمى برهاناً . ومن قال ان العيان يغني عن البرهان[٣] فلا يعول عليه . . . » (رسالة لا يعول عليه ص ١٩) .

٢ ـ المشاهدة فناء : فلا لذة ولا علم

« . . . ولا تغتر بقول عارف حين قال : لا يشغله شيء عن ربه ولا يشغله ربه عن شيء ، انما اراد قوة الحضور لا المشاهدة ، فما اشهدك قط الا افناك وابقاك له، وما ابقاك لك فخذ ما لك واترك ما له . . » (التجليات ص ٥٣) .

« . . . كل من تنعم انما تنعم بشاهده،[٤] القائم بقلبه، وهو ما حصل من الحق عندك وهو محدث مثلك ، ولا يجوز التنعم بالحق عند المشاهدة لان المشاهدة فناء ليس فيها لذة . . » (التراجم ص ١٦) .

« . . فلولا مشاهدة الشاهد فيهم لحزنوا فلا فرح عندهـم بالمشاهدة، لاستيلاء العظمة التي افنتهم وهي تمنع من الحركة، والفرح حركة . . » (التراجم ص ٤٢) .

« ليس مع المشاهدة فهم . . . الفهم تفتيش والتفتيش تبديد، والتبديد لا يكون الا في الاسماء والاغيار، كما ان الحيرة لا تكون الا فيمن لا يتكيف . . . »
(التراجم ص ٥٤) .

ويوضح ابن عربي الفرق بين حصول اللذة وادراكها في المشاهدة. ولكن هل اللذة خارج ادراكها موجودة حقاً ؟

يقول :

« . . . وسأله عن الاستغراق في المشاهدة وكون المشاهد لا تحصل له لذة، الا بعد

الرجوع . فقال الشيخ رضي الله عنه : ان اللذة حاصلة ، وانما استغرقت اللذة جميع اجزائك ، لم يبق لك جزء يدرك اللذة لعموم استغراقها لنفسك . ففرق بين حصول اللذة واستغراقها لك وبين ادراكك اللذة . . . »
(وسائل السائل ق ٤٥) .

٣ ـ الشاهد في المشاهدة

« كل مشاهدة لا يشهد شاهدها لا يعول عليها . . »
(رسالة لا يعول عليه ص ١٠) .

***

*** المشاهدة والكشف**

١ ـ تختلف المشاهدة عن الكشف ، بأنها في حقيقتها عبارة عن مشهد لذوات [روح تجسد ـ انواع روحانية] ،على حين ان الكشف هو رفع الحجاب والاطلاع على كل ما ورائه من معاني واسرار[٥] ،فان كانت المشاهدة تختص بالذوات، فالكشف يختص بالمعاني والاسرار .

« اعلم ان المكاشفة متعلقها المعاني والمشاهدة متعلقها الذوات ، فالمشاهدة للمسمى،والمكاشفة لحكم الاسماء . . » (ف ٢/٤٩٦) .

٢ ـ تتفق المشاهدة مع الكشف في انهما موصلان للمعرفة[٦] . . المعرفة القابلة للانكار والاقرار على ضوء العقيدة [بخلاف « الرؤية » انظر المعنى السابق] . يقول :

« . . . فالمشاهدة طريق الى العلم والكشف غاية ذلك الطريق،وهو حصول العلم في النفس،وكذلك اذا خاطبك فقد اسمعك خطابه وهو شهود سمعي،فان المشاهدة ابداً للقوى الحسية لا غير والكشف للقوى المعنوية . . » (ف ٢/٤٩٧) .

٣ ـ الكشف اتم[٧] من المشاهدة واعلى،فكأنه حين يحدث في فعل واحد مع المشاهدة : حقيقتها

يقول :

« . . . والمكاشفة عندنا اتم من المشاهدة الا لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة اتم ،وهي لا تصح فلذلك قلنا المكاشفة اتم لانها الطف ، فالمكاشفة

تلطف الكثيف والمشاهدة[8] تكثف اللطيف .. فالمكاشفة ادراك معنوي فهي مختصة بالمعاني .. » (ف ٢/٤٩٦) .

---

(١) انها رؤية محكومة بالتوحيد اي بالعقائد . فلا يقبل الرائي الرؤية في المشاهدة الا بعد عرضها على الكتاب والسنة فما وافق منها العقيدة اخذ به وما خالفها أنكره .

(٢) الارجح خطأ في النص من جراء النشر . ولا يستقيم النص الا اذا قرأ : فذلك الذي يعول عليه .

(٣) المقصود بالبرهان في هذا النص ، ما ذهبنا اليه في تفسير « دلائل التوحيد في النص السابق » .

(٤) انظر « شاهد »

(٥) يقول القيصري في مطلع خصوص الكلم ق ٧١ :

« ان الكشف لغة : رفع الحجاب ... واصطلاحاً : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية ، وجودا شهودا وهو معنوي وصوري واعني بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وذلك اما ان يكون على طريق المشاهدة كرؤية المكاشف صورة الأرواح المتجسدة والانواع الروحانية ، واما ان يكون على طريق السماع كسماع النبي ﷺ الوحي النازل عليه كلاما منظوما او مثل صلصلة الجرس ... اذ الشهود من تجليات الاسم ... » .

(٦) المشاهدة طريق للمعرفة بواسطة الشاهد [انظر « شاهد »] والكشف كذلك ،وعلى الجملة فطريق المعرفة بالله على ثلاثة اقسام : المعرفة بالدليل والمعرفة بالشهود والمعرفة بالاعلام . واعلاها الاعلام ، يقول ابن عربي في الفتوحات ج ٤ ص ٣٢ .

« ... فالثلث : الواحد من العلم بالله هو ما يعلم من الله بالدليل ، والثلث الآخر ما يعلم منه سبحانه بالشهود عند التجلي ، والثلث الثالث هو ما يعلم منه باعلامه سبحانه وهو اصح الاقسام في العلم بالله ... » .

(٧) يقول بدر الحبشي في الانباه على طريق الله ق ٥٠ ب .

« .. المكاشفة الطف من المشاهدة واتم ولكل مشاهدة كشف فما من مشاهدة الا وكشفها اتم فيها والطف منها وقد تكشف ولا تشاهد وقد تشاهد ولا تكشف ... » .

٨) يراجع بشأن مشاهدة عند ابن عربي :

- التراجم ص ٢ [الكشف والمشاهدة]
- ترجمان الاشواق ص ١٧ [مشاهدة الحق فناء]
ص ٨١ [المشاهدة فناء]
- الفتوحات ج ٤ ص ٨١ [مشاهدة ثبوتية] .

٣٨٤ - مُشاهَدة ثبوتيّة

في اللغة :

انظر « مشاهدة »

في القرآن :

انظر « مشاهدة »

عند ابن عربي :

المشاهدة الثبوتية هي حال الاعيان الثابتة في عالم الثبوت . فالاعيان لم تكتسب الوجود الذاتي الحقيقي في اي حال من احوالها عند ابن عربي سواء في حالتها الثبوتية او في حالتها في الوجود الظاهر . فعندما تكون في عالم الثبوت يكون وجودها هو : شهود ثبوتي وليس وجودا ثبوتياً ؛ كذلك في عالم الوجود الظاهر فوجودها هو في الحقيقة : شهود في وجود وليس وجودا .

يقول :

« . . . فبقاؤها [اعيان الممكنات] على حالة العدم احب اليها لو خيرت ، فانها في مشاهدة ثبوتية حالية ملتذة بالتذاذ ثبوتي ، منعزلة كل حالة عن الحالة الأخرى . . . » (ف ٤/ ٨١) .

« . . . واما العارفون المكملون فليس عندهم غربة[١] اصلا وانهم اعيان ثابتة في اماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم ، ولما كان الحق مرآة لهم ظهرت صورهم فيه ظهور الصور في المرآة ، فما هي تلك الصور اعيانهم لكونهم يظهرون بحكم شكل المرآة ، ولا تلك الصور عين المرآة لأن المرآة ما في ذاتها تفصيل ما ظهر منهم وما هم ، فما اغتربوا وانما هم **اهل شهود في وجود**[٢] وانما اضيف اليهم الوجود من اجل حدوث الاحكام . . . » (ف ٢/ ٥٢٩) .

---

(١) انظر « غربة » في المقدمة : معراج المصطلح

(٢) اي « يشهدون » أنهم في وجود وهم في الحقيقة ثابتون في العدم . انظر « ثبوت » .

٣٨٥ ـ المشاهِدُون لِلوَجْه

المشاهدون للوجه هم من تجلى لهم وجه الحق في للاشياء ،فلا تحيد ابصارهم عنه .

يقول :

« . . . فإذا تجلى لهم [العباد] وجه الحق في الاشياء . . . لم تعد عيناه عن هذا الوجه ولا يتمكن ان تعدو عيناه عنه ،لانه بذاته يقيد كل ناظر اليه ، وانما جاء بالنهي في هذا الذكر[1] لانهم ليسوا **عين الوجه** بل هم المشاهدون للوجه ، فمن كان منهم قد حصل له تجلي الوجه . . » (ف ٤/ ١٧٠) .

انظر « **مشاهدة** »

---

(١) اشارة الى الآية « ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا » (٢٨/١٨) .

٣٨٦ ـ الشَيئِيَّة

مرادف : **شيئية الثبوت ،شيئية الوجود**

في اللغة :

« الشيء ما يصح ان يُعلم ويُخبَر عنه فيشمل الموجود والمعدوم ممكناً او محالاً قديماً اوحديثا . وفي الاصطلاح خاص بالموجود خارجيا كان او ذهنيا . والشيء اعم العام كما ان الله اخص الخاص . وهو مذكر يطلق على المذكر والمؤنث ويقع على الواجب والممكن والممتنع . وهو في الاصل مصدر شاء اطلق تارة بمعنى شاء اسم فاعل . . . » (محيط المحيط . بطرس البستاني ج ١ ص ١١٤٤) .

في القرآن :

يقف الباحث على اعتاب لفظ « شيء » مبهورا بشموله واتساعه لكل الكائنات والاحداث والامور . فكلمة « شيء » من اعم الكلمات وأبعدها عن التعريف بل تكاد تكون نكرة باطلاق . ونشبهها بشيء من التجوز « بالماء » :

فكما يتخذ الماء شكل الاناء الذي يوضع فيه نراها تتخذجنس ما تطلق عليه .

ويطلق القرآن العزيز لفظ شيء على كل ما سوى الله،مهما تباعدت الاجناس .

ونورد على سبيل المثال لا الحصر المعاني التالية :

(١) شيء = أمر :

« أألد وانا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشيء عجيب » [٧٢/١١] .

«وكل شيء عنده بمقدار » (٨/١٣) .

(٢) شيء = كل ما سوى الله .

« وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » . (٤٤/١٧) .

(٣) شيء = حدث ،مسألة ، فعل .

« قال فان اتبعتني فلا تسئلني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا » (٧/١٨) .

كما يراجع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم مادة « شيء » .

عند ابن عربي :

ان لفظ« شيء » يرادف عند ابن عربي مفهوم « العين »[١] ، فكل ما تعين من الوجود وفي الوجود فهو شيء[٢] .

كما انه يطابق « العين » من حيث اطلاقه على الماهية في حال ثبوتها العلمي قبل خروجها الى الوجود العيني ، فالشيئية تطلق :

- على العين الثابتة (شيئية ثبوت) .

- وعلى العين الموجودة المتحققة في الزمان والمكان (شيئية وجود) . ولن نكثر من شرح موقف ابن عربي هذا لاننا تكلمنا عليه مطولاً عند بحثنا في « عين ثابتة » (فلتراجع) .

اما نصوص ابن عربي في الشيئية بشقيها ، فنوردها فيما يلي :

(١) « الا ترى قوله « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » [٩/١٩] وقوله « انما قولنا لشيء اذا اردناه » [٨٢/٣٦] فنفى الشيئية[٣] عنه واثبتها له، والعين هي العين لا

غيرها » (ف ٢/ ٥٦) .

« . . . فالفكر يقول [في بدء الخلق] ما ثم شيء ثم ظهر شيء لا من شيء، والشرح يقول وهو القول الحق : بل ثم شيء فصار كونا ؛ وكان غيبا فصار عينا » (ف ٢/ ٤٠٢) .

(٢) « فلا يتصف [الوجود] بالعدم لان العدم نفي الشيئية ، والشيئية معقولة : وجودا وثبوتاً وما ثم رتبة ثالثة ، فاذا سمعت نفي شيئية فانما ينفي النافي، عن شيئية الثبوت شيئية الوجود خاصة ، فان شيئية الثبوت لا تنفيها شيئية الوجود[٤] فقوله « ولم تك شيئا » [١٩/ ٩] هو شيئية الوجود لانه جاء بلفظ « تك »، وهي حرف وجودي فنفاه « بلم » . . . » (ف ٤/ ١٦٧) .

---

(١) يطلق ابن عربي لفظ شيء على كل ما سوى الله ، يقول : « اما نحن فلا نثبت اطلاق لفظ الشيئية على ذات الحق لانها ما وردت ولا خوطبنا بها . » (ف ٢/ ٩٩) .
فليراجع كتاب المقالات الاسلاميين للاشعري ج ٢ رقم البحث ٢٤١ (هل يسمى الله تعالى شيئا) ـ ٢٤٢ (اختلفوا في معنى انه شيء على ستة اقوال . .) .

(٢) انظر « عين » .

(٣) يراجع بخصوص شيئية عند ابن عربي :
ـ الفصوص ج ١ ص ١٧٧ ، ج ٢ ص ٢٨٠ ، ٣٤٤ ،
ـ الفتوحات ج ١ ص ١٣٩ . ج ٢ ص ٩٥ ، ٩٩ ج ٣ ، ص ٢٦٧ ، ج ٤ ، ص ٨ ، ٣٢٥ ـ ٣٤٠ .

(٤) بخصوص « شيئية الثبوت » و« شيئية الوجود » عند ابن عربي فليراجع :
ـ الفتوحات ج ٣ ص ٢٥٤ ، ٢٦٣ .
ـ الفتوحات ج ٤ ص ١٩ ، ٦٨ ، ٢٦٧ ،
كما يراجع : ـ علم الحقائق ق ٣ أ ، ٤ ب .

---

٣٨٧ ـ شَيْئِيّة العَدَم

شيئية العدم هي « شيئية الثبوت » في مقابل « شيئية الوجود » .

يقول ابن عربي :

« . . . فتكون حاله [العبد] في شيئية وجوده كحاله في شيئية عدمه »
(ف ٢/ ٢٦٣)

انظر « شيئية » وخاصة الفقرة الثانية .

٣٨٨ ـ الشَّيْخ

في اللغة :

« الشين والياء والخاء كلمة واحدة ، وهي الشَّيخ ، تقول : هو شيخٌ ، وهو معروف ، بيّن الشيخوخة . . » (معجم مقاييس اللغة مادة شيخ) .

في القرآن :

لم تفارق كلمة «شيخ» في القرآن معناها اللغوي السابق :

« ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخاً » (٦٧/٤٠) .

عند ابن عربي :

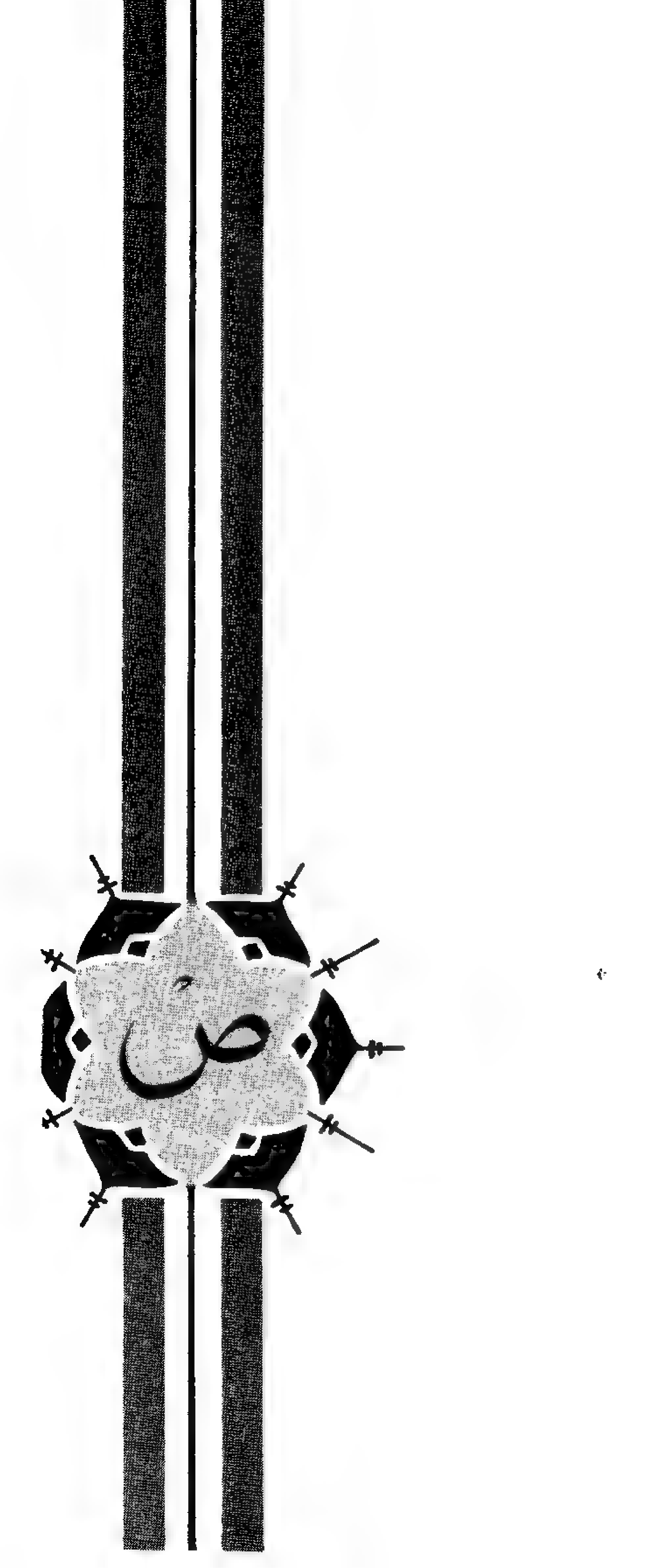
فارقت كلمة « شيخ » عند الصوفية معناها اللغوي الدال على فترة زمنية في حياة الانسان ،الى كونها مرتبة ووظيفة .

فالتجربة الصوفية المنبثقة عن مجاهدة المريد لنفسه . تدخل في معركة عدوها فيها يمتلك من الاسلحة الخفية الشيء الكثير،ولعل اخطرها مقدرة النفس على تسخير العقل لخلق مبررات لافعالها . فالعقل اذا سُخِّر للنفس اخضع الانسان بجمعيته لها . فكل ما يقوم به الانسان يُخيل اليه ان مصدره عقلاني وهو في الواقع نفساني . وقد تنبه الصوفية الى خطر النفس وهيمنتها وسلطانها على كونيات الانسان جميعها . هذه الهيمنة التي تظهر على مستوى « اراداتها » . فهي تريد كذا لذا تزين بالمبررات العقلية اهمية ما تريده وضرورته وتنفي بعقلانية واضحة كل اثر للنفس في هذه « الارادة » بل قد تذهب الى ابعد من ذلك فتظهر انتفاء الانانية ووضوح الايثار في هذه « الارادة » بالذات . وهذا واضح ومعروف لمن خبر « النفس » وتلمس مداخلها .

لذلك رأى الصوفية ان اصوب الطرق في محاربة النفس هو تسليم هذه « الارادة » الى «غير»فلا يكون للنفس في هذه الارادة نصيب .فتضعف النفس تدريجياً على مستوى الشهوات وتبرز « الروح » في الانسان .

وهذا « الغير » الذي تسلمه الذات « ارادتها » هو المشار اليه عند الصوفية « بالشيخ » . فهو الدليل في سفر الصوفي الى معرفة الحق . . . وهو مربي يشذب شطحات النفس . . . وهو مؤدب يُعدّ المريد للوقوف بين يدي الحضرة بما يليق بآدابها . . . وهكذا . يقول ابن عربي :

« واما الخمسة الباطنة [الاعمال الخمسة الباطنة التي تتوجب على المريد قبل وجود الشيخ المربي] فهي الصدق ، والتوكل ، والصبر ، والعزيمة ، واليقين ، فهذه التسعة [٤ ظاهرة + ٥ باطنة] امهات الخير ، تتضمن الخير كله . والطريقة مجموعة فيها . فالزمها حتى تجد الشيخ » . (ف السفر الرابع فقـ ٣٤٤) .


ص

٣٨٩ ـ الصَّبْر

في اللغة :

« الصاد والباء والراء اصول ثلاثة : الاول الجنس . والثاني : اعالي الشيء والثالث جنسٌ من الحجارة . فالاول : الصبر ، وهو الحبس ، يقال صبرتُ نفسي على ذلك الامر . اي حَبَسْتُها . . واما الثاني فقالوا : صُبْر كلِّ شيء : اعلاه . . . واما الاصل الثالث فالصُّبرة من الحجارة : ما اشتد وغلظ ، والجمع صِبَارٌ . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « صبر »)

في القرآن :

ورد الاصل « صبر » في القرآن بالمعنى الاول اللغوي ، اي الحبس . وأخذ صيغا مختلفة :

١ ـ صبر ، اصطبر ، صابر .

« واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور » (٣١ / ١٧) .
« وأمر اهلك بالصلاة واصطبر عليها » (٢٠ / ١٣٢) .
« يا ايها اللذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » (٣ / ٢٠٠) .

٢ ـ صابر ، صبّار

« انا وجدناه صابراً نعم العبد انه اواب » (٣٨ / ٤٢) .
« وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور » (١٤ / ٥) .

عند ابن عربي :

تفنن الصوفية قبل ابن عربي في استقراء «الصبر» ، وتعميم ماهيته

على جزئيات السلوك الصوفي . وتوغلوا في تجربة « صبر » خلقت ابعادا ودرجات،ظهرت في « حروف الجر» التي ربطت ذات « الصابر » بموضوع صبره . فكان : الصبر على ـ والصبر عن ـ والصبر في[1] ..

وضع ابن عربي « الصبر » في مجاله المناسب ،فجعله من امهات اعمال الباطن الخمس التي تجمع الخير كله . ويكفي « الصبر » شرفاً انه من اشد الاعمال على النفس ،لانه يحبسها عما تطلب .. أو يجبرها على مداومة فعل منه تتهرب ... او يثبتها في مواجهة ما تكره ..

يقول ابن عربي :

« فإن الصبر حبس النفس . وقد حبستها [العبد] ، بأمري [بنص القرآن على الصوم] عما تعطيه حقيقتها من الطعام والشراب » . (ف ، السفر الرابع فقـ ١٧٦) .

« واما الخمسة [الاعمال التي يأخذ المريد بها نفسه في طريق الله] الباطنة فهي الصدق ، والتوكل ، والصبر ، والعزيمة ، واليقين ، فهذه التسعة [٤ ظاهرة ، السهر ، الجوع ، العزلة ، الصمت + ٥ باطنة] امهات الخير . تتضمن الخير كله . والطريقة مجموعة فيها . فالزمها حتى تجد الشيخ ... »
(ف ، السفر الرابع فقـ ٣٤٤) .

---

(١) « الصبر » كما ظهر في الكتابات السابقة على ابن عربي :
ـ اللمع . الطوسي . ص ص ٧٦ ـ ٧٧ :

« وقد سئل الجنيد عن الصبر فقال : حَمْلُ المؤن لله تعالى حتى تنقض اوقات المكروه .

وقال ابراهيم الخواص رحمه الله : هرب اكثر الخلق من حمل اثقال الصبر فالتجئوا الى الطلب والاسباب ، واعتمدوا عليها كأنها لهم ارباب .

ووقف رجل على الشبلي رحمه الله ، فقال له : اي صبر اشد على الصابرين
فقال : الصبر في الله تعالى
فقال : لا
فقال : الصبر لله
فقال الرجل : لا
فقال : الصبر مع الله

فقال : لا

قال : فغضب الشبلي رحمه الله وقال : ويحك فأين ؟

فقال الرجل : الصبر عن الله عز وجل ، قال : فصرخ الشبلي رحمه الله صرخة كاد ان يتلف روحه . . .

. . . وهذا كما سئل القناد ، رحمه الله ،عن الصبر فقال: ملازمة الواجب في الإعراض عن المنهى عنه ، والمواظبة على المأمور به ، والصابر من يصبر في الله ، ولله ، ولا يجزع ، ولا يتمكن منه الجزع ، ويتوقع منه الشكوى .

. . . وكان يتمثل الشبلي ـ رحمه الله ـ بهذه الابيات اذا سئل عن الصبر .

عبـرات خططـن فـي الخـد سطرا	قد قراهـا من ليس يحسـنُ يقرا
ان صوت المحـب من الـم الشو	ق وخـوف الفـراق يورث الضرا
صابـر الصبـر فاستغـاث به الصبر	فصـاح المحـب بالصبـر :صبرا . . »

ـ الرسالة القشيرية ص ص ٨٥ ـ ٨٦:

« وانشد بعضهم :

صبرت ولـم اطلـع هواك على صبري	واخفيتُ ما بي منـك موضـع الصبر
مخافـة ان يشـكو ضمـيري صبابتي	الى دمعتي سرا فتجـري ولا ادري »

« . . . وقيل المصابرة هي الصبر حتى يستغرق الصبر في الصبر فيعجز الصبر عن الصبر »

ـ التعريفات . الجرجاني ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧ :

« الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى لغير الله لا الى الله لأن الله تعالى اثنى على ايوب ، (ع) بالصبر بقوله إنا وجدناه صابرا ، مع دعائه في دفع الضر عنه ، بقوله وايوب اذ نادى ربه انّي مسنّي الضر وانت ارحم الراحمين ، فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره ، ولئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى ودعوى التحمل بمشاقة ، قال الله تعالى ولقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوالربهم وما يتضرعون ،فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح بالرضا في المقضى ، ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي والضرّ هو المقضي به ، وهو مقتضى عين العبد سواء رضي به او لم يرضى.كما قال ﷺ من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومنَّ الا نفسه ، وانما لزم الرضاء بالقضاء لأن العبد لا بد ان يرضى بحكم سيده »

ـ بشر الحافي :

« الصبرُ الجميل ، هو الذي لا شكوى فيه للناس » (طبقات الصوفية ، ٤٣)

ـ الحارث المحاسبي :

« لكل شيء جوهر ، وجوهر العقل الصبر » (طبقات الصوفية ٥٩)

- حاتم الاصم :
« لكل قولٍ صدقٌ ، ولكل صدقٍ فعلٌ، ولكل فعلٍ صبرٌ، ولكل صبر حسبة ، ولكل حسبة ارادة ،ولكل ارادة اثرة » (طبقات الصوفية ٩٤)
- يحيى بن معاذ الرازي :
« عند نزول البلاء ، تظهر حقائق الصبر ، وعند مكاشفة المقدور ، تظهر حقائق الرضا »
(طبقات الصوفية ١١٣)

- رويم بن احمد البغدادي :
« الصبر ترك الشكوى » (طبقات الصوفية ١٨٣)

٣٩٠ - صَاحِبُ العَهْد

صاحب العهد هو صاحب الصورة .

انظر « صورة » المعنى الثاني

٣٩١ الصَّاحِبُ المجهُول

« الصاحب المجهول » هو الله :

صاحب : من حيث ان الله هو مع الخلق اينما كانوا . «وهو معكم اينما كنتم » [٥٧ / ٤]
مجهول : من حيث ان الخلق في غيبة عن شهود هذه الصحبة .
يقول ابن عربي :
« فالله مع الخلق،هو الصاحب المجهول لغيبتهم عن شهود هذه الصحبة . . . »
(ف ٤ / ٢٦٨) .

٣٩٢ - صَاحِبُ الوقتْ

المترادفات :
شخص الوقت[١] - سيد الوقت[٢] - امام الوقت[٣] - القطب[٤] - الغوث - صاحب الزمان[٥] - عين الزمان[٦] - نائب « محمد » ﷺ .

في اللغة :

« الصاد والحاء والباء أصل واحد يدل على مقارنة شيء ومقاربته . من ذلك

الصاحب والجمع الصَّحب . . . وكل شيء لاءَم شيئاً فقد استصحبه . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « صحب ») .

في القرآن :

١ ـ الصاحب : الصديق ، القرين . . .

« اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا » (٩/ ٤٠) .

« انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء » (٦/ ١٠١) .

٢ ـ صاحب مضافة الى اسم تعني : اهل « المضافة » اليه .

« لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة » . (٥٩/ ٢٠) .

٣ ـ اما كلمة «وقت» فقد وردت معرّفة في موضعين ، وبتطابق حرفي . وتفيد اضافتها الى « المعلوم » الاشارة الى يوم القيامة .

« قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم[٨] » (١٥/ ٣٨ ، ٣٨/ ١٨) .

عند ابن عربي :

ان عبارة « صاحب الوقت » مؤلفة من لفظين يكمن كل غناها في اللفظة الثانية « وقت » ، ولذلك نتوقف عندها في محاولة تحديد .

الوقت : هو الحال الحاكم . هاتان الكلمتان تلخصان كل ما قيل في الوقت وتحصران كل ما تفنن المتصوفة في تعداده وتوسيعه . ويشرح ابن عربي ما ذهبنا اليه قائلاً :

« . . . ان حقيقة الوقت : ما انت به وعليه في زمان الحال ، وهو امر وجودي بين عدمين [الماضي ـ الآتي] وقيل الوقت ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لانفسهم[٩] ، وقيل الوقت : مبرد يسحقك ولا يمحقك[١٠] ، وقيل الوقت : كل ما حكم عليك ومدار الكل على انه الحاكم . . . ولما كانت اذواق القوم في الوقت[١١] تختلف ، لذلك اختلفت عباراتهم عنه والوقت حقيقة كل ما عبروا به عنه . . . » (ف ٢/ ٥٣٨ ـ ٥٣٩) .

ولنرجع الى عبارة « صاحب الوقت » حيث نلخص موقف ابن عربي بالنقاط التالية :

***

*** يرى ابن عربي « صاحب الوقت » شخصاً مفرداً متعيناً في المكان والزمان ـ وهو بهذا المعنى يتحد « بالقطب » من حيث ان هذا الاخير ، واحد في وقته ـ**

وله التحكم في العالم بشرع زمانه . يقول ابن عربي :

(١) « لكل زمان واحد هو عينه واني[١٢] ذاك الشخص في العصر أوحد »

(٢) « ومنهم [خصوص الخصوص] من جمعت له الحالات واقيم مقام الشفاعة فهو: سيد القوم وصاحب الوقت وخليفة الله في ارضه[١٣] ، ونايب سيد المرسلين في امته[١٤] ووارث الاصطفا والاجتبا والخصوصية الادمية[١٥] . . . » (الاجوبة اللايقة عن الاسئلة الفائقة ص ٩ أ) .

« فالرجل الذي رأى الحق حقاً فاتبعه وحكم الهوى وقمعه . . . فذلك سيد الوقت فاقتد به ، وذلك صورة الحق[١٦] انشأها الله صورة جسدية بعيدة المدى لا يبلغ مداها ولا يخفى طريق هداها » (ف ٢/ ٤٥٤ - ٤٥٥) .

«فاذا اعطى [الانسان] التحكم في العالم فهي الخلافة ، فان شاء تحكم وظهر . . . وان شاء سلم وترك التصرف لربه في عباده ، مع التمكن من ذلك . . . فتلحق الاولياء الانبياء بالخلافة خاصة ، ولا يلحقونهم في الرسالة والنبوة فان بابها مسدود ، فللرسول الحكم فان استخلف فله التحكم ، فان كان رسولاً فتحكمه بما شرع، وان لم يكن رسولاً فتحكمه عن امر الله بحكم وقته : الذي هو شرع زمانه . . . » (ف ٢/ ٣٠٨) .

وهكذا نرى ان ابن عربي لم يغلق ابواب السماء نهائياً في وجه الارض وسكانها بانقطاع النبوة . بل استبدل بها القطبية والخلافة . فالقطب هو نائب « محمد » ﷺ وان لم يرتفع الى افق نبوته ورسالته ، الا ان له التحكم بشريعة محمد ﷺ من خلال زمانه .

وهذه نقطة مهمة ذات فعالية ايجابية بعيدة المدى من حيث انها تعطي الدين نبضاً حياً ، بتفاعله مع زمانه ، وبذلك يتفادى ابن عربي جمود الشرائع وموتها في قوالب القوانين الثابتة . فاذا كانت النبوة قمة التفاعل الحي بين الحق والخلق ، فالنيابة عنها هو تفاعل حي بشكل آخر محدود ، ولكنه حي .

***

* ان « صاحب الوقت » بالمعنى الاول انحصر « بقطب » الزمان الواحد الذي اعطي التصرف في العالم . وهو الخليفة .

ولكن الخلافة بانقسامها قسمين : خلافة ظاهرة وخلافة باطنة . تشطر مفهوم « صاحب الوقت » شطرين :

١ ـ صاحب الوقت في الباطن : هو القطب المشار اليه في الفقرة السابقة ،وقد يكون كذلك هو صاحب الوقت في الظاهر ،فيجمع بين الخلافتين الظاهرة والباطنة (صاحب الوقت : مقام ولاية) .

٢ ـ صاحب الوقت في الظاهر : وهو الخليفة الذي له التحكم في الظاهر[١٧] (صاحب الوقت : منصب سياسي) . وبعد ان تقررت الخلافة الظاهرة لن نستغرب اطلاق ابن عربي عبارة « صاحب الوقت » بما تحمله من ابعاد القطبية على اشخاص امثال « فرعون » يقول ابن عربي :

« ولما كان فرعون في منصب التحكم **صاحب الوقت** ،وانه الخليفة بالسيف . وان جار في العرف الناموسي ، لذلك قال « انا ربكم الاعلى » [٧٩ / ٢٤] اي وان كان الكل ارباباً بنسبة ما[١٨] ، فانا الاعلى منهم بما اعطيته في الظاهر من التحكم فيكم » (فصوص ١ / ٢١٠) .

***

*** لقد درجنا في بحثنا على تتبع الشيخ الاكبر في تنقله بالمصطلح : من اسم شخص مفرد متميز الى اسم يطلق على كل من تجلت فيه صفة خاصة .**

وكالعادة هنا نراه بعد ان حدد صاحب الوقت « بشخص القطب » يعود ليطلقه على « صفة » .

فالوقت : صفة الحكم .

وصاحب الوقت = صاحب الحكم = الحاكم .

فكل ما حكم على الانسان فهو : صاحب الوقت .

يقول ابن عربي :

« . . . كما انه لا تكون غيبة الا بحضور ، فغيبتك من تحضر معه لقوة سلطان المشاهدة . كما ان سلطان البقاء يفنيك لانه **صاحب الوقت** والحكم . . . »

(ف ٢/ ٥٤٤) .

« . . . فالوقت على الحقيقة : ما انت به ، وما انت به هو عين استعدادك فلا يظهر فيك من شؤون الحق ، التي هو عليها الا ما يطلبه استعدادك ، فالشأن محكوم عليه بالاصالة ، فان حكم استعداد الممكن بالامكان ، ادى الى ان يكون شأن الحق فيه الايجاد . . . فأصل الوقت من الكون لا من الحق . . . **فصاحب الوقت**[١٩] هو الكون ، فالحكم حكم الكون » . (ف ٢ / ٥٣٩) .

(١) « سأل بعض العارفين عارفاً آخر . . . من شخص الوقت » (منزل القطب ص ٥) .
(٢) انظر الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٦ (عبد القادر جيلاني = سيد وقته) .
(٣) ورد المصطلح في الفتوحات ج ٢ ص ٢٩٧ .
(٤) راجع « قطب »
(٥) ورد المصطلح في ترجمان الاشواق ص ١٣٨ (الامام الظاهر = صاحب الزمان في عالم الشهادة) وفي الفتوحات ج ٣ ص ٥١٩ .
(٦) انظر الديوان ص ٤٤ .
(٧) انظر « نواب محمد » .
(٨) « (. . . الوقت المعلوم) المسمى فيه اجلك عند الله . او انقراض الناس كلهم وهو النفخة الاولى عند الجمهور،ويجوز ان يكون المراد بالايام الثلاثة [يوم الدين ، يوم يبعثون (الآيات المتقدمة) - الوقت المعلوم] يوم القيامة ، واختلاف العبارات لاختلاف الاعتبارات » .
(انوار التنزيل ج ١ ص ٢٦٩) .
(٩) هذه الجملة للقشيري يشرح بها كلام المتصوفة في الوقت . راجع الرسالة القشيرية ص ٣١ .
(١٠) القول لابي علي الدقاق - انظر الرسالة القشيرية ص ٣١ .
(١١) يراجع بخصوص اقوال القوم في « الوقت » :
- الرسالة القشيرية ص ص ٣١-٣٢ .
- طبقات الصوفية . السلمي . فهرس الاصطلاحات مادة « وقت »
- طبقات الاولياء ابن الملقن فهرس الاصطلاحات مادة « وقت » .
- اللمع . السراج ص ص ٤٤١-٤٤٢ (وقتي مسرمد) .
- مواقف النفري ص ٦ ، الموقف الخامس : « موقف قد جاء وقتي » .
كما يراجع كتاب الاب نويا Exégèse coranique حيث يوضح ص ٢-٤ غموض مفهوم النفري للوقت .
(١٢) واني ، المقصود بها المتكلم : ابن عربي .
(١٣) راجع « خليفة »
(١٤) راجع « نواب محمد » .
(١٥) انظر « آدم »
(١٦) راجع « صورة »
(١٧) راجع « خليفة »
(١٨) راجع « رب »
(١٩) يراجع بخصوص « صاحب الوقت » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٢ ص ١٣٣ ، ٤٨٦ ، (نور الوقت) ص ص ٥١٩-٥٢٠ (التحكم) ، ص ص ٥٣٨-٥٤٠.
- فصوص الحكم ج ٢ ص ٢١ ، ٢٣٩ ، ٢٩٠

- الاصطلاحات ص ٢٨٥
- الارشاد ق ١٤٧ .
- خلوة المرتاض ق ٧٠ ب .

٣٩٣ ـ صَاحِبُ الصّورَة

انظر « صورة » المعنى الثاني .

٣٩٤ ـ المُصحَفُ الكَبير

في اللغة :

« الصاد والحاء والفاء اصل صحيح يدل على انبساط في شيء وسعة . . . ومن الباب : الصَّحيفة ، وهي التي يكتب فيها ، والجمع صحائف ، والصُّحفُ ايضاً ، كأنه جمع صحيف » . (معجم مقاييس اللغة مادة « صحف ») .

في القرآن :

ورد الاصل « صحف » بصيغة الجمع بمعنى الكتب .

« صحف ابراهيم وموسى » [٨٧/ ١٩]

« أولم تأتهم بينة ما في الصحف[1] الاولى » [٢٠ / ١٣٣] .

عند ابن عربي :

يقول الشيخ الاكبر :

« العالم . . . هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال . . . » (ف ١/ ١٠١) .

يستعمل ابن عربي عبارتي : القرآن الكبير والقرآن (دون صفة) ، للاشارة الى المثلية بين العالم الكبير ونسخته : الانسان (العالم الصغير) وهنا يرادف بين المصحف الكبير والقران الكبير . انظر « القران الكبير » .

---

(١) « . . . من التوارة والانجيل وسائر الكتب السماوية » (البيضاوي انوار التنزيل ج ٢ ص ٣٠) .

٣٩٥ ـ الصَّحْو

انظر « وارد »

٣٩٦ ـ الصِّدْق

في اللغة :

« الصاد والدال والقاف اصلٌ يدل على قوة في الشيء قولاً وغيره . من ذلك الصِّدْق : خلاف الكذب ، سمي لقوته في نفسه ، ولان الكذب لا قوَّة له ، هو باطل . وأصل هذا في قولهم شيء صَدْقٌ ، اي صُلْب . . والصِّدِّيق : الملازم للصِّدْق . والصَّدَاق : صداق المرأة ، سمي بذلك لقوته وانه حقٌ يَلزمُ . . . والصَّداقة مشتقة من الصِّدق في المودة . . . ويقال صَدِيق للواحد وللاثنين وللجماعة ، وللمرأة . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « صدق ») .

« . . . واقل الصدق استواء السر والعلانية ، والصادق من صدق في قوله ، والصّديق من صدق في جميع اقواله وافعاله واحواله » (القشيري . الرسالة ص ٩٧)

في القرآن :

ورد الاصل « صدق » في القرآن على عدة وجوه :

١ ـ خلاف الكذب

« ومن اصدق من الله حديثاً » (٤ / ٨٧)

٢ ـ الصدَقة

« خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم » (٩ / ١٠٣)

٣ ـ صِدِّيق :

« واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقاً نبياً » (١٩/ ٤١) .

٤ ـ صَدَاق المرأة :

« وآتوا النساء صدقاتهن نِحلة » (٤ / ٤)

عند ابن عربي :

* تصدر « الصدق » في اهميته واسبقيته أمهات الاعمال والمواجيد في السلوك الاسلامي عامة والصوفي خاصة . فلا يكاد نجد صوفياً لم يضعه في اطاره المناسب[1]

ويكفي للدلالة على مكانته ان الحكيم الترمذي في كتابه المشهور « ختم الاولياء » حلّل التجربة الصوفية أو الذوق الصوفي بحسب معيارين : معيار « الصدق » ومعيار « المنة »[2] : فالحياة الروحية او النشاط الروحي عنده يتحقق ويظهر في مجالين : مجال « الصدق » اي المجهود الانساني البحت . ومجال « المنة » اي العطاء الالهي الفائق ونعمته السامية[3] .

وقد سبق حكيم ترمذ شيخنا الاكبر الى جعل « الصدق » باباً « للصديقية » فالصادق يتحول الى « صدّيق » ، و« الصديقية » : مقام[4] .

« فالصدق » وصل الى القرن السادس الهجري متربعاً على عرش الوجدان الصوفي . فلم يحاول ابن عربي طمس أهميته بحجة بداهته في سلوك الطائفة بل قدمه على كل الاعمال الباطنة للمريد . يقول :

« واما الخمسة [الاعمال] الباطنة [التي تتوجب على المريد قبل وجود الشيخ] : فهي الصدق ، والتوكل ، والصبر ، والعزيمة واليقين ، فهذه التسعة [٤ ظاهرة (الجوع ـ السهر ـ الصمت ـ العزلة) + ٥ باطنة] امهات الخير . تتضمن الخير كله . والطريقة مجموعة فيها . فالزمها حتى تجد الشيخ » .
(ف ـ السفر الرابع فقـ ٣٤٤)

ويكفي « الصدق » شرف مكانة انه الطريق الى « الصديقية » التي عرفها ابن عربي بقوله :

« نور اخضر بين نورين ، يحصل بذلك النور شهود عين ما جاء به المخبر من خلف حجاب الغيب بنور الكرم » (ف ٢/٩٢) .

فالصدق اوصل الانسان الى : شهود عين ما جاء به المخبر ، اي شهود عين الخبر الصادق .

واذا حاولنا تطبيق ذلك على الصحابي الجليل ابو بكر . وتحرينا سبب نعت الرسول له « بالصديق » لرأينا في ظل ما ورد عند ابن عربي اعلاه ، ان

« الصديق » كلما روى رسول الله خبراً أو قصة أو اي شيء قال : صدقت يا رسول الله . ولصدقه في تصديقه شهِدَ عين ما جاء به المخبر . فكان « الصديق » .

***

* يجدر التنبيه الى مفهوم متفرع عن « الصدق » وتابع له : الاخلاص « فالاخلاص » على اهميته التي عرفها في التصوف قبل ابن عربي[٥] ، ظل فرعاً . وهو لا يوجود الا بعد وجود « العمل » أو « الفعل » . فالاخلاص عند ابن عربي هو اشبه « بالنية » لذلك ارتباطه بالعمل[٦] . يقول :

« وهو (اي الاخلاص) من الاستخلاص . فإن الانسان قد يخلص نيته للشيطان ـ ويُسمى مخلصاً ـ فلا يكون في عمله لله شيء،وقد يخلص للشركة (= للشريك مع الله) . وقد يخلص لله فلهذا قال تعالى : (مخلصين له الدين) لا لغيره ، ولا لحكم الشركة (= الشريك مع الله) » (ف سفر ٣ فقـ ٢٦٩ ب) .

« فارتقت همتهم [هذه الطائفة] الى الاشتغال بالنيات ، اذ كان الله قد قال لهم [وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له] . والاخلاص (هو) النية . ولهذا قيدها بقوله : « له » ، ولم يقل « مخلصين » . . . » (ف سفر ٣ فقـ ٢٦٨) .

« . . والاخلاص عين النية » (ف سفر ٥ ـ فقـ ٥٣٢) .

« من وافق تأمينه تأمين الملائكة » ، في الغيب المتحقق ، الذي يسمونه العامة من الفقهاء « الاخلاص » ، وتسميه الصوفية « الحضور » ، ويسميه المحققون « الهمة » ونسميه انا وامثالنا : « العناية » . . . » (ف السفر ١ ـ فقـ ٤٩٤) .

---

(١) ننقل بعض اقوال الصوفية في الصدق من الرسالة القشيرية ص ٩٧ :

« . . . الجنيد يقول : الصادق ينقلب في اليوم اربعين مرة والمرائي يثبت على حالة واحدة اربعين سنة ، وقال ابو سليمان الداراني : لو اراد الصادق ان يصف ما في قلبه ما نطق به لسانه . . . سهل بن عبد الله يقول : لا يشم رائحة الصدق عبد داهن نفسه أو غيره . . . وقال الواسطي : الصدق صحة التوحيد مع القصد . . . الجنيد يقول : حقيقة الصدق ان تصدق في مواطن لا ينجيك منها الا الكذب . . . وقال ذون النون : الصدق سيف الله ما وضع على شيء الا قطعه.وقال سهل بن عبد الله : اول خيانة الصديقين حديثهم مع انفسهم . . . الأستاذ ابا علي الدقاق يقول : الصدق ان تكون كما يرى من نفسك او ترى من نفسك كما تكون .

وسئل الحارث المحاسبي عن علامة الصدق فقال:الصدق هو الذي لا يبالي لو خرج على قدر له في قلوب الخلق من اجل صلاح قلبه ولا يحب اطلاع الناس على مثاقيل الـذر من حسـن عمله ، ولا يكره ان يطلع الناس على السيء من عمله ، فان كراهته لذلك دليل على انه يحب الزيادة عندهم وليس هذا من اخلاق الصديقين . . . » (الرسالة القشيرية ص ٩٧) .

ونورد هنا نصاً للمحاسبي تبين فعل « الصدق » في القلب :

« ان الصدق موهبة من الله عز وجل . فإذا وقر في القلب ، انصدع لذلك نور وكان له هياج في القلب واخذ في الرأس وانتشر في سائر الجسد . فتأخذ كل جارحة منه بقسطها من الصدق على قدر الكثرة والقلة من هيجان الصدق ، وعلى قدر ما وافق من ذلك رقة القلب وصحة العقل . فربما هاج الصدق في القلب فولّهه . . . وربما ابكاه واحزنه . . . وربمـا شهـق . وربمـا زال عنـه العقـل ، ساعـة ويومـا ويومين. . .وربما توحش من الخلـق الى انس الوحدة . . . » (القصد والرجوع الى الله ورقة ٢٣-١-٢٤ ب) (نقلا عن ختم الولاية ص ٤٥٣) .

ومن اقوالهم في « الصدق » :

- سمعت ذا النون يقول : « لـم ار شيئاً ابعث لطلب الاخلاص من الوحدة ، لانه اذا خلا ، لـم ير غير الله تعالى ، فاذا لم ير غيره لم يحركه الا حكـم الله . ومن احب الخلوة فقد تعلق بعمود الاخلاص ، واستمسك بركن كبير من اركان الصـدق . . . . »

(السلمي . طبقـات الصوفية ٢٠-٢١) .

- ابو سليمان الداراني

« لكل شيء صدق ، وصدق اليقين الخوف من الله تعالى » (طبقات الصوفية السلمي ٨٢) .

- حاتم الاصم

« لكل قول صدقٌ ، ولكل صدق فعلٌ ، ولكل فعل صبر ، ولكل صبر حِسْبَةٌ ولكل حسبة إرادةٌ ، ولكل ارادة إثرة » (طبقات الصوفية السلمي ٩٦) .

« الشهوة ثلاثة : شهوة في الاكل ، وشهوة في الكلام، وشهـوة في النظـر . فاحفـظ الاكل بالثقة ، واللسان بالصدق والنظر بالعبرة » (طبقات الصوفية السلمي ٩٦) .

- عبد الله بن خبيق

« لا يستغني حال من الاحوال عن الصدق ، والصدق مستغنى عن الاحوال كلهـا . ولـو صَدَق العبدُ فيما بينه وبين الله ، حقيقة الصدق ، لاطلع على خزائن الغيب ، ولكان اميناً في السموات والأرض » (طبقات الصوفية ، السلمي ص ١٤٤) .

- عمرو بن عثمان المكي

« ومعنى الصدق الاعتدالُ والعدل » (الطبقات الصوفية السلمي ٢٠٣) .

ـ ابو يعقوب النهرجوري

« الصدق موافقة الحق في السر والعلانية » (طبقات الصوفية ٣٧٨) .

(٢) انظر : ختم الولاية ص ٩٨

(٣) المرجع السابق ص ١٠٥

(٤) المرجع السابق ص ٣٣٠

(٥) ننقل اقوال الصوفية في الاخلاص من الرسالة القشيرية (ص ص ٩٥ - ٩٦) حيث نلاحظ وضعهم « الاخلاص » في مقابل « الرياء » :

« (قال الاستاذ [القشيري]) والاخلاص افراد الحق سبحانه في الطاعة بالقصد ، وهو ان يريد بطاعته التقرب الى الله سبحانه دون شيء آخر ، من تصنع لمخلوق او اكتساب محمدة عند الناس او محبة مدح من الخلق او معنى من المعاني سوى التقرب به الى الله تعالى . . . قال **ذو النون المصري** : الاخلاص لا يتم الا بالصدق فيه والصبر عليه . . والصدق لا يتم الا بالاخلاص فيه والمداومة عليه . وقال **ابو يعقوب السوسي** : متى شهدوا في اخلاصهم الاخلاص احتاج اخلاصهم الى اخلاص . . . سمعت **ابا عثمان المغربي** يقول : الاخلاص من ما لا يكون للنفس فيه حظ بحال وهذا اخلاص العوام ، واما اخلاص الخواص فهو ما يجري عليهم لا بهم فتبدو منهم الطاعات وهم عنها بمعزل ، ولا يقع عليهم رؤية ولا بها اعتداد فذلك اخلاص الخواص . وقال **ابو بكر الدقاق** : نقصان كل مخلص في اخلاصه رؤية اخلاصه ، فاذا اراد الله تعالى ان يخلص اخلاصه سقط عن إخلاصه رؤيته لاخلاصه فيكون مخلَّصاً لا مُخلِصاً . . . **قال ابو سعيد الخراز** : رياء العارفين افضل من اخلاص المريدين . . . وقال **ابو عثمان** : الاخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر الى الخالق . . . . **الفضيل** يقول : ترك العمل من اجل الناس رياء والعمل من اجل الناس شرك والاخلاص ان يعافيك الله منهما . وقال **الجنيد** : الاخلاص سر بين الله وبين العبد لا يعلم ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده . ولا هوى فيميله . . . وقيل **لسهل بن عبد الله** : أي شيء أشد على النفس ؟ فقال : الاخلاص لانه ليس لها في نصيب . . . **يوسف بن الحسين** يقول : اعز شيء في الدنيا الاخلاص وكم اجتهد في اسقاط الرياء عن قلبي فكأنه ينبت عن لون آخر » .

(٦) يقول الجرجاني :

« الاخلاص : في اللغة ترك الرياء في الطاعات ، وفي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه وتحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشُوبَه غيره ، فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصاً . . . والفرق بين الاخلاص والصدق : الصدق اصل وهو الاول . والاخلاص فرع وهو تابع . وفرق آخر : الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل . . . » (التعريفات مادة « اخلاص ») .

٣٩٧ ـ الصِّراطُ الخاصّ

مترادف : « **صراط محمد** » ﷺ

انظر « **الصراط المستقيم** » المعنى الثاني

٣٩٨ ـ صِراطُ الرّبّ

انظر « **الصراط المستقيم** » المعنى الثاني

٣٩٩ ـ صِراط الله

انظر « **الصراط المستقيم** » المعنى الثاني

٤٠٠ ـ صِراط العزيز

انظر « **الصراط المستقيم** » المعنى الثاني

٤٠١ ـ الصِّراطُ المُستقيم

في اللغة :

« الصاد والراء والطاء وهو من باب الابدال[١] . . . وهو الطريق »

(معجم مقاييس اللغة مادة « صراط ») .

« القاف والواو والميم اصلان صحيحان ، يدل احدهما على جماعة ناس ، وربما استعير في غيرهم ، والآخر على انتصاب وعزم .

فالاول : القوم ، يقولون ، جمع امرىء . . . واما الآخر فقولهم قام قياماً ،

والقَوْمَة المّرة الواحدة ، اذا انتصب . . . ومن الباب : قوّمت الشيء تقويماً . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « قوم »)

في القرآن :

١) **ورد لفظ « صراط » في القرآن بمعنى الطريق ، يكتسب تحديده من الصفة التي ينعت بها .**

« واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم » [٦ / ٨٧]

« من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم » [٣٧ / ٢٣]

٢) **ورد لفظ « الصراط » معرّفا دون نعت ، وفي هذه الحالة يشير الى الصراط المستقيم .**

« وان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط[٢] لناكبون » [٢٣ / ٧٤]

٣) **الصراط المستقيم : طريق حسي ضيق « ارفع من الشعرة وأحدّ من السيف » يمتد يوم القيامة فوق جهنم بين موطن الحشر والجنة . . . يجتازه المؤمن بنوره الذي يسعى بين يديه[٣] .**

« ولو نشاء لطمسنا على اعينهم فاستبقوا الصراط[٤] فانى يبصرون » . [٣٦/٦٦] .

٤) **ان « الصراط المستقيم » هو طريق : صفاتي في جناب الحق ـ معنوي سلوكي[٥] حيوي بالنسبة للبشر . ،**

(١) « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم[٦] » [١١ / ٥٦]

(٢) « فاتبعني اهدك صراطاً سوياً » . [١٩ / ٤٣]

« هل يستوى هو ومن يأمر **بالعدل** وهو على صراط مستقيم[٧] » (١٦ / ٧٦) .

عند ابن عربي :

لقد حافظ ابن عربي على المعنى اللغوي «للصراط» (= طريق) . ولكن كل عبقريته تجلت في اضفاء الاسماء والصفات على لفظ « صراط » (صراط الهدى ، صراط الله ، صراط الرب) وبالتالي في ادخاله اتون ذاتيته وتحويله من نظرة عامة الى نظرة ذاتية ، جداً . اما عبارة « الصراط المستقيم » فهي تخسر كل ذاتية لها من حيث ان كل صراط فهو مستقيم عند ابن عربي[٨] ، ولذلك سنبحث كل « الصرط » عنده ضمن هذا المصطلح لانه يجمعها بصفته [الاستقامة] ، وهذا

سيتضح في المعنى الثاني .

***

* ان تصور ابن عربي للصراط الحسي يوم القيامة تصور يزاوج بين شاعريته وموقفه الفكري ـ وهو يسميه صراط الهدى .

يقول :

« ... واعلم ان الصراط الذي اذا سلكت عليه وثبت الله عليه اقدامك، حتى اوصلك الى الجنة هو **صراط الهدى**[٩] الذي انشأته لنفسك في دار الدنيا من الاعمال الصالحة الظاهرة والباطنة ، فهو في هذه الدار بحكم المعنى لا يشاهد له صورة حسية، **فيمد لك يوم القيامة جسرا محسوساً**[١٠] على متن جهنم اوله في الموقف وآخره على باب الجنة ، تعرف عندما تشاهده انه **صنعتك وبناؤك** ، وتعلم انه قد كان في الدنيا ممدوداً جسراً على متن جهنم طبيعتك ... » (ف ٣/ ٣٢) .

وهكذا يتضح من النص ، ان البشر يحشرون في « الموقف » ، يفصلهم عن الجنة : جهنم، ولاجتيازها لابد من « جسر » (= الصراط) هو اعمالهم في الدار الدنيا ، وهكذا كلما كانت اعمالهم الخيرة كثيرة اتسع الجسر واتاح مرورا سهلاً مريحا .

***

* « الصراط المستقيم » عند ابن عربي : هو « صراط الله » ، اي السبيل او الطريق الموصل اليه . ولا يخفى ما يفقده الصراط المستقيم من ذاتية صفاتية بنسبته الى « الله »، في نظرية تقول بالوحدة : من حيث ان كل طريق او صراط فهو مستقيم في حق سالكه[١١] . وانها كلها [الطرق ـ الصرط] توصل الى الله ، ولذلك تتعدد الطرق بتعدد الخلائق . ولكننا لن نبحر في خضمها ، بل سنكتفي بنظرة عامة الى اهمها وهي : صراط الله ـ صراط الرب ـ صراط العزة او صراط العزيز ـ الصراط الخاص او صراط « محمد ﷺ .

(أ) صراط الله :

وهو الصراط المستقيم [= الاستقامة المطلقة] الذي تقدم الكلام عليه ، وهو صراط عام تمشي عليه جميع « الامور » فيوصلها الى الله ، يعم الشقي والسعيد[١٢] . من حيث نسبته الى الاسم «الله»، الجامع للاسماء الالهية كلها المتقابلة (ضار نافع ...) وغير المتقابلة[١٣] .

يقول ابن عربي :

« صراط الله : وهو **الصراط العام** الذي عليه تمشي الامور فيوصلها الى الله، فيدخل فيه كل شرع الهي وموضوع عقلي ، فهو يوصل الى الله **فيعم الشقي والسعيد** . . . وهذا الصراط . . . هو الذي يقول فيه اهل الله : ان الطرق الى الله على عدد انفاس الخلائق[١٤] . . . **فان الله هو الجامع للاسماء المتقابلة وغير المتقابلة** . . . » (ف ٣ / ٤١٠-٤١١)

(ب) صراط الرب :

صراط الرب هو صراط الله ولكن من حيث اسم من اسمائه تعالى،وهو يطلب المربوب ليجعله مستقياً على ضوء التكليف .

يقول ابن عربي :

« واما صراط ربك ، فقد اشار اليه تعالى بقوله : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء » [٦/ ١٢٥] . يقول : كأنما يخرج عن طبعه والشيء لا يخرج عن حقيقته . . . وسمي هذا الصراط : صراط الرب ، لاستدعائه المربوب وجعله مستقياً، فمن خرج عنه فقد انحرف وخرج عن الاستقامة . . . وصراط الرب لا يكون الا مع التكليف فاذا ارتفع التكليف،لم يبق لهذا الصراط عين وجودية[١٥] ولهذا يكون المآل الى الرحمة[١٦] . . . » (ف ٣ / ٤١٢-٤١٣) .

(ج) صراط العزيز او صراط العزة او صراط التنزيه :

يقول ابن عربي :

« واما صراط العزة وهو قوله تعالى : « الى صراط العزيز الحميد » (١٤ / ١) . . فلا يناله ذوقاً الا من نزه نفسه ان يكون ربا او سيدا ، من وجه او من كل وجه . وهذا عزيز . . . من حيث انه عين الحق من خلف حجاب الاسم . . . وهذا الصراط العزيز الذي ليس لمخلوق قدم في **العلم** به،فانه صراط الله الذي عليه ينزل الى خلقنا، وعليه يكون معنا اينما كنا . . . وهو **صراط نزول لا عروج** لمخلوق فيه ، ولو كان لمخلوق فيه سلوك ما كان عزيزاً ، وما نزل الينا الا بنا فالصفة لنا لا له[١٧] . . . **فنحن عين ذلك الصراط** . . . ولما كان الانسان الكامل صراط العزيز . . . فالحق سبحانه يختص بالنزول فيه . . . والعارف على الحقيقة ما

يسلك الا في الله ، فالله صراطه وذلك شرعه . به رباطي وبنا رباطه،فهو صراطي وانا صراطه . . فهو على صراط العزيز لانه الخالق فلا قدم لمخلوق فيه » .
(ف ٣/ ٤١١ـ ٤١٢) .

يتضح بكلمة « خالق » ان الصراط« العـزيز » عزٌ ان يكون لمخلـوق فيه سلوك وهو : الخلق ،وبالتالي المخلوقات هي صراط الحق في ظهوره وتجليه . وبما ان الانسان هو اكمل مجلى ومظهر وهو المقصود من العالم ،فهو صراط العزيز .

(د) الصراط الخاص او صراط محمدﷺ :

هو شرع محمدﷺ الجامع لكل الشرائع ـ وهو القرآن[18] .

يقول ابن عربي :

« واما الصراط الخاص وهو صراط النبيﷺ ، الذي اختص به دون الجماعة وهو القرآن : حبل الله المتين وشرعه الجامع[19] ، وهو قولـه : « وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » [٦/ ١٥٣] يعنـي هذا الصـراط[20] المضاف اليه . . . » (ف ٣/ ٤١٣) .

---

(١) يقول البيضاوي : « والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه . . . والصراط من قلب السين صادا ليطابق الطاء في الاطباق . . . وقرأ ابن كثير [١/ ٦] . . . بالاصل [= السين] . . . والباقون بالصاد وهو لغة قريش . . . وجمعه سرط ككتب » . (انوار التنزيل ج ١ ص ٤) .

(٢) « (. . . عن الصراط) عن الصراط السوي » . (انوار التنزيل ج ٢ ص ٥٦) .

(٣) الآية ٥٧ / ١٢ . كما يراجع Exégèse coranique ص ١١٢ .

(٤) انظر انوار التنزيل ج ٢ ص ١٥٣ .

(٥) « (٣٦ / ٦١) اشارة . . . الى عبادته . . . فان التوحيد سلوك بعض الطريق المستقيم » (انوار التنزيل ج ٢ ص ١٥٣)

(٦) « اي انه على الحق والعدل لا يضيع عنده معتصم ولا يفوته ظالم » (انوار التنزيل ج ١ ص ٢٣٣) .

(٧) انظر شرح الآية انوار التنزيل . ج ١ ص ٢٨٠ .

(٨) راجع « استقامة »

(٩) اما تسمية « صراط الهدى » فقد يكون من باب تسمية الشيء بسببه ، لانه نتيجة الهداية في الدار الدنيا،والارجح ان بروز هذا المصطلح في مفردات ابن عربي يرجع الى الآية : « **اهدنا الصراط المستقيم** » (١ / ٦)
فهذا الصراط المستقيم الذي نطلب من الله ان يهدينا اياه،هو صراط الهدى .

(١٠) ان نشأة الانسان في الدار الآخرة هي خلاف نشأته في هذه الدار : فالباطن هنا يتحول الى ظاهر هناك والظاهر هنا هو باطن هناك . وحيث ان اعمال الانسان هي باطن معنوي تتجسد في الدار الآخرة، وتتحول الى جسر حي يمتد فوق جهنم . انظر « سوق الجنة » .

(١١) راجع المعنى الخاص « للاستقامة » عند الشيخ الاكبر .

(١٢) ان هذه النظرة العامة الى الصراط المستقيم يرجعها شيخنا الاكبر الى المنبع الاثيرلديه وهو القرآن ، فقد رأى ان التنزيل العزيز في الآية « اهدنا الصراط المستقيم » [١ / ٦] لم يكتف بصفة الاستقامة لتخصيص النعمة، بل جعلها عامة ولذلك اتبعها بقوله تعالى « صراط الذين انعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين » [١ / ٧]

يقول القونوي في نفس الموضوع في كتابه اعجاز البيان :

« واما فصول هذه الآية [١ / ٧] فهي كالاجوبة لاسئلة ربانية معنوية ، فكأن لسان الربوبية يقول عند قول العبد « اهدنا الصراط » [١ / ٦] : اي صراط تعني فالصراطات كثيرة وكلها لي ؟ فيقول لسان العبودية : اريد منها المستقيم . فيقول لسان الربوبية : كلها مستقيمة من حيث اني غايتها كلها والي مصير من يمشي عليها جميعها، فأي استقامة تقصد في سؤالك ؟ فيقول لسان العبودية : اريد من بين الجميع صراط الذين انعمت عليهم . فيقول لسان الربوبية : ومن الذي لم انعم عليه . . . » (ص ٣٢٧) .

(١٣) راجع « الله » « الاسم الجامع » .

(١٤) هذا القول ينسب شبيهه الى ابي بكر الطمستاني الفارسي (ت : بعد ٣٤٠ هـ) انظر طبقات الصوفية . السلمي ص ٤٧٢ : « وقال ابو بكر : الطريق الى الله تعالى بعدد الخلق » .

(١٥) من حيث انه اذا ارتفع التكليف ، ولا يكون ذلك الا بانتهاء الحياة في هذه الدار الدنيا ، يرتفع اثر الاسماء الالهية ويكون المآل الى الاسم الله او الرحمن، الجامع لكل المخلوقات شقيها وسعيدها، وبذلك ينتفي الوجود العيني لصراط الرب باندراجه في « صراط الله » .

(١٦) راجع « رحمة » .

(١٧) اي ان صفة « العزيز » هي بالنسبة للانسان لا بالنسبة للحق . فهو صراط عزيز على ان يكون لمخلوق فيه سلوك .

(١٨) راجع « قرآن »

(١٩) اشارة الى جمعية الشريعة المحمدية لكل الشرائع من حيث جمعيته ﷺ لكل الحقائق الظاهرة بصور الانبياء ، فهو الكلمة الجامعة . انظر « جوامع الكلم » .

(٢٠) اما بخصوص « الصراط المستقيم » بوجوهه كافة عند ابن عربي فليراجع :

- الفتوحات ج ٢ ص ص ٢١٧ - ٢١٩ ، ص ٢٢٢ .
- الفتوحات ج ٣ ص ١٦٢ - ص ص ٤١٠ - ٤١٣ .
- فصوص الحكم ج ١ ص ص ١٠٦ - ١٠٩ ، ص ص ١٥٧ - ١٥٨ .

ج ٢ ص ١١٩ - ١٥٧ ، ٢١٨ - ٢٤٢ .

٤٠٢ ـ صِرَاطُ الهُدَى

انظر « **الصراط المستقيم** » المعنى الاول .

٤٠٣ ـ التَّصْرِيفُ

في اللغة :

« الصاد والراء والفاء معظم بابه يدل على رَجْع الشيء . . ويقال لَحَدث الدَّهْر صرَفٌ ، والجمع صرُوف ، ويسمى بذلك لانه يتصرَّف بالناس ، اي يقلِّبهم ويردِّدهم » (معجم مقاييس اللغة مادة « صرف »)

في القرآن :

ورد الاصل « صرف » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق :

« وسأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض » (٧/ ١٤٦)

« وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون » (٤٥/ ٥)

عند ابن عربي :

انظر « **كرامة** » .

٤٠٤ ـ الصَّعق

في اللغة :

« الصاد والعين والقاف اصلٌ واحدٌ يدلُّ على صَلْقة وشِدَّة صوت ـ من ذلك الصَّعْق ، وهو الصوت الشديد . . ومنه الصاعقة ، وهي الوقع الشديد من الرعد . ويقال ان الصُّعاق الصوت الشديد . ومنه قولهم : صَعِق ، اذا مات ، كأنه اصابته صاعقة » (معجم مقاييس اللغة مادة « صعق »)

في القرآن :

ورد الاصل « صعق » في القرآن :

١ ـ الصاعقة : الوقع الشديد

« فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » (٤/ ١٥٣)

٢ ـ صعِق : مات

« ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الارض » (٣٩/ ٦٨)

٣ ـ الصعق : اشارة الى حال موسى اثر تجلي ربه للجبل .

« فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » (٧/ ١٤٣)

عند ابن عربي :

تتنوع التجليات والواردات الالهية فتتنوع تأثيراتها في الانسان ، ولا يحدد اثر الوارد قوته فقط ، بل يضاف الى ذلك قابلية المتلقي له . وتتدرج مظاهر الوارد متأثرة بـ : المؤثِر ـ والمؤثَر فيه .

وتتكاثر صور التأثير في الانسان ، وتخلق بالتالي مفردات تعبر كل منها عن صورة : كالغشية والذهاب والغيبة والسحق والمحق [انظر السحق المحق] وما اليه . .

والصعق احد الاشكال التي يتخذها التأثير في الانسان عند التجلي الرباني [≠ التجلي الالهي] وهو فناء يظهر على مستوى الجسد .

يقول ابن عربي :

« الصعق : فناء عن التجلي الرباني »* (الاصطلاحات ص ٢٩٤)

يلاحظ في النص ان ابن عربي ربط الصعق بالتجلي الرباني مشياً على الهدى القرآني في الآية :

« فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » (١٤٣/٧) .

فالقرآن صور « الصعق » فناء مخصوص نتج عن التجلي الرباني ، انظر « رب » عند ابن عربي .

٤٠٥ ـ الصَّلاة

في اللغة :

« الصاد واللام والحرف المعتل اصلان : احدهما النار وما اشبهها من الحُمى ، والآخر جنس من العبادة .

فاما الاول فقولهم ، صليت العود بالنار . . . واما الثاني : فالصلاة هي الدعاء . . . والصلاة هي التي جاء بها الشرع من الركوع والسجود . . . فأما الصلاة من الله تعالى : فالرحمة . . . ومما شذ من الباب كلمة جاءت في الحديث : « ان للشيطان فخوخاً ومصالى ». قال هي الاشراك ، واحدتها مصلاة » .

(معجم مقاييس اللغة مادة « صلى ») .

في القرآن :

(١) ورد الاصل « صلى » بالمعنيين اللغويين السابقين :

« تصلى ناراً حامية » (٨٨/ ٤) .

« ويتجنبها الاشقى ، الذي يصلى النار الكبرى » (٨٧/ ١٢) .

(٢) أ ـ صلاة العبد :

« ولا تصل على احد منهم مات ابداً ولا تقم على قبره » (٩/ ٨٤) .

« ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » (٤/ ١٠٣) .

ب ـ صلاة الله :

« اولئك عليهمْ صلوت من ربهم ورحمة » (٢/١٥٧) .

وللوقوف على معنى الصلاتين (صلاة العبد وصلاة الله) في القرآن ، فليراجع كتاب الاب نويا Exégèse coranique ص ص ١٣٤ ـ ١٣٦ . حيث يبين موقف الترمذي في كتابه : تحصيل نظائر القرآن[1] .

عند ابن عربي :

ان ابن عربي لا يغفل عن وجهي الصلاة اللذين اثبتها القرآن : صلاة الحق ـ صلاة الخلق . ونرى انه احياناً يفسرها بمألوف يقبله بداهة الفكر الاسلامي السابق ، واحياناً اخرى يحصرها بمفهوم يلتصق بنظرياته الفكرية ، ولذلك نشطر معنى الصلاة عنده شطرين :

***

* صلاة الحق : رحمته لعبده ،وصلاة العبد : مشاهدته الحق.يقول ابن عربي :

(١) « والصلاة من الله : الرحمة[٢] . . . » (ف ٤ / ٢٧٥) .

(٢) « فقال (ﷺ):وجعلت قرة عيني في الصلاة . وليس الا مشاهدة المحبوب التي تقرّبها عين المحب ، من الاستقرار . . . ولذلك نهي عن الالتفات في الصلاة ، وان الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه . . . » (فصوص ١ / ٢٢٤-٢٢٥) .

« . . . ابن آدم صمتك عن الباطل صوم ، وكفك عن الشر صدقة ، ويأسك من الخلق صلاة . . . » (بلغة الغواص ق ٢) .

نلاحظ من النصين السابقين ان صلاة العبد تفترض انقطاعه عن الخلق ، لتتحقق «وصلته» بالحق . فالصلاة عبارة عن نسبة او « صلة »[٣] بين العبد وربه خالية من كل التفات الى « غير »[٤] .

***

* لقد شرح ابن عربي صلاة الحق وصلاة الخلق من خلال فكره بارجاعها الى الفعل : يصلي . اسم الفاعل منه : مصلٍ ،والمصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة . في مقابل المجلىّ (الاول) .

فالحق : مصل ،والخلق : مصل ،ولكن من وجهين مختلفين .

الحق مصل : اي تأخر العلم به عن العلم بالمخلوق ،اذن تأخر علم .

الخلق مصل : اي تأخر بالرتبة عن رتبة ربه ،اذن تأخر رتبة .

يقول ابن عربي :

« « فانه تعالى امرنا ان نصلي له واخبرنا انه يصلي علينا ، فالصلاة مناومنه،فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه الآخر ، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري او بتقليده . وهو الاله المعتقد[٥] . . . فان المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة . وقوله : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » [٢٤ / ٤١] اي رتبته في التأخر في عبادته ربه[٦] . . . »

(فصوص ١ / ٢٢٥) .

« قال الله تعالى . . . وهو الذي يصلي ، فوصف نفسه بالتأخر في الذكر عن ذكر العبد . . . » (ف ٤ / ١٩٠) .

« . . . فأوجب [الحق] على عباده التأخر عن ربوبيته ، فشرع له [للعبد] الصلاة

ليسميه بالمصلي : وهو المتأخر عن رتبة ربه ، ونسب الصلاة اليه تعالى ليعلم ان الامر يعطي تأخر العلم الحادث به ، عن العلم الحادث بالمخلوق . . . »
(ف ٣ / ٣٧٨) .

---

(١) وقد بينّ الاب نويا علاقة الصلاة بالمغفرة والثناء والدعاء والذكر . فليراجع كتابه المذكور فهرس الاصطلاحات مادة « صلاة » .
انظر كذلك : ـ نظائر القرآن الترمذي ص ص ٧١ ـ ٧٥ .
ـ التفسير العظيم . سهل التستري ص ١٤
(الصلاة على ثلاثة أوجه : المفروضة ـ الترحم ـ الدعاء) .

(٢) روى الترمذي الحديث التالي عن الحسن البصري :
« . . . عن الحسن : قال قال رسول الله ﷺ :
« قالت بنو اسرائيل لموسى : ايصلي ربك ؟
قال : اتقوا الله يا بني اسرائيل ، فاوصى الله اليه :
انما بعثتك لتبلغني عنهم ، وتبلغهم عني ، فماذا قالوا لك ؟ قال : قالوا : أيصلي ربك ؟
قال : فاخبرهم اني اصلي ، وان صلاتي ، لتسبق رحمتي غضبي » (نظائر القرآن ص٧٤) .
كما يراجع الحديث الثاني رواه عن عطاء بن ابي رياح القرشي (ت ١١٤ هـ) .

(٣) انها « صلة » ولكنها لا تتحقق الا بالصلاة المفروضة المعروفة ، فابن عربي حين يقول ان الصلاة : مشاهدة المحبوب ، لا يسقط الصلاة المفروضة بحجة ان كل ما اوصل الى مشاهدة المحبوب فهو صلاة . بدليل انه استشهد لاثبات ما تقدم بالصلاة المفروضة فقال « ولذلك نهي عن الالتفات في الصلاة » . (راجع النص الاول) .

(٤) يقول الترمذي في كتابه الصلاة ومقاصدها ص ٥ ، تحقيق حسن نصري زيدان دار الكتاب العربي مصر ١٩٦٥ :
« والصلاة دار الله من دخلها دخل في عرش [عرس] الله وولائمه وضيافاته ، فمن الوقوف والركوع والسجود ضيافاته ، ومن التلاوة اعراسه ، ومن الثناء والتشهد ولائمه . والاعراس في الدار والمساكن والولائم في البساتين ، ولذلك قالﷺ « جعل الله قرة عيني في الصلاة » ولم يقل بالصلاة ولكن في الصلاة . . . »

(٥) انظر « اله المعتقدات »

(٦) انظر شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ٣٤٤ .

---

٤٠٦ ـ الصَّمْت

في اللغة :

« الصاد والميم والتاء اصل واحد يدل على إبهام واغلاق . من ذلك صَمَت

الرجل ، اذا سكت . . . ومنه قولهم . . «لقيتُ فلاناً ببلدة إصْمِت»وهي القفر التي لا احدَ بها . . . ويقال : « ما له صامتٌ ولا ناطق » فالصامت : الذهب والفضة ، والناطق:الإبل والغنم والخيل . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « صمت »)

في القرآن :

ورد الاصل « صمت » مرة واحدة في القرآن

« سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون » (٧/ ١٩٣) .

على ان الصمت المعروف بالسكوت كثيراً ما وردت الاشارة اليه في القرآن بنفي الكلام :

« اني نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسيًا » (١٩ / ٢٦)

عند ابن عربي :

فصل الامام القشيري في رسالته اقوال الصوفية في الصمت ، ويمكن تصنيف هذه الاقوال في جدول بياني حسب منابع الصمت ودرجاته

فمنابع الصمت كما ورد في اقوالهم يمكن ارجاعها الى اربع : صمت ادب ـ صمت بسبب ـ صمت عبادة ـ صمت رياضة .

- **صمت ادب : فالصمت من آداب الصوفية واخلاقهم .**
- **صمت بسبب : اذ ربما كان صمت المريد سببه كشف أو فيض الهي اخرس لسانه فلا نطق ولا كلام .**
- **صمت عبادة : وهو صمت الانسان عندما يأخذ قوم في الغيبة والنميمة .**
- **صمت رياضة : وهو قول بشر بن الحارث : اذا اعجبك الكلام فاصمت واذا اعجبك الصمت فتكلم .**

اما درجات الصمت فهي:صمت اللسان ، وصمت القلب ، وصمت السر
انظر نص القشيري في الهامش (١)

ولا يكاد يخرج ابن عربي عن قواعد الصمت الموضوعة قبله ، وعن كون الصمت احد اركان الطريق ،كما ربعها المكي في قوت القلوب (الصمت ـ السهر ـ العزلة ـ الجوع) .

يقول ابن عربي :

« فاجعل [الداخل في هذه الطريقة] منها [الاعمال] اربعة في ظاهرك ،وخمسة في باطنك . فالتي في ظاهرك : الجوع ـ والسهر ـ والصمت ـ والعزلة .

فأثنان فاعلان ـ وهما الجوع والعزلة . واثنان منفعلان ، وهما السهر والصمت . واعني بالصمت ترك كلام الناس ، والاشتغال بذكر القلب ، ونطقِ النفس عن نطق اللسان ، الا فيما اوجب الله عليه ، مثل قراءة أم القرآن . . . وما شرع من التسبيح والاذكار . . » (ف السفر الرابع فقـ٣٤٣) .

« واما الصمت ، فهو ان لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات التي لزمته في سياحته ، او في موضع عزلته . . واما صمته في نفسه عن حديث نفسه : فلا يُحدِّث نفسه بشيء ، مما يرجو تحصيله من الله . . . واذا عوَّد نفسه بحديث نفسه ، حال بينه وبين ذكر الله في قلبه ، فان القلب لا يتسع للحديث والذكر معاً . . . » (ف السفر الرابع فقـ فقـ ٣٥١ أوب) .

---

(١) نص القشيري ص ص ٥٧ ـ ٥٩ :

« والصمت سلامة وهو الاصل وعليه ندامة اذا ورد عنه الزجر ،فالواجب ان يعتبر فيه الشرع والامر والنهي ، والسكوت في وقته صفة الرجل كما ان النطق في موضعه من اشرف الخصال . . سمعت الاستاذ ابا علي الدقاق يقول من سكت عن الحق فهو شيطان اخرس ، والصمت من آداب الحضرة . . . (والسكوت على قسمين) سكوت بالظاهر وسكوت بالقلب والضمائر ، فالمتوكل يسكت بقلبه عن تقاضي الارزاق والعارف يسكت قلبه مقابلة للحكم بنعت الوفاق ، فهذا بجميل صنعه واثق وهذا بجميع حكمه قانع ، وفي معناه قالوا : تجري عليك صروفه وهموم سرك مطرقة . . .

. . . فاما ايثار ارباب المجاهدة السكوت فلما علموا ما في الكلام من الآفات ، ثم ما فيه من حفظ النفس وإظهار صفات المدح والميل . . . وذلك نعت ارباب الرياضة ، وهو احد اركانهم في حكم المنازلة وتهذيب الخلق . . . بشر بن الحارث يقول .اذا اعجبك الصدق فاصمت واذا اعجبك الصمت فتكلم ، وقال سهل بن عبدالله لا يصح لاحد الصمت حتى يلزم نفسه الخلوة ولا تصح له التوبة حتى يلزم نفسه الصمت ، وقال ابو بكر الفارسي من لم يكن الصمت وطنه فهو في الفضول وان كان صامتاً ،والصمت ليس بمخصوص على اللسان لكنه على القلب والجوارح كلها . . . ممشاد الدينوري يقول :الحكماء ورثوا الحكمة بالصمت والتفكير . وسئل ابو بكر الفارسي عن صمت السر فقال :ترك اشتغال بالماضي والمستقبل . . . . . وقال ابن مسعود :ما من شيء بطول السجن احق من اللسان . . . وقيل ان ابا حمزة البغدادي كان حسن الكلام فهتف به هاتف :تكلمت فاحسنت

بقي ان تسكت فتحسن ، فما تكلم بعد ذلك حتى مات ، ومات قريباً من هذه الحالة على رأس اسبوع او أقل او اكثر . . . وسئل ابو حفص اي الحالين للولي افضل الصمت او النطق ، فقال لو علم الناطق ما آفة النطق لصمت ان استطاع عمر نوح ، ولو علم الصامت ما آفة الصمت لسأل الله تعالى ضعفي عمر نوح حتى ينطق . وقيل صمت العوام بالسنتهم وصمت العارفين بقلوبهم وصمت المحبين من خواطر اسرارهم . . . . » .

٤٠٧ ـ الصّورَة

في اللغة :

« الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الاصول . . . ومما ينقاس منه قولهم صَوِرَ يَصور ، اذا مال . . . وسوى ذلك فكل كلمة منفردة بنفسها . من ذلك الصورة صورة كل مخلوق ، والجمع صور ، وهي هيئة خلقته . والله تعالى الباريء المصور . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « صور ») .

في القرآن :

(١) صورة الانسان : هيئة خلقته .

« هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء » (٣ / ٦) .

« في اي صورة ما شاء ركبك » (٨٢ / ٨) .

(٢) المصور = الله .

« هو الله الخالق الباريء المصور » (٥٩ / ٢٤) .

عند ابن عربي :

* استعمل ابن عربي ثلاث عبارات تتضمن لفظ « صورة »

ـ صورة (مفردة ،مضافة) [بشكل عام تتخذ معناها الخاص من اضافاتها] .

ـ صورة الحق [وهي ترد عنده في اكثر الأحيان معرفة دون اضافة الصورة] .

ـ صورة العالم .

وستعرض لكل منها باختصار على ان نفرد النقاط الباقية لمضمون « صورة الحق » فقط .

(أ) ـ صورة [مفردة ـ مضافة] .

سار ابن عربي على الخط الارسطي في التفريق بين الصورة والهيولى ،او الجسم والروح في الانسان الواحد ،ولكنه توغل بها ولم يحصرها بالانسان بل عممها على مستويات الوجود كافة : العالم ،الحق ،الخلق ،المعاني . . . فكانت الصورة : وجودا عينيا للشيء في مقابل حقيقته وماهيته ،او مظهرا له في مقابل الباطن . يقول :

(۱) « ثم اوجد [الحق] في هذا العماء[1] **جميع صور العالم الذي قال فيه انه** هالك،يعني من حيث صورة [الصورة] « الا وجهه » [۱۸ / ۸۸]،يعني الا من حقيقته فانه غير هالك ، فالهاء في وجهه تعود على الشيء . . . ومثال ذلك . . . ان صورة الانسان اذا هلكت ولم يبق لها في الوجود اثر لم تهلك حقيقته التي يميزها الحد، وهي عين الحد له . فنقول : الانسان حيوان ناطق . . . فان هذه الحقيقة لا تزال له،وان لم تكن له صورة في الوجود . . . » (ف ۳ / ٤٢٠) .

« وقال تعالى : «سنريهم اياتنا في الآفاق » [٥٣/٤١] وهو ما خرج عنك « وفي انفسهم » [٥٣/٤١] وهو عينك ، « حتى يتبين لهم » اي للناظر « انه الحق » من حيث انك صورته . وهو روحك . فانت له كالصورة الجسمية لك . وهو لك كالروح المدبر . لصورة جسدك » (فصوص ١/ ٦٩) .

(۲) « . . . فكانت صورة القاء موسى في التابوت ، والقاء التابوت[2] في اليم صورة هلاك وفي الباطن كانت نجاة له من القتل » . (فصوص ١ / ١٩٩) .

(ب) ـ صورة الحق[3]

المترادفات : صورة الحق الظاهر ،ظاهر الحق .

سنترك بحث مضمون « صورة الحق » الى النقاط التالية ،وسنكتفي هنا باظهار مكانتها،ومكانها بين المصطلحات المتشابهة من خلال القاء ضوء على نشأتها واثرها : اراد الحق ان يرى اعيان اسمائه الحسنى ، فخلق العالم مرآة ، ولكن صورته لم يستطعها اي جزء من هذا العالم بمفرده ،لذلك خلق بيديه ادم ، الانسان الكامل ، وصحت له الصورة لخلقه باليدين ، ومن ثم صحت له الخلافة لكونه على الصورة[4] . وبذلك اضحت الصورة مسبوقة بخلق « اليدين » بكل ما تحويه هذه الكلمة من ابعاد[5] . متبوعة بالخلافة بكل ما تفترضه في الخليفة من الظهور بالصورتين : صورة الحق

[المستخلف] صورة الخلق [المستخلف عليه] .

يقول ابن عربي :

« وما حاز المؤمن . . . السعة الا بكونه على صورة العالم وعلى صورة الحق ، وكل جزء من العالم ما هو على صورة الحق . . . » (ف ٤ / ٨) .

« وانما صحت الصورة لآدم لخلقه باليدين ، فاجتمع فيه حقائق العالم بأسره والعالم يطلب الاسماء الالهية . فقد اجتمع فيه الاسماء الالهية . . . » (ف ١ / ٢٦٣) .

« انما كانت الخلافة لآدم عليه السلام دون غيره من اجناس العالم ، لكون الله تعالى خلقه على صورته ، فالخليفة لا بد ان يظهر فيما استخلف عليه ، بصورة مستخلفه والا فليس بخليفة له فيهم » . (ف ١/ ٢٦٣) .

« العالم على صورة الحق . . . الانسان الكامل على صورة العالم وصورة الحق » (ف ٤ / ٢١) .

(ج) ـ صورة العالم :

يقول ابن عربي :

« الانسان الحيوان : خليفة الانسان الكامل ، وهو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم . والانسان الكامل هو الذي اضاف الى جميعة حقائق العالم ، حقائق الحق ، التي بها صحت له الخلافة . . . » (ف ٣ / ٤٣٧) .

يتضح من النص ان « صورة العالم » هي مرادف لمختصر العالم ،فليراجع « مختصر العالم » .

* * *

*** ان « صورة الحق » ليست ضرورة في صيغة الانسان الحدية ،ينالها كل من دخل في نوع الانسان ،بل هي مرتبة وصفة لا يأخذها الا الكامل من هذا النوع (وعندها يسمى : صاحب الصورة او صاحب العهد)[٦] .**

مرتبتها : التصرف في المراتب الكونية كلها ،لانها مرتبة الخلافة .

صفتها : كاملة جامعة : كاملة من حيث ان كل انسان ينالها هو عالم مستقل وكل ما عداه هو جزء من العالم ،جامعة من حيث ان الانسان المذكور يجمع في حقيقته كافة حقائق الخلق والحق .

يقول ابن عربي :

(أ) « . . . وانما هي [الصورة] للنفس الكاملة كنفوس الانبياء ومن كمل من الناس » . (ف ٢/ ١٩٥) .

« الانسان . . . بما هو انسان هو قابل للصورة، اذا اعطيها لم يمتنع من قبولها . . . الخليفة وهو صاحب الصورة . . . » (ف ٤/ ٨٥) .

(ب) « قال ، عليه السلام : « ان الله خلق آدم على صورته بالنشأة من اجل اليدين وجعله بالخلافة على صورته ، وهي المنزلة »
(ختم الأولياء . الهامش ص ٢٠٨) .

« . . . فهو انسان من حيث الصورة ومنها يتصرف في المراتب كلها . . . فبالصورة نال الخلافة والتصريف واسم الانسانية . . . » (ف ٢/ ٦٤٣) .

(ج) « وان شئت قول النبيﷺ : ان الله خلق آدم على صورته(٧) ، فهذه صفته فانه لما جمع له في خلقه بين يديه،علمنا انه قد اعطاه صفة الكمال فخلقه كاملاً جامعاً ولهذا قَبِلَ الاسماء . . . » (ف ٢/ ٦٧) .

***

* **الانسان الكامل هو « صورة الحق » : تعني هذه العبارة ان الانسان الكامل (وحده دون سائر المخلوقات) يمكن ان نطلق عليه جميع الاسماء الالهية،ماعدا الوجوب الذاتي ،فصورة الحق اذن هي مظهره الصفاتي الاسمائي .**

يقول ابن عربي :

(أ) « ولا خلق [الله] الانسان عبثاً بل خلقه ليكون وحده على صورته ، فكل من في العالم جاهل بالكل عالم بالبعض، الا الانسان الكامل وحده فان الله علمه الاسماء كلها،وآتاه جوامع الكلم فكملت صورته فجمع بين صورة الحق وصورة العالم ، فكان برزخاً بين الحق والعالم ، مرآة منصوبة يرى الحق صورته في مرآة الانسان . . . ومعنى رؤية صورة الحق فيه : اطلاق جميع الاسماء الالهية عليه . . . فالانسان متصف ، يسمى بالحي العالم المريد السميع البصير المتكلم القادر وجميع الاسماء الالهية . . . تحت احاطة هذه الاسماء السبعة » (ف ٣/٣٩٨) .

« . . . ولما كان استناده [الحادث] الى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث . . . » (فصوص ١/ ٥٣) .

(ب) « اعلم ان المثلية الواردة في القرآن لغوية لا عقلية ، لان المثلية العقلية تستحيل على الله ـ تعالى . زيدٌ الاسدُ شدة ، زيدٌ زهيرٌ شِعراً ، اذا وصفت موجوداً بصفة او صفتين ثم وصفت غيره بتلك الصفة ، وان كان بينهما تباين من جهة حقائق آخر ، ولكنهما مشتركان في روح تلك الصفة ومعناها : فكل واحد منهما على صورة الآخر في تلك الصفة خاصة » .

(الفتوحات السفر الثاني الفقرة ١٢٣) .

***

*** لقد استعمل ابن عربي جملة تمثيلات لتفسير نشوء الكثرة عن الوحدة (ظلال ،مرايا ،صور . . .)،فكل ما سوى الحق هو صورة له ،وتتفاضل الصور نظراً لاستعداد المحل المنظور به من حيث ان كل موجود يظهر بصورة الحق التي تقتضيها عينه الثابتة[٨] . . . اذن « الصور » هي مبدأ الكثرة والتفاضل في الوحدة الوجودية . فالوجود المطلق (الحق) يتجلى فيما لا يتناهى عدده من الصور،التي لا تقوم بذاتها بل تفتقر في وجودها الى الحق مع الانفاس[٩] .**

يقول ابن عربي :

(أ) « **وكل ما سوى الله قد ظهر على صورة موجوده ،فما أظهر الا نفسه ،** فالعالم مظهر الحق على الكمال . . . ثم ان الله اختصر من هذا العالم مختصراً مجموعاً، يحوي على معانيه كلها من اكمل الوجوه سماه آدم ، وقال انه خلقه على صورته . . . » (ف ٣ / ١١) .

« فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه في **صورة يعطيها المحل المنظور فيه . . .** »

(فصوص ١ / ٤٨ ـ ٤٩) .

(ب) « **الشخص وان كان واحدا فلا تقل له ظل واحد ولا صورة واحدة . . . فعلى عدد ما يقابله من الانوار** يظهر للشخص ظلالات ، **وعلى عدد المرآي تظهر له** صور ، فهو واحد في ذاته متكثر من حيث تجليه في**الصور**،أو ظلالاته في الانوار فهي المتعددة لا هو ، وليست الصور غيره »

(كتاب التراجم ص ٣١) .

« المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق[10] فيه اكثر مما تظهر في غيره . فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه . . . » (فصوص ١ / ١٠٤) .

---

(١) راجع « عماء »

(٢) راجع « تابوت »

(٣) « صورة الحق » او « صورة الله » لا يقصد بها الله من حيث ذاته ، بل الحق كما هو في الاعتقادات .

يقول ابن عربي :

« واعلم ان الله لما خلق آدم على صورته علمنا ان الصورة هنا في الضمير العائد على الله انها : صورة الاعتقاد في الله الذي يخلقه الانسان في نفسه من نظره او توهمه . . . »

(ف ٤/ ٢١٢) .

راجع اله « المعتقدات »

(٤) انظر « خلافة »

(٥) انظر « يدين »

(٦) يقول ابن عربي :

« فتحار فيه [العالم الالهي] حيرتك في الله [انظر « حيرة »] فحينئذ تعرف انه قد حصل الصورة وانه فارق الانسان الحيوان ، ومتى لم يعرف الانسان هذا من نفسه ذوقا وحالا وكشفا وشهودا،فليس بالانسان المخلوق على الصورة ، الذي له الامامة [انظر « امامة »] في الكون ، صاحب العهد : فان الله لا ينال عهده الظالمون ، وليس عهده سوى صورته » .

(ف ٤ / ٥٦) .

(٧) يقول الغزالي في معنى الحديث الوارد : « الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الاشكال، ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها وهي الصورة المحسوسة . وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسه بل للمعاني ترتيب ايضا وتركيب وتناسب ويسمى ذلك صورة، فيقال صورة المسئلة كذا وكذا وصورة الواقعة . . والمراد بالتسوية في هذه الصورة هي الصورة المعنوية والاشارة به الى المضاهاة » .

(المضنون الصغير بهامش الانسان الكامل ج ٢ ص ٩٦) .

(٨) انظر « عين ثابتة »

(٩) انظر « خلق جديد » لانه المشار اليه بقوله الوجود مع الانفاس .

(١٠) بخصوص « صورة » عند ابن عربي فليراجع :

١ ـ فصوص الحكم : ج ١ ص ٢٤ ، ٣٨ ، ٧٢ ، ٨٧ ، ٩٦، ص ١١٢ ، ص ١٧٢ ، ١٨٦ (الصورة الدنيا = صورة نشأة الدنيا) . ص ٢٠١ (صورة الشرع) .

فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٨ (صورة = مجلى) ، ص ٣٤ ، ص ٥٥ (صورة ≠ مجلى) ، ص ١٤٢ ص ص ١٢٨ ـ ١٢٩ ، ص ١٦٨ ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

٢ ـ الفتوحات ج ٢ ص ٢٠١ (الخلافة والصورة) ، ٢٠٨ (الخلافة والصورة) ، ص ٣٢١ (صورة الحضرة الالهية = الانسان) ، ص ٤٠٣ (صورة كن)، ص ٤٧٤ (صور الشؤون = صور العالم) . ص ٤٧٩ (سيد في صورة عبد) .

٣ ـ الفتوحات ج ٣ ص ٣٢ (الصورة الآدمية العنصرية = آخر صورة ظهر فيها الانسان) ص ٤٢ (التحول في الصور) ، ص ١٠٩ ، ص ١١٣ (صورة مثالية متجلية في حضرة خيالية)، ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩ (التحول الالهي في الصور) ، ص ٣١٩ (التحول في الصور)، ص ٣٤٣ (صورة العالم = الانسان ، صورة الحق = العالم ، الانسان) ، ص ٣٩٦ (الصور منها : معنوي ، روحاني ، ملكي ، طبيعي عنصري)، ص ٤٠٩ (صورة الحق = العالم) ، ص ٤٥٣، ص ٤٦٦ (صورة الاسماء الالهية = العالم) ص ٤٧١ .

٤ ـ الفتوحات ج ٤ ص ٢ (صورة حق) ، ص ٩ (الصور الامكانية) ، ٢٩ (الصور) ص ٥٦ (الخلافة والصورة)، ص ٦٢ ، ١٠٠ (صور الوجود = الاشياء)، ص ١١١ (صورة الله = الانسان الكامل) ، ص ١٦٠ ، ٢٠٦ (الصورة الالهية الجامعة) ، ص ٢١٩ (تصور المعاني) ، ص ٣٣٢ (صور الالهة)، ص ٣٣٨ ، ص ٤٤٨ (صور الاسماء) .

٥ ـ ترجمان الاشواق ص ٦٦ ـ ٦٧ (الصورة الذاتية) ، ٧٥ (بالتضمين) .

٦ ـ المقنع في ايضاح السهل الممتنع ، ورقة ١٤٢ ب (التحول في الصور)

٧ ـ مرآة العارفين في ملتمس دين العابدين ق ١٢٠ ب (صور = لتميز كليات المراتب) .

٨ ـ انشاء الدوائر ص ١٣ .

كما يراجع بخصوص صورة ايضا : ـ

ـ في التصوف الاسلامي نيكلسون ترجمة عفيفي ص ١٣٣ (صورة كما يفهمها الحلاج) .

ـ ختم الاولياء ، نشر عثمان يحيى فهرس الاصطلاحات مادة « صورة » .

ـ مشكاة الانوار الغزالي ص ٧١ .

ـ الاسماء والصفات البيهقي فهرس الموضوعات : انظر « صورة » .


- Vocabulaire de Théologie Biblique Art. Image

٤٠٨ ـ صُورَة الحق أو صُورة الحق الظاهِرة

انظر « صورة » المعنى الاول الفقرة (٢) .

٤٠٩ ـ صُورَة العَالم

انظر « **صورة** » المعنى الاول الفقرة (٣) .



٤١٠ ـ المضْجَع

المَضْجَع[1] هو المخدع

انظر « مخدع »

---

(١) ورد اللفظ في اشارات القرآن ابن عربي ورقة ٥٢ .

٤١١ ـ الضَّلال

الضلال عند ابن عربي يرادف « الحيرة »

انظر « حيرة »[1]

---

(١) كما يراجع الفتوحات ج ٤ ص ١٠٦ ، ١٥٠ ، ٢٧٩ ، ٣٣٥

٤١٢ ـ ضَلال الهُدَى

ضلال الهدى هو « الحيرة المحمودة » عند الشيخ الاكبر

انظر « حيرة »

٤١٣ ـ ضَيْفُ الله

في اللغة :

« الضاد والياء والفاء اصل واحد صحيح ، يدل على ميل الشيء الى الشيء .

وضافت الشمس تَضِيف : مالت ، وكذلك تضيَّفت ، اذا مالت للغروب . . .
والضيّف من هذا ، يقال ضِفْت الرَّجُل : تعرَّضت له ليضيفني ، وأضفْتُه : أنزلته
علي . . . والضيف يكون واحداً وجمعاً . ويقال ايضاً اضياف وضيفان . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « ضيف ») .

في القرآن :

ورد الاصل « ضيف » في القرآن بمعنى نزل على مضيفه ضيفاً وهو واحد او جمع .

« هل اتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين » [٥١ / ٢٤]

« استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما » [١٨ / ٧٧] .

اما نسبة « الضيف » الى الله فهذا لم يرد في التنزيل .

عند ابن عربي :

يقول ابن عربي في شرح لفظ « ضيف » الوارد في ابيات قالها الحلاج يوم وقعته :

« سقاني مثل ما يشرب كفعل الضيف بالضيف .[1]

الصوفية[2] ، وفق الله وليي : أضياف الله تعالى في الارض ، **وردوا عليه من الاغيار ونزلوا بحضرته، فاضافهم بمعرفته . . . »**

(رسالة الانتصار ص ص ١٤ - ١٥) .

---

(١) الابيات الكاملة هي :

نديمي غير منسوب	الى شيء من الحيف	
سقاني مثلما يشر	ب ، فعل الضيف بالضيف	
فلما دارت الكأس	دعا بالنطع والسيف	
كذا من يشرب الراح	مع التنين في الصيف	

- وقد بحث الدكتور عبد الكريم اليافي هذه الابيات بما عرف عنه من صدق الاتصال بتاريخنا الفكري والادبي العربي القديم ، كل ذلك من خلال نظرة معاصرة حديثة ، اذ انه بعد ان درسها بمنطق التاريخ يرجع اليها مرة ثانية بمنظار ادبي بحت، ويبحثها من ناحية الاسلوب ليتأكد من نسبتها الى الحلاج ، يقول :

« ثمة ابيات جميلة كلها استعارات وتمثيل نسبت الى الحلاج والى ابي نواس والى الحسين بن ضحاك،وقد نبه على ذلك الاستاذ المستشرق (ماسينيون) وآثر نسبتها الى الحلاج بحجة انها ليست

في ديواني الخليع وابي نواس،وان الرواة الذين ينسبونها اليهما متأخرون عنه ويكرهونه . . .
وكذلك يذكر ابن عربي الابيات الاربعة في رسالة الانتصار على لسان الحلاج،ويتبين من هذا كله
ان الرواة يذكرون ان الحلاج انما انشد هذه الابيات قبيل مصرعه،دون الاشارة الى انها من نظمه،
ونحن نعلم ان المتصوفين جرت عاداتهم على التمثل بابيات الشعراء الاخرين ، وتحميلها المعاني
التي تجول في خواطرهم وتوائم احوالهم . ونحن نقدر صدق تمثل الحلاج بهذه الابيات وعمق
مأساته ولكننا نميل مع ذلك الى نسبة الابيات للخليع مع انشاد الحلاج لها يوم قتل .

جاء في محاضرات الادباء للراغب الاصبهاني : « قال الحسين بن خليع نادمت يوما ابراهيم
بن المهدي فسكر وعربدعلي، فدعابالنطع والسيف فتكلم في اصحابه فتجافى عني ثم تأخرت عنه،
فدعاني فكتبت اليه (الابيات) فدعاني وارضاني . ثم كان المأمون يضاحك ابراهيم بهذه الابيات
ويولع بها » هذا وابراهيم بن المهدي اخو هارون الرشيد اسود حالك اللون عظيم الجثة، بليغ شاعر
مشهور بالعربدة يلقب بالتنين . قال ابو يوسف القزويني في كتابه « اخبار الحلاج » : وقد ظن
قوم ان هذه الابيات للحلاج وانما هي لابي نواس كان ينادم الامين الى آخر القصة . . » قال حمزة
الاصفهاني في مقدمة ديوان ابي نواس : بل هذه الابيات هي للحسين بن الضحاك الخليع الباهلي
كان ينادم ابراهيم بن المهدي » . هذا وقد مات ابو نواس سنة ١٩٨ هـ والحسين بن الضحاك سنة
٢٥٠ هـ وابراهيم بن المهدي سنة ٢٢٤ .

فاسلوب الابيات الرمزي يختلف عن اسلوب الحلاج المجرد،ولفظ التنين الذي هو لقب
لابراهيم بن المهدي الصق انطباقاً عليه في هذه الابيات،وان كان تمثل الحلاج بهذا الشعر يعطيه
روعة كروعة الطلسم » . (دراسات فنية في الادب العربي ص ص ٣٣٠-٣٣٢) .

هذا ويذكر الدكتور اليافي بعض الابيات من ديوان الحلاج الذي جمعه ماسينيون ويؤكد
نسبتها الى غيره . مثلاً القصيدة التي مطلعها :

سكنت قلبي وفيه منك اسرار فليهنك الدار بل فليهنك الجار

فهي للبهاء زهير المتوفي سنة ٦٥٦ هـ .


فليراجع بشأن هذه الابيات :

- د. كامل الشيبي : شرح ديوان الحلاج ص ص ٣٥١ م-٣٥٧ م مع الهامش رقم ٢٩ (ونلاحظ وجود المعلومات نفسها في كتاب الدكتور اليافي المتقدم ذكره والمنشور عام ١٩٦٣) حيث يورد كافة المصادر الادبية والصوفية والتاريخية التي اهتمت بهذه الابيات .
- ديوان الحلاج نشر كامل الشيبي ص ٨٢ .
- اخبار الحلاج . ماسينيون ص ٣٥ (الاصول الكثيرة التي نشرت هذه الابيات)
- رسالة الانتصار ابن عربي ص ص ١٤-١٨ حيث شرح هذه الابيات من خلال موقفه .
-

Paul NWYIA studia Islamica. Ex fasciculo XL°. P.P. 110- 111 n° 2 (sirr al tinnîn— mystère du bien et du mal. de la ténébre et de la lumière, de l'eau et

du feu, de la chair et du sang, de la manducation et de la potation, de la mort et de la vie, du chaud et du froid et en fin mystère du Nawrûz et du Mahrajân».

(٢) يراجع بشأن صوفي عند ابن عربي :
- مشاهد الاسرار القدسية ق ١٨ ، ق ٢٤
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٥٨ .



٤١٤ - طرح الرقاع

في اللغة :

« الراء والقاف والعين اصلٌ يدلُّ على سَدِّ خَلَلٍ لشيء . يقال رقعت الثوب رقعاً . والخِرْقَة رُقْعة . فأما قولهم لواهي العقل : رقيعٌ ، فكأنه قد رُقِع ، لانه لا يُرْقَع الا الواهي الخَلَق . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « رقع ») .

في القرآن :

غير واردة

عند ابن عربي :

تفاوت الصوفية في آدابهم في الملبس فمنهم من اتخذ المرقعات، ومنهم من لبس الخز واللين[1] على ان ابن عربي لم يشجع ظاهرة المرقعات بل حصرها باهل الله في موتاتهم الاربع .

يقول :

« والطائفة تسمى الجوع ، في « الموتات الأربع » : الموت الأبيض ، وهو مناسب للضياء، فان لاهل الله اربع موتات : موت ابيض وهو الجوع ، وموت احمر ، وهو مخالفة النفس في هواها . وموت اخضر وهو طرح الرقاع في اللباس ، بعضها على بعض . . . وانما سميت لبس المرقعات موتاً اخضر ، لأن حالته حالة الارض في اختلاف النبات فيه والازهار ، فاشبه اختلاف الرقاع »

(ف السفر الرابع فقـ ١٨) .

---

١ ـ يذكر « الطوسي » اداب الصوفية في اللباس في كتابه اللمع ص ص ٢٤٨ ـ ٢٩٤ حيث يظهر اختلافهم :

« حكى عن ابي سليمان الداراني رحمه الله تعالى : انه لبس قميصاً ابيض ، يعني غسيلا ، فقال له احمد : لو لبستَ قميصاً اجودَ من هذا . . . فقال له : يا أحمد ، ليت قلبي في القلوب مثل قميصي في الثياب. . .ودخل جماعة على بشر بن الحارث. رحمه الله تعالى، وعليهم المرقعات ، فقال لهم بشر : يا قوم ، اتقوا الله ولا تُظهروا هذا الزي ، فانكم تُعرفون به

وتكرمون له ، فسكتوا كلهم ... فقام شابٌ من بينهم فقال : الحمد لله الذي جعلنا ممن يعرف به ويكرم له ، والله لنُظهرن هذا الزي حتى يكون الدين كله لله ... فقال له بشر : احسنت يا غلام مثلك من يلبس المرقعة ...

... ويقال ان ابا حفص النيسابوري ، رحمه الله ، كان يلبس قميصاً خزاً وثياباً فاخرة ... قال الشيخ [الطوسي] رحمه الله تعالى : وآداب الفقراء في اللباس ، ان يكونوا مع الوقت ، اذا وجدوا الصوف او اللبدَ او المرقعة لبسو ، واذا وجدوا غير ذلك لبسوا ، والفقير الصادق أيْشَ ما لبس يحسن عليه .. ولا يتكلف ولا يختار » .

٤١٥ - طريق

في اللغة :

« الطاء والراء والقاف اربعة اصول : احدها : الاتيان مساء . والثاني : الضرّب . والثالث : جنسٌ من استرخاء الشيء . والرابع : خَصْفُ شيء على شيء .

فالاول : الطُّروق ... قالوا : ورجلٌ طُرَقَةٌ ، اذا كان يسري حتى يُطرق اهله ليلا ... تسميتهم النجم طارقاً ، لأنه يطلع ليلا .. ومن الباب ، والله اعلم : الطَّريق ، لأنه يتورَّد . ويجوز ان يكون من أصل آخر ، وهو الذي ذكرناه من خصف الشيء فوق الشيء .. » (معجم مقاييس اللغة ، مادة « طرق ») .

في القرآن :

١ - الطارق : النجم

« وما ادراك ما الطارق . النجم الثاقب » (٢/٨٦) .

٢ - الطريق . مجازاً بمعنى السلوك

« مصدقاً لما بين يديه يهديه الى الحق والى طريق مستقيم » (٤٦/ ٣٠) .

عند ابن عربي :

ان لفظ « طريق » في التصوف يختصر جملة « الطريق الى الله » . لذلك كان

من الشمول بحيث تندرج تحته التجربة الصوفية بكاملها . ابتداء من تنبه القلب من غفلته . . مروراً بمجاهدة النفس ورياضتها،وصولا الى النشاط الروحي وتفتح فعاليته .

ويخُلق وينمو من داخل هذا النشاط الروحي جملة مصطلحات تشكل مفردات التصوف العملي . ومن الممكن التوقف عند اهم مفاتيحها،لنكون فكرة عن التجربة الصوفية من داخل .

***

* التسليك :

الصوفي في ارادته الوصول الى « الحضرة الالهية » يضع قدمه على اعتاب تجربة جوانية ، تتطلب شمول الوعي والدراية للنفس الانسانية في غرائزها ونزواتها ، جموحها وقهرها . ولا يخفى ما للنفس من سلطان يظهر بوجوه مختلفة ، تتدرج في المكر من الضعف الى قمة القوة . لذلك كان فيه متخصصون مرشدون مهمتهم توصيل « الصوفي الذي اراد الوصول » ، وتأهيله لأدب « الحضرة الالهية » .

فالتسليك هو هذه العملية التي يتولى فيها « المرشد » او « الشيخ » مهمة توصيل « الفرد » او « المريد » ، الى « الحضرة الالهية » .

وهي عملية تخضع لجملة عوامل ، تتجاذبها قوى مختلفة : نوعية المريد ـ طاقته ـ قوى نوزاع نفسه وطغيان غرائزها ـ اهليته الروحية ـ مقدرة «المرشد » ـ درجة اجازته . . .

والتسليك بنظرة اخرى ، هو تربية الانسان الروحية الذهنية كما تظهر على مستوى السلوك النفسي . « فالنفس » اسهل « المداخل » لجوانية الانسان كما انها من ناحية ثانية ، اقرب تعبير عن هذه الجوانية . لذلك برز اهتمام الصوفية بالاحلام والرؤى كمؤشرات ومفاتيح لاعماق النفس ، وعلى اساسها يتدرج التسليك .

والتسليك ، بلغة عصرية ، هو « تدريس » على المستوى العملي يتمتع بكل ما للتدريس من مناهج وثوابت ، لذلك تعددت الطرق الصوفية . فكل طريقة لها منهجها وثوابتها . سواء فيما يتعلق « بالمريد » او بالمراحل نفسها للطريق الى الله . هذه المراحل التي يسميها الصوفية : الاحوال والمقامات .

فالاحوال والمقامات في السلوك الصوفي خاضعة لثوابت معينة ، اذ يرى الصوفية ان كل « عمل » يقوم به المريد من الفرائض والنوافل او المجاهدات والرياضات ، له « حال » و« مقام » واستناداً الى ان كل « عمل » له « حال » و« مقام » اخذ السلوك من تحكمه « بالاعمال » يخطو نحو منهجية شبه علمية .

ويقسم هذا السلوك كالتدريس تماماً [ابتدائي - تكميلي - ثانوي - جامعي] الى مراحل ، ولكل مرحلة مرشد متخصص . فمرشد او شيخ البدايات لا يستطيع ان يتابع مع مريد انهى هذه المرحلة ، بل يحيله الى مرشد او شيخ اعلى وهكذا . . . ولذلك تتعدد النصوص الصوفية التي يذكر فيها صوفي مشهور [كالشاذلي - والرفاعي - وابن عربي] شيوخه الى الله تعالى . . . ويؤكد ما ذهبنا اليه ، تعدد انواع الاجازات للمشايخ . . . فكل « شيخ » عنده اجازة تحدد امكاناته ، فمنهم المجاز « باعطاء العهد » ومنهم المجاز بتسليم زاوية وما الى ذلك . حتى نصل الى اعلى المشايخ وهو الشيخ صاحب منهج التسليك نفسه [الرفاعي - الشاذلي - القادري . .] ، وهذا الاخير لا تنص عليه الاجازة بل يدخل حلقة في مشايخ « السلسلة » ، وهي تبدأ من الرسول الى « الشيخ » صاحب المنهج ثم تنتشر بين مريديه واتباعه على شكل اجازات .
ولم يهتم الصوفية ، قبل القرن السابع الهجري بتدوين مصنفات في « السلوك » ، بل دوّنوا في الفكر الصوفي وعاشوا وفقاً للسلوك الصوفي . ولم تتعدد المؤلفات في التصوف العملي والسلوك الا بعد القرن السادس - السابع الهجري ، حيث دخل التصوف مرحلة التربية الصوفية ومناهج التسليك . . . فكثر مريدو الصوفية وقلّ مفكروها .

يقول ابن عربي :

١ - لفظ « الطريق » يشمل التجربة الصوفية بكاملها

« . . . ان الطريق الى الله تعالى . . . على اربع شُعب : بواعث ، ودواعٍ ، واخلاق ، وحقائق . . . الدواعي خمسة : الهاجس السببي ويسمى « نقر الخاطر » ثم الارادة ، ثم العزم ثم الهمة ، ثم النية . والبواعث لهذه الدواعي ثلاثة اشياء : رغبة أو رهبة او تعظيم . والرغبة رغبتان : رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة . وان شئت قلت : رغبة فيما عنده ، ورغبة فيه . والرهبة رهبتان : رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب . والتعظيم : إفراده عنك وجمعك به . والاخلاق على ثلاثة انواع : خلق متعد [الى الغير بمنفعة او

دفع مضرة] وخلق غير متعد [الى الغير : كالتوكل] ، وخلق مشترك . . .
واما الحقائق فعلى اربعة : حقائق ترجع الى الذات المقدسة ، وحقائق ترجع الى الصفات المنزهة . . . وحقائق ترجع الى الافعال . . . وحقائق ترجع الى المفعولات . . . وجميع ما ذكرناه يُسمى الاحوال والمقامات . . . »
(ف السفر الاول فقـ ٨٨ ـ ٩٦) .

٢ ـ منهجية السلوك

« فإن لكل عمل من هذه الاعمال الرياضية والمجاهدات له نتائج مخصوصة . لكل عمل : حال ومقام » (ف السفر الرابع فقـ ١٦٢) .

٣ ـ ضرورة الشيخ

« ومن طلب الطريق بلا دليل الهي ، لقد طلب المحالا »

(ف السفر الثالث فقـ ١)

***

* المريد ـ المراد :

« المريد » اسم فاعل من « اراد »،وقـد اكتسـب « المريد » في التصـوف هذا الاسم[1] لسببين :

الاول : انه اراد الوصول الى معرفة الحق او الى الحضرة الالهية .

الثاني : انه يحرر هذه الارادة من نفسه ،بتسليمها . لذلك « المريد » هو اسم فاعل . وتسليم الارادة : تقنية الوصول الى الله .

فالوصول الى معرفة الحق في المنهج الصوفي قائم على سلوك معين يبدأ بالارادة الذاتية للفرد [الـذي يريد الوصول] ،مرورا بتقنية معينـة على مستـوى الارادة [تحرير الارادة من النفس وسلطانها بتسليمها الى الغير ـ المجاهدات والرياضات] وصولاً الى ادب الحضرة الالهية [يصبح « المريد » مؤهلاً للتلقي] . وهنا ينتهي عمل الانسان اذ يستطيع ان يكتسب الاهلية ،اما التلقي، فهو من الحق[2] .

وقد كان السلـوك حتـى هذه المرحلـة واحـداً ينطبـق على الجميع ، فالرياضات والمجاهدات التي اكسبت المريد الاحوال والمقامات يمارسها جميع المريدين . ولكن رغم السلوك الواحد تظهر شخصيات صوفية مميزة كالشاذلي وابن عربي وغيره . وفي هذا دليل على امرين :

الاول : ان الانسان يكتسب الاهلية للتلقي الالهي ، اي انه بممارسة السلوك الصوفي من مجاهدة ورياضة لا يكتسب منها إلاّ التعرض للنفحات الالهية ، لا يكتسب النفحات نفسها لانها عطاء الهي .

الثاني : ان تسليم الارادة الى الغير في السلـوك الصـوفي، لا يؤثـر سلبياً على شخصية المريد . فها هي تظهر في ذاتيتها وتميزها بعد المجاهدة والرياضة .

تفنن الصوفية في التمييز بين لفظي « المريد » و« المراد » عند اطلاقهما على السالك[٢] . فالمريد كما سبق الكلام عليه هو من اراد السلـوك ابتـداء [في مقابل « المراد » هنا هو الحق] . اما « المراد » فيطلق على السالك عندما يكون موضوع ارادة الحق [في مقابل « المريد » هنا هو الحق]، فهو منجذب الى الحـق الذي اراده . ولا يخفي اهمية هذا الانجـذاب في موقف قائـم على العطـاء الالهي .

يقول ابن عربي :

« المريد : هو المتجرد عن ارادته[٣] . . . المراد : عبارة عن المجذوب عن ارادته مع تهيؤ الامور له، فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة »

(الاصطلاحات ٢٨٤) .

***

* الرياضة والمجاهدة

يتفق الصوفية في كل نصوصهم على ضرورة بل حتمية الرياضة والمجاهدة في طريق اهل الله[٤] . فهـي المدخـل الـوحيد للتحـكم في النفس الانسـانية والسيطرة عليها ، كما يؤكد ذلك الحكيم الترمذي حيث يقول في « كتاب الرياضة وادب النفس » :

« فاما الرياضة فهي مشتقة عربيتها من الرضّ ، وهو الكسر . وذلك ان النفس اعتادت اللذة والشهوة . وان تعمل بهواها ، فهي متحيرة ، قائمة على قلبك بالامرة ، وهي الامرة بالشهوة ، فيحتاج الى ان يفطمها ، فإذا فطمها عن العادة

انفطمت . . . فهذه النفس اذا فطمتها انكسرت عن الالحاح عليك . . . »
(ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥) .

فمتى تحكم المريد بنفسه لم يبق فيه من الشهوات ولا من الهوى ما يثقل عليه قبوله من ربه[٥] ،فيصبر ويرضى . ولكن متى « عجز عن الرياضة ، فانما يقبل احكام الله تعالى ومشيئاته على حد الايمان . . على ثقل من نفسه ، وتنغيص وتكدير من عيشه[٦] » .

فالرياضة والمجاهدة هما المدخل الوحيد للوصول الى نتائج السلوك الصوفي بشقيه : العلمي والعملي . اي الوصول الى العلم الصوفي [الشق العلمي] والاحوال والمقامات [الشق العملي] .

ولا يفارق المريد الرياضة والمجاهدة مهما تقدم به الطريق ،بل يلازمه ذلك ملازمة نفسه له،اي الى الموت .

يقول ابن عربي :

١ ـ الرياضة والمجاهدة مدخل الوصول الى نتائج السلوك الصوفي بشقيه: العلمي والعملي .

« ولما رأت عقول اهل الايمان بالله تعالى ، ان الله قد طلب منها أن تعرفه بعد أن عرفته بأدلتها النظرية ، علمت ان ثم علماً آخر بالله ، لا تصل اليه من طريق الفكر . فاستعملت الرياضات والخلوات ، والمجاهدات ، وقطع العلائق ، والانفراد ، والجلوس مع الله بتفريغ المحل ، وتقديس القلب عن شوائب الافكار . . . واتخذت هذه الطريقة من الانبياء والرسل . . . »
(ف السفر الرابع فقـ ٤٤١).

« وذلك هو العلم ، الشرعي ، اللدني ، فإنه عن رياضة ومجاهدة . . . »
(ف السفر الخامس فقـ ١٤٢).

٢ ـ المجاهدة اقسى من الرياضة :

« الرياضة : رياضة الادب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضته طلب وهو صحة المراد به ، وبالجملة . وهي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية .

المجاهـدة : حمـل النفس على المشـاق البـدنية ومخالفـة الهـوى على كل حال . . . » (الاصطلاحات ص ٢٩٠) .

٣ ـ الرياضة والمجاهدة تلازم المريد الى حين الموت :

« ثـم ان هذه المقامـات منهـا ما يتصف به الانسـان في الـدنيا والآخـرة : كالمشاهدة والجلال والجمال والانس والهيبة والبسط . . . ومنها ، ما يتصف به العبد الى حين موتـه : كالزهـد والتوبـة والـورع والمجاهـدة والرياضـة[٧] والتخلي والتحلي ، على طريق القربة . . . » (ف السفر الاول ـ فقـ ٩٨) .

***

*** الخوف والرجاء :**

تتدرج التجربة الصوفية في مجاهداتها ورياضاتها بين حدين : الخوف والرجاء [طبعاً الخوف من الله ورجاء الله] . وهما مطلوبان لتكاملهما[٨] وليس لتقابلهما . لأن الخوف يقابله « الامن » والرجاء يقابله « اليأس » . فالمريد في « الامـن » تستقر نفسه وتستـكين فتفـارق المجاهـدة والرياضـة . فمـن ناحية ثانية ضرورية يظهر « الخوف » كمنبه لحال « الامن » وباعث ومحـرك للمجاهـدة . ومهما كبر « الخوف » لا يجب ان يصل درجة « اليأس » لأنه «كالامن» تماما ركود وجمود . لذلك يتدخل « الرجاء » ليوازن بين الخوف واليأس .

حدود اربعة : الخوف ـ الامن . الرجاء ـ اليأس . تتحرك بين قطبيها « الخوف والرجاء » نفس الصوفي ، فلا يأخذه حد يعوق حركة سيره . بل يظل سلوكه حياً بفضل هذه الحركة[٩] .

وقد لا تظهر هذه الحركة في كتابات الصوفية التي غالباً ما تطغى عليها صفة حال قائلها . ففي القرنين الاول والثاني للهجرة ظهر « الخوف » محتلا مكانا بارزا مع الحسن البصري ، ثم لم تلبث ان خفت حدته مع تطور التجربة الصوفية الى الطمأنينة في القرنين الثالث والرابع للهجرة ، واحتلت الفاظ المحبة والشوق نصوص الصوفية بدل الخوف . ومع اكتمال التجربة الصوفية في نصوص القرنين الخامس والسادس للهجرة توازن الخوف والرجاء « جناحي » المريد ، بهما يقطع الطريق الى الحق[١٠] ويلازمان الانسان الى ما بعد الموت ، الى ان يضع اول قدم في الجنة .

يقول ابن عربي :

« فإن المؤمن من استوى خوفه ورجاؤه . . . » (ف السفر السادس فقـ ٤٤) .

« الخوف وهو عذاب نفسي لا حسي » (ف السفر الثالث فقـ ٥٢) .

« ثم ان هذه المقامات منها ما يتصف به الانسان في الدنيا والآخرة . . . ومنها ما يتصف به العبد الى حين موته ، الى القيامة ، الى اول قدم يضعه في الجنة ، ويزول عنه[١١] : كالخوف . . والرجاء » (ف السفر الاول فقـ ٩٨) .

***

*** المراقبة والحياء :**

نجد الحديث الشريف الذي يأمر بأن نعبد الله كأننا نراه فإن لم نكن نراه فانه يرانا . صورة تفسر المراقبة عند الصوفية . فالمراقبة هي علم العبد باطلاع الله عليه في جميع احواله . وحيث انه « علم » فقط فهو دون المشاهدة والمكاشفة[١٢] . الا انه يضع العبد في حال الطاعة وموافقة الشرع في جميع احواله ، لأن الحق مطلع عليه . وهذا يؤهله لأدب المشاهدة والمكاشفة ، والمراقبة تورث الحياء ،صفة لا بد منها لاستكمال ادب الحضرة الالهية . فالشيخ او المرشد مهمته تأهيل المريد لادب الحضرة بمداومة المراقبة والحياء . فالمراقبة استحضار،لايمان بحضور . والحياء نتيجة لازمة عن هذا الحضور[١٣] ولا يكتفي ابن عربي بوصف النفس بها بل يعممها على كل عضو فللسمع حياؤه وللبصر . . .

يقول ابن عربي :

١ ـ المراقبة

« لما لزمت قرع باب الله كنت المراقب لم اكن باللاهي
حتى بدت للعين سبحة وجهه والى هلُمَّ لم تكن الا هي»

(ف السفر الاول فقـ ٥٦) .

« . . . وذلك بأن نُفرِّغ قلوبنا من النظر الفكري ، ونجلس مع الحق ـ تعالى ـ بالذكر ، على بساط الادب والمراقبة والحضور ، والتهيء بقبول ما يرد علينا منه ـ تعالى . . . » (ف ـ السفر الثاني ـ فقـ ٤٥) .

« . . . فليس في مقدور البشر مراقبة الله في السر والعلن ، مع الانفاس ، فالموالاة ، على العموم ، لا تحصل الا انه يبذل المجهود من نفسه في الاستحضار والمراقبة ، في جميع افعاله » (ف ـ السفر الخامس ـ فقـ ٢٥٨) .

٢ ـ الحياء

« . . . وان فكَّر [المرء] فيما ليس عنده ، فهو ، عند الطائفة ، عديم العقل ، لا دواء له الا المداومة على الذكر ، ومجالسة اهل الله ، الذين الغالب على ظواهرهم المراقبة والحياء من الله . . . » (ف السفر الرابع فقـ ٣٢١) .

« فعندما تَحصَّل له [العبد] طعم هذه اللذة [لذة الامان] ، وشرع في الاعمال الصالحة ، وتطهر محله ، واستعد لمجالسة الملك . . . وعلم ما يستحقه جلاله ، وعلم قدر من عطاه ، استحيا كل الحياء . . »

(ف ـ السفر الرابع ـ فقـ ١٦٠) .

« فأما الفرض ، فالحياء من الله ان يراك حيث نهاك ، او يفقدك حيث أمرك . واما السنة منه ، فالحياء من الله ان تكشف عورتك في خلوتك ، فالله اولى ان تستحي منه » (ف ـ السفر الخامس ـ فقـ ٢٠٣) .

٣ ـ الحياء يعم الاعضاء :

« فكما انه من الحياء غض البصر عن محارم الله . كذلك يلزمه الحياء من الله ان يسمع ما لا يحل له سماعه ، من غيبة . . . »

(ف ـ السفر الخامس ـ فقـ ٢٠٦) .

« فالاولى بالانسان ان يصرِّف حياءه في سمعه كما صرَّفه في بصره » .

(ف ـ السفر الخامس فقـ ٢٠٥) .

***

*** الرضا :**

لم يختلف الصوفية على ضرورة الرضا واهميته في السلوك والسير الى الله[١٤] وان كان اختلافهم في الجزئيات : هل الرضا حال ام مقام ؟ هل الرضا يسبق القضاء ام يلحقه ؟ هل الرضا يفترض ان يشمل القضاء والمقضي به معا ؟ وهكذا[١٥] . . .

فالرضاء يرتبط بالقضاء من ناحية،وطاقة الفرد على الصبـر عليه وبالتـالي الرضاء به . ومن ناحية ثانية يرتبط الرضا بحقيقة وجـدّية الايمـان بالعـدل الالهي ،فالله : عادل في قضائه في كل الاحوال .

يقول ابن عربي :

« . . . الاحوال والمقامات . فالمقام . . . كل صفة يجب الرسوخ فيها ، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة . والحال . . . كل صفة تكون فيها في وقت دون وقـت . كالسكر والمحو والغيبة والرضا ، او يكون وجودها مشروطـا بشرط ، فتنعـدم لعدم شرطها ، كالصبر مع البلاء ، والشكر مع النعماء » .
(ف ـ السفر الاول فقـ ٩٦) .

« يقول الشيخ ابو طالب المكي صاحب « قوت القلوب » وغيره من رجال الله[عز وجل] : ان الله ما تجلى قط في صورة واحدة لشخصين ، ولا في صورة واحـدة مرتين . . . ولهذا اختلفت الآثار في العالم وكنى عنها بالرضاء والغضب »
(ف ـ السفر الرابع فقـ ٢٤٨) .

« . . . وقد يخرجُ « الضحك » و« الفرح » الى القبول والرضا . فان من فعلت له فعلا ، اظهر لك من اجله الضحك والفرح ، فقد قبل ذلك الفعل ورضى به . فضحكه وفرحه ـ تعالى ـ (هو) قبولـه ورضـاه عنّـا » .
(ف السفـر الثانـي ـ فقـ ١١٧) .

---

(١) لعبت الارادة في التصوف دورا كبيرا ، وقد افرد لها القشيري باباً هو : باب الارادة . ولكن على عادته من مزج الخصائص بالاحكام بالصفات بالتعريفات لكل موضوع يطرحه : يتمم نصه تعريفات هذا المعجم ،باعطاء صورة عن اهتمامات الصوفية بالموضوع المطروح وطريقة معالجتهم له ، يقول :

« . . . والارادة بدء طريق السالكين وهي اسم لأول منزلة القاصدين الى الله تعالى ، وانما سميت هذه الصفة ارادة لأن الارادة مقدمة كل امر ، فلما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله فلما كان هذا اول الامر لمن سلك طريق الله عز وجل سمى الارادة ، تشبيها بالقصد في الامور الذي هو مقدمتها ، والمريد على موجب الاشتقاق من له ارادة ، كما ان العالم من له علم ، لأنه من الاسماء المشتقة ولكن المريد في عرف هذه الطائفة من لا ارادة له ، فمن لم يتجرد عن ارادته لا يكون مريدا ، كما ان من لا ارادة له على موجب الاشتقاق لا يكون مريدا . . . فاكثر

المشايخ قالوا الارادة ترك ما عليه العادة . . . فأما حقيقتها فهي نهوض القلب في طلب الحق سبحانه ولهذا يقال انها لوعة تهون كل روعة . . . ممشاد الدينوري انه قال مذ علمت ان احوال الفقراء جد كلها لم امازح فقيرا . . . فهو [المريد] في الظاهر . . . فارق الفراش ولازم الانكماش وتحمل المصاعب وركب المتاعب ، وعالج الأخلاق ومارس المشاق وعانق الاهوال وفارق الاشكال . . . الكتاني يقول : من حكم المريد ان يكون فيه ثلاثة اشياء نومه غلبة واكله فاقة وكلامه ضرورة . . . وقال الواسطي اول مقام المريد ارادة الحق باسقاط ارادته » (الرسالة القشيرية ص ٩٢-٩٣) .

(٢) للاستزادة من موضوع الارادة في التصوف : آداب المريد ، اركان الطريق ، الشيخ ، وامل المريد ، شرط المريد الصادق . . . الى غير ذلك من مواضيع التصوف العملي فليراجع كتاب : عبد الوهاب الشعراني « الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية » ج ١ وج ٢ .

(٣) ننقل بعض نصوص الصوفية في الفرق بين المريد والمراد :

« . . . فأما الفرق بين المريد والمراد فكل مريد على الحقيقة مراد اذ لو لم يكن مراد الله عز وجل بأن يريده لم يكن مريد ، اذ لا يكون الا ما اراده الله تعالى ، وكل مراد مريد لأنه اذا اراده الحق سبحانه بالخصوصية وفقه . ولكن القوم فرقوا بين المريد والمراد فالمريد عندهم هو المبتدي والمراد هو المنتهي ، والمريد هو الذي نصب بعين التعب والقي في مقاساة المشاق والمراد الذي كفى بالامر من غير مشقة فالمريد متعن والمراد مرفوق به مرفّه . . . ابا علي الدقاق يقول المريد متحمل والمراد محمول،وسمعته يقول كان موسى عليه السلام مريدا فقال رب اشرح لي صدري ، وكان نبينا (ﷺ) مرادا فقال الله تعالى الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك ، وكذلك قال موسى عليه الصلاة والسلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ، وقال لنبينا (ﷺ) الم تر الى ربك كيف مد الظل . . . وسئل الجنيد عن المريد والمراد فقال:المريد تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه ، لأن المريد يسير والمراد يطير.فمتى يلحق السائر الطائر . . . » (الرسالة القشيرية ص ٩٣-٩٤) .

النص نفسه تقريبا نجده في الباب الثالث والستين من « التعرف لمذهب أهل التصوف » (قولهم في المريد والمراد ، فليراجع) .

(٤) يراجع فيما يتعلق بضرورة المجاهدة والرياضة عند الصوفية ونصوصهم في ذلك :

- الرسالة القشيرية ص ص ٤٩ - ٥٠ .
- جامع الاصول الكمشخانوي ص ص ١٣٣ - ١٣٤ « واعلم ان العزيمة والرياضة والمجاهدة هي باب الوصول الى الله . . . »
- نشأة التصوف الاسلامي . د ابراهيم بسيوني ص ص ٢٠ - ٢٣ (المجاهدات) .
- الغنية لطالبي طريق الحق . الشيخ عبد القادر الجيلاني ج ٢ ص ص ١٨٢ - ١٨٣ (فصل في المجاهدة وآفات النفس) .

- حقائق عن التصوف . عبد القادر عيسى . ص ص ١١٢ - ١٢٩ .
وقد عرف المؤلف المجاهدة نقلاً عن الراغب الاصفهاني مادة جهد ص ١٠١ في كتابه المفردات في غريب القرآن . بقوله : « الجهاد والمجاهدة ، استفراغ الوسع في مدافعة العدو . والجهاد ثلاثة اضرب : مجاهدة العدو الظاهر . ومجاهدة الشيطان ، ومجاهدة النفس . . » .
ويجدر مراجعة فصل « مجاهدة النفس وتزكيتها » في كتاب « حقائق عن التصوف » المذكور هنا ، نظراً لشموليته : دليل المجاهدة من الكتاب والسنة - حكمها - قابلية صفات النفس للتغيير - طريقة المجاهدة - اقوال العارفين والمربين والمرشدين في المجاهدة - رد الشبهات حول المجاهدة . . .
- كتاب المسائل في اعمال القلوب والجوارح ، المحاسبي . ص ص ١٢٧ - ١٣٢ .
(٥) انظر نص الحكيم الترمذي في « كتاب الرياضة وادب النفس » ص ٩٩
(٦) المرجع السابق الصفحة نفسها .
(٧) كما يراجع بشأن رياضة ومجاهدة عند ابن عربي
- الفتوحات السفر الثاني فقرة ١٣٩ (مجاهدة بغير همة)
السفر الثالث فقرة ١١٥ - ١ (نار المجاهدة - جنة المشاهدة)
السفر الرابع فقـ ١٦٢ (رياضة) فقـ ٣٨٦ (اهل الرياضات) .
السفر الخامس فقـ ٥٢٢ (الاخذ للعلم بالمجاهدة)
(٨) يقول الجنيد في اللمع ص ٤٢٠ :
« قال الجنيد رحمه الله في معنى « القبض » و« البسط » : يعني الخوف والرجاء . فالرجاء يبسط الى الطاعة ، والخوف يقبض على المعصية » .
(٩) ننقل بعض نصوص الصوفية لنتلمس نبض تجربتهم الحية في خوفهم ورجائهم :
« . . . والخوف من الله تعالى هو ان يخاف ان يعاقبه الله تعالى اما في الدنيا واما في الآخرة ، وقد فرض الله سبحانه على العباد ان يخافوه فقال تعالى: وخافون ان كنتم مؤمنين . . . سمعت الاستاذ ابا علي الدقاق يقول الخوف على مراتب : الخوف ، الخشية ، والهيبة . فالخوف من شرط الايمان وقضيته قال الله تعالى : وخافون ان كنتم مؤمنين ، والخشية من شرط العالم قال الله تعالى: انما يخشى الله من عباده العلماء . . . والهيبة من شرط المعرفة قال الله تعالى : ويحذركم الله نفسه . . .
- سمعت ابا حفص يقول : الخوف سراج القلب به يبصر ما فيه من الخير والشر ، سمعت الاستاذ ابا علي الدقاق يقول : الخوف ان لا تعلل نفسك بعسى وسوف . . . وقال يحيى بن معاذ : مسكين ابن آدم لو خاف من النار كما يخاف من الفقر لدخل الجنة . وقال شاه الكرماني : علامة الخوف الحزن الدائم، وقال ابو القاسم الحكيم : من خاف من شيء هرب منه ومن خاف من الله عز وجل هرب اليه . وسئل ذو النون المصري رحمه الله تعالى متى

يتيسر على العبد سبيل الخوف ؟ فقال : اذا انزل نفسه منزلة السقيم يحتمي من كل شيء مخافة طول السقام ... سمعت النوري يقول : الخائف يهرب من ربه الى ربه،وقال بعضهم : علامة الخوف التحير على باب الغيب ... سمعت الجنيد يقول وسئل عن الخوف فقال : توقع العقوبة مع مجاري الانفاس ... سمعت ابا عثمان يقول : صدق الخوف هو الورع عن الآثام ظاهرا وباطناً .

وقال الواسطي ... الخوف والرجاء زمامان على النفوس لئلا تخرج الى رعونتها . وقال الواسطي اذا ظهر الحق على السرائر لا يبقى فيها فضلة لرجاء او لخوف ..

.. وقال الحسين بن منصور من خاف من شيء سوى الله عز وجل او رجا سواه اغلق عليه ابواب كل شيء،وسلط عليه المخافة وحجبه بسبعين حجابا ايسرها الشك »

(الرسالة القشيرية ص ٥٩ - ٦١) .

« قال الله تعالى:من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت ... الرجاء تعلق القلب بمحبوب سيحصل في المستقبل ، وكما ان الخوف يقع في مستقبل الزمان فكذلك الرجاء يحصل لما يؤول في الاستقبال ، وبالرجاء عيش القلوب واستقلالها .... والفرق بين الرجاء وبين التمني ان التمني يورث صاحبه الكسل ولا يسلك طريق الجهد والجد وبعكسه صاحب الرجاء ... قال شاه الكرماني علامة الرجاء حسن الطاعة ... وكلموا ذا النون المصري وهو في النزع فقال لا تشغلوني ، فقد تعجب من كثرة لطف الله تعالى معي . وقال يحيى بن معاذ : الهي احلى العطايا في قلبي رجاؤك واعذب الكلام على لساني ثناؤك واحب الساعات الي ساعة يكون فيها لقاؤك ... » (الرسالة القشيرية ص ٦٢ - ٦٣) .

(١٠) نفس المعنى نجده عند ابي علي الروذ باري يقول :

« الخوف والرجاء هما كجناحي الطائر اذا استويا استوى الطير وتم طيرانه . واذا نقص وقع فيه النقص واذا ذهبا صار الطائر في حد الموت » (الرسالة القشيرية ص ٦٢) .

(١١) وقد سبق ابن عربي الى ذلك معاذ بن جبل . يقول : « ان المؤمن لا يطمئن قلبه ولا يسكن روعه حتى يخلف جسر جهنم وراءه » (الرسالة القشيرية ص ٦٠) .

(١٢) المراقبة تتحدد بكونها ايمان وعلم فقط باطلاع الرب على العبد في جميع احواله ، وهي هذا الحضور الايماني العلمي مع الحق ، اما في المشاهدة فهو ان ينكشف له ما كان ايماناً وعلماً في المراقبة . يقول الكمشخانوي في تعريف المشاهدة :

« ... فالمشاهدة شهود الذات بارتفاع الحجب مطلقاً . وصورتها في البدايات : اعتقاد حضور الحق بذاته لكل شيء والايمان بذلك لقوله : « ... او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد»[٥٣/٤١] ، وفي الأبواب : الايمان بانه موجود بالحق وهو القيوم بذاته له . وفي المعاملات : ايقان كون الاعمال كلها لوجه الله تعالى . وفي الاخلاق : تيقن ان الكمالات الخلقية لله . وفي الاصول : ان سيره ليس الا الى الله وفي الله وبالله ووجهه مسلم لله الى الله . وفي الادوية : ادراك الحق بنور البصيرة المكحلة بنوره . وفي الاحوال : شهود تجليات

انوار الجمال وخلوص الحب للجميل ، وفي **الولايات** : كشف سبحات الجلال عن جمال الذات ، ودرجتها في **النهايات** : شهود الحق ذاته بذاته لفناء العبد بكليته في عين الجمع »
(جامع الاصول ص ٢١١) .

(١٣) ومن اقوالهم في « الحياء » :

« . . . عن ابن مسعود ان نبي الله (ﷺ) قال ذات يوم لاصحابه: استحوا من الله حق الحياء قالوا انا نستحي يا نبي الله والحمد لله ، قال ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء، فليحفظ الرأس وما وعى وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى ، ومن اراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء .
. . . . **ذو النون المصري** يقول : الحياء وجود الهيبة في القلب مع وحشة ما سبق منك الى ربك تعالى. وقال ذو النون الحب يُنطق والحياء يُسكت والخوف يُقلق .
. . . قال السري ان الحياء والانس يطرقان القلب فإن وجدا فيه الزهد والورع حطا وإلاّ رحلا . . . **الجريري** يقول : تعامل القرن الاول من الناس فيما بينهم بالدين حتى رق الدين، ثم تعامل القرن الثاني بالوفاء حتى ذهب الوفاء، ثم تعامل القرن الثالث بالمرؤة حتى ذهبت المرؤة، ثم تعامل القرن الرابع بالحياء حتى ذهب الحياء، ثم صار الناس يتعاملون بالرغبة والرهبة .
. . . وقيل رؤى رجل يصلي خارج المسجد فقيل له لم لا تدخل المسجد فتصلي فيه فقال استحي منه ان ادخل بيته وقد عصيته . . . وقيل الحياء على وجوه : (١) حياء الجناية كآدم عليه السلام لما قيل له افراراً منا فقال لا بل حياء منك (٢) وحياء التقصير كالملائكة يقولون سبحانك ما عبدناك حق عبادتك (٣) وحياء الاجلال كإسرافيل عليه السلام تسربل بجناحيه حياء من الله عز وجل (٤) وحياء الكرم كالنبي (ﷺ) كان يستحي من امته ان يقول اخرجوا (٥) وحياء حشمة كعلي رضي الله عنه حين سأل المقداد . . . (٦) وحياء الاستحقار كموسى عليه السلام قال اني لتعرض الي الحاجة من الدنيا فاستحي ان اسألك يا رب . . . (٧) وحياء الانعام هو حياء الرب سبحانه يدفع الى العبد كتابا مختوما بعد ما عبر الصراط واذا فيه فعلت ما فعلت ولقد استحييت ان اظهر عليك فاذهب فاني غفرت لك . . . وقال يحيى بن معاذ من استحيا من الله مطيعا استحيا الله تعالى منه وهو مذنب» .
(الرسالة القشيرية ص ٩٨-٩٩) .

- قال الجنيد : « الحياء من الله عز وجل ، ازال عن قلوب اوليائه سرور المنة » .
(طبقات الصوفية ١٦٢) .

- بندار بن الحسين الشيرازي

« بندار يقول [وقد سئل عن الفرق بين المحبة والحياء] : ان المحبة رغبة ، وهي مزعجة ، والحياءَ خَجْلَة ، والمحب طالبٌ غائب . والمستحي حاضر . وبينهما فُرقان : لأن المحبة تصح

مع الغيبة والحياء يصح مع المشاهدة . فشتان بين غائب غريب ، وحاضر قريب »

(طبقات الصوفية ٤٦٨ ـ ٤٦٩) .

(١٤) يراجع بشأن « طريق » عند ابن عربي :

(الطريقة) سفر ١ فقـ ٣٣٢ ـ ٦٤٩، (طريقتي) سفر ١ ـ فقـ ٣٣٢ ، (الطريقة) سفر ١ ـ فقـ ٦٤٩ ، (الطريق الى الله مقاماته واحواله) السفر الاول فقـ ٨٧ ـ ٩٩ ، (الطريق الى الله) سفر ١ ـ فقـ ٨٨ . (منازل الطريق) سفر ١ فقـ ٩٩ ، (الطريق) سفر ١ ـ فقـ ٣٣٣ ، (سلوك الطريق) سفر ١ فقـ ٣٣٥ ، (طريق) سفر ١ ـ فقـ ٣٣٦، (الطريق) السفر الرابع فقـ ٣٥٤ ، (الطريق) السفر الرابع فقـ ٣٧٠ ، (اهل الطريقة) السفر الخامس ، فقـ ٢٣٤ ، (اهل طريق الله) السفر الخامس ـ فقـ ١٦٠ ، (الطريق) السفر الخامس ، فقـ ٤٥٨ ، (هذا الطريق ، التصوف) السفر السادس فقـ ٣٤ ، (اهل الطريق) السفر السادس ـ فقـ ٥٧ ، (هذا الطريق) السفر السادس ، فقـ ٦٦ ، (الطريق) السفر السادس فقـ ٦٨ ، (الطريق الى الله) السفر السادس . فقـ ٥٤٢ . (اهل هذه الطريقة) السفر الثالث ـ فقـ ٣٣٢ ، (اهل هذه الطريقة) السفر الثالث ـ فقـ ٣٣٠ ـ ١ ، (اهل هذه الطريقة) السفر الثالث ـ فقـ ٢٦٦ ، (اهل الطريق) السفر الثالث فقـ ٤ ، (اهل طريقنا) السفر الثالث ، فقـ ٦ ، (الطريق الالهي) السفر الثالث ـ فقـ ١ ، الطريق الالهي (السفر الثالث ـ فقـ ٩٤ ، (طريق الاعتدال) ، السفر الثالث فقـ ٩٥ ، (طريق الاعتدال) السفر الثالث فقـ ٩٥ ، (الطريق الاقوم) السفر الثالث ـ فقـ ١١٥ ، (طريق اهل الله) السفر الثالث فقـ ٦٥ ، (طريق التكليف) السفر الثالث ـ فقـ ١٨٣ ، (طريق الخضر) السفر الثالث ، فقـ ٣٣١ ، (طريق السعادة) السفر الثالث ـ فقـ ٢٦٠ ـ ٢٦١ ـ ١ ، (طريق الشقاء) السفر الثالث فقـ ٢٦٠ ـ ٢٦١ ـ ١ ، (طريق عبد القادر) السفر الثالث ـ فقـ ٣٧١ ـ ١ ، (طريق القربة) السفر الثالث ـ فقـ ١٧٨ (طريق المثال) السفر الثالث فقـ ٣٢٣ ـ ١ ، (الطريق المشروع) السفر الثالث فقـ ١١٥ ـ ١ . (الطريق الموصول) السفر الثالث ـ فقـ ٤٠ ، (طريق الوجه الخاص) السفر الثالث ـ فقـ ٢٢٤ ـ ١ .

(١٥) ننقل بعض اقوالهم في الرضا التي تبين ما ذهبنا اليه :

« قال الله عز وجل : رضي الله عنهم ورضوا عنه . . . وقد اختلف العراقيون والخراسيون في الرضا ، هل هو من الاحوال او من المقامات ، فأهل خراسان قالوا الرضا من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعناه انه يؤول اي انه مما يتوصل اليه العبد باكتسابه . واما العراقيون فانهم قالوا الرضا من جملة الاحوال وليس ذلك كسبا للعبد بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الاحوال . ويمكن الجمع بين اللسانين فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات، ونهايته من جملة الاحوال وليست بمكتسبة . . . وتكلم الناس في الرضا فكل عبر عن حاله وشربه . فهم في العبارة عنه مختلفون كما انهم في الشرب والنصيب في ذلك متفاوتون ، فاما شرط العلم الذي هو لا بد منه فالراضي بالله تعالى هو الذي لا يعترض على تقديره . . .

سمعت ابا سليمان الداراني يقول اذا سلا العبد عن الشهوات فهو راض ، وسمعته يقول سمعت النصر اباذي يقول : من اراد ان يبلغ محل الرضا فيلزم ما جعل الله رضاه فيه ، وقال رويم الرضا ان لو جعل الله جهنم على يمينه ما سأل ان يحولها الى يساره . وقال ابو بكر بن طاهر الرضا اخراج الكراهية من القلب حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور ، وقال الواسطي استعمل الرضا جهدك ولا تدع الرضا يستعملك فتكون محجوباً بلذته ورؤيته عن حقيقة ما تطالع . . . وسئلت رابعة العدوية متى يكون العبد راضياً فقالت اذا سرته المصيبة كما سرته النعمة . . . وقال الجنيد الرضا رفع الاختيار،وقال ابن عطاء الرضا نظر القلب الى قديم اختيار الله للعبد . . . وقال المحاسبي الرضا سكون القلب تحت مجاري الاحكام »

(الرسالة القشيرية ص ٨٩ـ ٩٠) .

٤١٦ ـ الطلسم الاعظم

في اللغة :

« (طلسم) كلمة اعجمية يستعملها العرب بمعنى الخفاء والكتم »

(عبد الغني النابلسي في شرح الصلاة الكبرى لابن عربي)

في القرآن :

لم يرد المفرد في القرآن .

عند ابن عربي :

ان الانسان هو طلسم العالم اي سر العالم . فلو رفع الانسان من العالم لتهدم العالم [= القيامة] ،فبموت آخر انسان تنتقل عمارة الكون الى الدار الآخرة ،لذلك هو سر العالم والطلسم الاعظم .

يقول :

« ان هذا النوع الشريف [الانسان] طلسم العالم . . » (بلغة الغواص ق ٩٣) .

« ان الانسان بنفسه هو الطلسم الاعظم والقربان الاكرم ، الجامع لخصائص العالم ، فهو قربة الى مكوكب الكواكب سبحانه ، ومن اجل هذا الطلسم خدمته الكواكب . . . » (بلغة الغواص ق ٨٩) .

« ولما كان الرسول قد جا [جاء] بحل هذا الطلسم الاعظم،الذي جعل الله العالم ممسوكا به ولاجله،وجعله مغناطيساً للعالم . . » (بلغة الغواص ق ٩٣) .

٤١٧ - مطلع

في اللغة :

« الطاء واللام والعين اصل واحد صحيح ، يدل على ظهور وبروز ، يقال طلعت الشمس طُلوعاً ومَطْلعاً . والمطْلع : موضع طلوعها . . . ويقال طَلَعَ علينا فلانٌ : اذا هجم . . . والطّلاع : ما طلعت عليه الشمس من الأرض . وفي الحديث : « لو ان لي طلاع الأرض ذهبا». ونفس طُلَعَةٌ ، تتطلع للشيء ، وامرأة طُلعَة ، اذا كانت تكثر الأطّلاع . والطَّلْع : طَلْع النخلة ، وهو الذي يكون في جوفه الكافور . . . والمُطَّلَع : المأتي ، يقال اين مطلع هذا الامر ، اي مأتاه . فاما قوله عليه السلام : « لافتديت به من هول المُطَّلع[1] » .

(معجم مقاييس اللغة مادة « طلع ») .

في القرآن :

(أ) ورد الاصل « طلع » مضافا الى الشمس بصيغة : الفعل ،والمصدر ، والموضع .

« وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين » [١٨/ ١٧]

« وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » [٥٠/ ٣٩]

« حتى اذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم » [١٨/ ٩٠] .

(ب) كما ورد هذا الاصل بصيغة طلع واطلع ،يفيد رؤية او علم ما يمت الى الغيب في العموم .

« وما كان الله ليطلعكم على الغيب[2] » [٣/ ١٧٩] .

« اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا » [١٩/ ٧٨]

(ج) طلْع النخل (انظر الفقرة السابقة : في اللغة) .

« والنخل باسقات لها طلع نضيد » . [٥٠/ ١٠] .

عند ابن عربي :

يتبنى ابن عربي الحديث الشريف : « لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع[٣] » ويعممه على كل الموجودات والاكوان . فكل شيء عنده له : ظهر وبطن وحد ومطلع .

اما ظاهر الشيء وباطنه ، فقد افردنا لهما مكانا في رسالتنا (انظر « ظاهر »). وحدّه : هو ماهيته او حقيقته او عينه الثابتة[٤] . ومطلع « الشيء » : هو وجه الحق فيه . فهنا يتحول « الشيء » من حجاب ورمز يعوق مرأى الحق الى طريق موصل اليه،ونتنقل من المظهر الى الظاهر به ومن كثرة اعتبارية في الموجودات الى وحدة الحق ، حيث يطلق ابن عربي على « المشاهدين » لها الاسماء التالية : اهل المطلع[٥] ، اصحاب مشاهدة الوجه[٦] ، الملامية[٧] .

يقول ابن عربي :

« لما كانت الامور كلها لها اربعة احكام : حكم ظاهر وحكم باطن وحكم حد وحكم مطلع . . . وجه الحق في كل شيء وهو المطلع : **فاطلع فما وقعت عينه على الاشياء وانما وقعت عينه على وجه الحق فيها**،الذي ارتبطت في وجودها به والذي ظهرت عنه[٨] . . » (ف ٢/١٧٧) .

« المطلع : النظر الى عالم الكون والناظر حجاب العزة . هو العماء[٩] والحيرة[١٠] » . (اصطلاحات ص ٢٩٧) .

« اهل المطلع[١١] . . الناظر الى الكون بعين الحق . . . »
(الفتوحات ج ٢ ص ١٢٩) .

---

(١) الكلام بعده مبتور . في اللسان : « يريد به الموقف يوم القيامة او ما يشرف عليه من امر الآخرة عُقب الموت » .

(٢) يقول البيضاوي في شرح « اطلع » هنا :
« وما كان الله ليؤتي احدكم علم الغيب فيطلع على ما في القلوب من كفر وايمان . . . »
(انوار التنزيل ج ١ ص ٨١) .

(٣) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٣١) .

(٤) انظر « عين ثابتة » .

(٥) قسم ابن عربي مراتب رجال الله في فهم القران اربعة : رجال الظاهر ـ رجال الباطن ـ رجال

الحد - رجال المطلع . وقد استطرد في شرح صفاتهم ومقامهم ومجال تصرفهم كما انه اورد مشاهيرهم . انظر الفتوحات السفر الثالث نشر عثمان يحي الفقرات : ١٥٣ - ١٥٨ ب .

(٦) وردت عبارة « اصحاب مشاهدة الوجه » في الفتوحات ج ٢ ص ١٧٧ .

(٧) رجال المطلع = الملامية . انظر الفتوحات السفر الثالث الفقرة ١٥٨ . راجع « ملامية » .

(٨) يقول الجيلي في المعنى نفسه شعرا :

« تجلى حبيبي في مرائي جماله ففي كل مرأى للحبيب طلايع
فلما تبدى حسنه متنوعا تسمى باسماء فهن مطالع »

راجع مخطوط المكتبة الوطنية باريس رقم ٣٤٣٠ ورقة ٣٧ ب .

(٩) ليس المراد هنا « العماء » بل « بحر » العماء عند ابن عربي ، من حيث انه حجاب العزة للحق وللخلق انظر « بحر العماء » .

(١٠) المطلع هو الحيرة (حيرة عرفان) من حيث انه نهاية الفهم للشيء ، يأتي بعد الظاهر والباطن والحد . وقد رأينا عند بحث الحيرة انها نهاية المعرفة . انظر « حيرة » .

(١١) يراجع بشأن « مطلع » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٢ ص ٥ ، ٢٥٤ .
- كتاب الشاهد ص ١٧
- كتاب مشاهد الاسرار القدسية ومطالع الانوار الالهية . خاصة : المشهد السادس حيث يتكلم على الظاهر والباطن والحد والمطلع .
كما يراجع :
- شرح تائية ابن الفارض ق ١٩ : « ان للقرآن ظهرا وبطنا . . . وظهره : ما يفهم من الفاظه . . . وبطنه : المفهومات اللازمة للمفهوم الاول ، وحده : ما اليه ينتهي غاية ادراك الفهوم والعقول . ومطلعه : ما يدرك منه على سبيل الكشف والشهود من الاسرار . . . » .
- الاصطلاحات الصوفية عز الدين المقدسي ق ٨٣أ : « الظهر : التفسير ، والبطن: التأويل والحد : ما يتناهى اليه الفهم ، والمطلع : ما يصعد منه اليه فيطلع على شهود الملك العلام ملك الملوك . . . » .

٤١٨ ـ طوالع

انظر « لوائح »

٤١٩ ـ الطائفة

في اللغة :

« الطاء والواو والفاء اصلٌ واحد صحيح يدلُّ على دوران الشيء على الشيء ، وأن يُحفَّ به ، ثم يُحمل عليه . . فأما الطائفة من الناس فكأنها جماعة تُطيف بالواحد أو بالشيء . ولا تكاد العرب تحدُّها بعدد معلوم ، الا أنَّ الفقهاء والمفسرين يقولون فيها مرة : انها أربعة فما فوقها . . . ويقولون : هي الثلاثة ، ولهم في ذلك كلام كثير » . (معجم مقاييس اللغة مادة « طوف ») .

في القرآن :

وردت « الطائفة » في القرآن بمعنى الجماعة من الناس :

« وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوّهم » (٦١/ ١٤) .

عند ابن عربي

تختلف كلمة « طائفة » عند ابن عربي اذا وردت « منكرة » ام « معرفة » .

١ ـ منكرة :

الطائفة هي فئة من الناس جمعها عقيدة واحدة في أمر ما. يقول :

« فإن كل طائفة قد اعتقدت في الله امراً ما ، ان تجلى لها في خلافه انكرته . . . »
(ف السفر الرابع فقـ ٢٥٠) .

٢ ـ معرّفة :

الطائفة عندما ترد معرفة عند ابن عربي فهي تعني طائفة « الصوفية » فقط .

يقول :

« بل الوصول الى الله يقطع كل ما دونه ، حتى يكون الانسان يأخذ عن ربه ، فهذا لا تمنعه الطائفة ؛ بلا خلاف » (ف السفر الرابع فقـ ١٢٢) .

« والطائفة[1] تسمى الجوع ، في « الموتات الاربع » « الموت الابيض »
(ف السفر الرابع فقـ ١٨١)

---

(١) يراجع بشأن « طائفة » معرفة ومنكرة عند ابن عربي .
ـ الفتوحات السفر الرابع فقـ ٤٠ (الطائفة)، ٨٦ (الطائفة) ، ٢٤٧ (الطائفة) ، ٢٥٠ (طائفة ـ طوائف) ، ٢٥٤ (طائفة) ، ٢٩٣ (الطائفة) ، ٢٩٦ (الطائفة) ، ٣٢١ (الطائفة) ، ٣٤٦ (الطائفة) ، ٣٥٧ (الطائفة) ، ٣٦٧ (الطائفة) ، ٣٧٤ (طائفة) ، ٣٧٥ (الطائفة) ، ٣٨٣ (طائفة) ، ٣٨٤ (طائفة) ، ٣٨٨ (الطائفتين)، ٤١٢ (طائفة) ، ٤٨٥ (طائفة) ، ٥٩٩ (طائفة) ٦٠٦ (الطائفة، التي « لا يحزنهم الفزع الاكبر ») .

---

٤٢٠ ـ المطوّل البسيط

في اللغة :

« الطاء والواو واللام أصل صحيح يدل على فضْلٍ وامتداد في الشيء ، من ذلك : طالَ الشيء يطول طولاً . . . ويقولون : لا اكلمه طَوَالَ الدهر . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « طول ») .

في القرآن :

ورد الاصل « طول » بالمعنى اللغوي السابق . اما اللفظ « مطول » فلم يرد .

« فتطاول عليهم العمر » (٢٨/٤٥) .

« ان لك في النهار سبحا طويلا » (٧٣/٧) .

عند ابن عربي :

ان الفكرة اليونانية القائلة الانسان : عالم صغير ، والعالم : انسان كبير ،

بسقت وازهرت جلة مصطلحات اغنى بها الشيخ الاكبر مفرداته .

وعبارة « المطول البسيط » هي اسم آخر للعالم : الانسان الكبير في مقابل الانسان المختصر .

يقول :

« الانسان . . . مجموع حقائق العالم وهو المختصر الوجيز والعالم هو المطو البسيط[1] . . . » (ف ٢/٣٠٧) .

---

(١) راجع في هذا الكتاب « المختصر » « صورة » « نسخة » « انسان كبير » وما الى ذلك م المرادفات لهذه العبارة .

٤٢١ - الطيور الأربعة

في اللغة :

« والطَّيرُ : معروف اسم لجماعة ما يطير ، مؤنث ، والواحد طائِرٌ والانث طائرة . . . » (لسان العرب مادة « طير ») .

في القرآن :

ورد الاصل « طير » بالمعنى اللغوي السابق :

« ألم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن » [٦٧ - ١٩] .

« فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله » [٢/٤٩] .

عند ابن عربي :

يرمز ابن عربي الى مراتب وجودية أربع باسماء اربعة من الطيور . ول يكن رمزه هذا عن عبث بل لصفة قاربت بين الطير والمرتبة الوجودية . فالطير الاربعة هي : العنقاء ، والورقاء ، والغراب ، والعقاب .


يقول :

« . . . وسميت هذه الرسالة بالاتحاد الكوني في حضرة الاشهاد العيني ، بحض

الشجرة الانسانية والطيور الاربعة الروحانية . . » (الاتحاد الكوني ق ١٤٠ ب) .

« اين انت والغريبة العنقاء ، اين انت والمطوقة الورقاء ، اين انـت والغـراب الحالك ، اين انت والعقاب المالك . . . » (الاتحاد الكوني ق ١٤٢ أ) .

انظر « **عنقاء** » « **ورقاء** » « **الغراب** » « **العقاب** »


ظ

٤٢٢ - الظِّـلّ

في اللغة :

« . . . قال رؤبة : كل موضع يكون فيه الشمس فتزول عنه ، فهو ظِلٌّ وفَيْء . . . وجمع الظِّل أظلالٌ وظِلال وظُلُولٌ . . . والظِلال : ما اظَلَّكَ من سَحاب ونحوه . . الظِّل في الحقيقة انما هو ضوء شعاع الشمس دون الشُّعاع . . يقال أظَلَّ يومنا هذا إذا كان ذا سحاب أو غيره وصار ذا ظِلٍّ ، فهو مُظِلٌّ . . والعرب تقول : ليس شيء أظَلَّ من حجر ، ولا أدْفأ من شجر . . . وكلٌّ ما كان اكثر عَرْضاً واشد اكتنازاً كان أشد لَسوادِ ظِلّه . . وقوله عز وجل : ولله يسجد مَنْ في السموات والأرض طوعاً وكرها وظِلالُهَم بالغُدُوِّ والآصال . أي ويَسْجُد ظِلالُهم، وجاء في التفسير : ان الكافر يسجد لغير الله وظِلّه يسجد لله . وقيل ظِلالهم اي اشخاصهم . وهذا مخالف للتفسير . . . وقوله عز وجل : ولا الظِّلُ ولا الحَرورُ [٣٥/ ٢١] قال ثعلب : قيل الظِّلُ هنا الجنة ، والحرور : النار . . . وقوله عز وجل : وظَلَّلْنا عليكم الغَمامَ[٢/ ٥٧] . قيل : سخر الله لهم السحاب يُظِلهم متى خرجوا الى الأرض المقدسة ، وأنزل عليهم المَنَّ والسلوى . . . وكل شيء اظَلَّك فهو ظُلَّه . . وفي التنزيل العزيز : ألم تَرَ الى رَبِّك كيف مَدَّ الظِّل [٢٥/ ٤٥] وظِلُّ كل شيء : شخصه لمكان سواده . . . » (لسان العرب مادة « ظلل ») .

في القرآن :

انظر : في اللغة

عند ابن عربي :

استعان ابن عربي بصورة الشيء والنور وظله او ظلاله ،المثلثة العناصر ليفسر :

١ ـ الخلق والتكثر

٢ ـ نمطية العلاقة بين الحق والخلق

٣ ـ احدية الفعل .

فالظل لا يتمتع بمضمون ذاتي عند شيخنا الاكبر ، وما هو الا صورة استعارها ليقرب الى الاذهان فكرته في الوجود الواحد المتكثر في المظاهر . وقد استطاعت هذه الصورة التمثيلية ان تتكيف مع نظريته فطبقها في الكليات ، وطوعها في الجزئيات .

فلنر الى اي مدى وفق في استعارته هذه .

***

*** الخلق والتكثر**

الوجود واحد يتكثر في الصور التي يعبر عنها ابن عربي بالمظاهر او المجالي او الظلال . فالظل هو شكل الشيء عند مقابلته النور . فلذلك الظل وان كان على الصورة فنسبته الى الاصل نسبة بعيدة ،نسبة ما بين الشخص وظله .

فالظل تدن في المرتبة الوجودية ، واشارة الى المرتبة الادنى دائماً ، جسم الشخص مثلاً ظل حقيقته وهكذا . . .

يقول :

التكثر .

« . . . ظل الاشخاص اشكالها فهي امثالها وهي ساجدة بسجود اشخاصها ، ولولا النور الذي هو بازاء الاشخاص ما ظهرت الظلال . . . » (ف - ٤/ ٤٣٥) .

« . . . الشخص وان كان واحداً فلا تقل له ظل واحد ولا صورة واحدة . . . فعلى عدد ما يقابله من **الانوار** يظهر للشخص ظلالات وعلى عدد المراي تظهر له صور . فهو واحد من حيث ذاته متكثر من حيث تجليه في الصور، او ظلالاته في الانوار فهي المتعددة لا هو وليست الصور غيره . . . » (التراجم ٣١) .

الادنى ظل للاعلى :

« . . . واعلم ان **الطبيعة ظل النفس الكلية** الموصوفة بالقوتين المعبر عنها بلسان الشرع باللوح المحفوظ، فما لم يمتد من ظل النفس وبقي فيها فهو الذي نزلت به

على العقل في درجة النورية والاضاءة، وما امتد من ظل النفس سمي طبيعة، وكان امتداد هذا الظل على ذات الهيولى الكل . . . » (ف ـ ٣/ ٢٩٦) .

« . . اذا كان جسمك ظل حقيقتك وهو ظل غير ظليل لا يغنيها من اللهب، بل هو الذي يقودها الى لهب الجهالة ويضرم فيها نارها . . . » (ف ـ ٣/ ٣٢) .

***

* الظل : نمطية علاقة بين الحق والخلق

يتصور ابن عربي العلاقة بين الحق والخلق كالعلاقة بين الصورة والاصل ، فالصورة لا وجود لها في عينها وانما تكتسب وجودها بوجود الاصل ، وهي وان كانت غير الأصل ،الا انها موصلة اليه بشكل من الاشكال ، ودالة عليه .

يقول :

(١) « **وانما جعل النهار ظلا لليل لأن الليل هو الاصل** ، وكذلك الجسم هو الاصل فانه بعد التسوية انسلخ منه النهار عند التفتح، فكان مدرجاً فيه من اجل الحجاب، فلما احس بالنفخة الالهية سارع اليها فظهر ما كان مسلوخاً منه . . . » (ايام الشأن ص ٩) .

(٢) « فان الظلال لا يكون **لها عين بعدم النور** . « ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً » [٢٥/ ٤٦] وانما قبضته اليه لأنه ظله ، فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله ، فهو هو لا غيره . فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات . . . فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم **الظل** . . . فمن حيث احدية كونه ظلا هو الحق ، لانه الواحد الاحد . . . » (فصوص ١/ ١٠٣) .

(٣) « انبعاث الظل من الشخص اذا قابله النور، فلا تنظر الى النور نظرا يغنيك عن ظلك فتدعي **انك هو** ، ولا الى ظلك بحيث ينسيك النور »
(رسالة القواعد الكلية ق ١٥ أ) .

(٤) « ما مد الظلال للراحة وانما مدها **لتكون لك سلما الى معرفته** ، فانت ذلك الظل وسيقبضك اليه . . . » (الشاهد ص ٣) .

الظلال لا تؤثر في احدية الفعل

يوحد ابن عربي الفعل في الكون باجمعه وينسبه الى الحق فقط . فهو فاعل تعالى في كل فعل . وليس اكمل من استعارة الظلال في التعبير عن تبعية ـل الصورة لفعل الاصل . فالحركة المرئية في الظل هي في الحقيقة للاصل . ـلك كل فعل في الكون تنطبق عليه الآية التي تنفي وتثبت ... « وما رميت اذ يت ولكن الله رمى .. » فنفى واثبت واكد نسبته الى الحق .

ول :

« ظلك على صورتك وانت على الصورة ، فانت ظل . قام الدليل على ان التحريك للحق لا لك ، كذلك التحريك لك لا للظل[1] » (التراجم ص ٣٠) .

) يراجع بشأن « ظل » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٢ ص ٢٩٩ (مد الظل)
ص ٣٠٣ (كالظل المنبعث)
- الفتوحات ج ٣ ص ٤٧ (الظلالات الحقيقية)
ص ١٠٦ (مد الظل)
ص ٣٠٤ (عدم الممكن ظل)
- مشاهد الاسرار القدسية ق ٢٥ (الظل)
- مطلع فصوص الكلم ق ٣ .
- شرح مشكلات الفتوحات ص ١٣ ـ ١٤
- الصلاة الكبرى ق ١٩ .

٤٢٣ - ظِلّ اللّه

ـ اللغة :

انظر « ظل »

ـ القرآن :

انظر « ظل »

عند ابن عربي :

* **كل مظهر او صورة للحق فهي ظل له تعالى .. و« الله » هنا يقصد بها ابن عربي الاسم الجامع للاسماء كلها . ان « ظل الله » ليس مظهرا للذات الالهية بل مظهرا للحق من حيث جمعيته للاسماء .**

فيكون « ظل الله » هنا هو العالم ، او ما يسميه « سوى الحق » . يقول :

« . . . اعلم ان المقول عليه « سوى الحق » او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص ، وهو **ظل الله** ، وهو عين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلا شك في الحس . . . فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو **اعيان الممكنات** : عليها امتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات .

ولكن باسمه النور وقع الادراك وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول . الا ترى الظلال تضرب الى **السواد** تشير الى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين اشخاص من هي ظلاله[1] » (فصوص ١/١٠١-١٠٢) .

***

* **ظل الله هو الظاهر بصفة من صفاته او اسمائه تعالى ، على الاستخلاف فالخليفة اذاً [الخلافة الباطنة والخلافة الظاهرة (انظر خلافة)] هو : ظل الله . يقول :**

الخلافة الظاهرة :

« . . . السلطان ظل الله في الأرض ، فالظل لا محالة تابع لمن هو ظله . . »
(بلغة الغواص ق ٦٢) .

الخلافة الباطنة :

« . . . فإن الله حجب الجميع عنه وما ظهر الا للانسان الكامل ، الذي هو ظله الممدود وعرشه المحدود ، وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود . . . »
(ف - ٣/ ٢٨٢) .

« . . . فجعل الانسان الكامل خليفة عن الانسان الكل الكبير ، الذي هو ظل

الله في خلقه ، من خلقه . فعن ذلك هو خليفة . ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد فهم ظلاله . للأنوار الالهية التي تقابل الانسان الاصل . . . »
(ف ٣/ ٢٩٧) .

« . . . فأول مفتاح فتح [الله] به . مفتاح غيب الانسان الكامل الـذي هو ظل الله[2] ، في كل ما سوى الله . . . » (ف ٣/ ٢٧٩) .

(١) انظر شرح المقطع . الفصوص ج ٢ ص ١١٠ - ١١١
(٢) يراجع بشأن « ظل » عند ابن عربي
- الفتوحات ج ٣ ص ٢٧ (الظلة)
ص ١٩٠ (ظل الصورة الالهية)
ص ٢٨٢ (ظله الممدود)
ص ٤٣٠ (ظل الشخص) .

٤٢٤ - ظِلّ الرحمٰن

في اللغة :

انظر « ظل »

في القرآن :

انظر « ظل »

عند ابن عربي :

ظل الرحمن هو صورة ومظهر الاسم الرحمن ، واذا علمنا ان الاسم الرحمن عند ابن عربي يعني الوجود . فيكون ظل الرحمن هو : الجامع للموجودات كلها اي العرش .

يقول :

« لكل شيء ظل، وظل الله العرش ، غير انه ليس كل ظل يمتد ، والعرش في الالوهية ظل غير ممتد ، لكنه غيب الا ترى الاجسام ذوات الظل المحسوس اذا

احاطت بها الانوار كان ظلها فيها ، والنور ظله فيه والظلمة ضياؤها فيها . . .
فالعرش الظاهر: ظل الرحمن ، والعرش الانساني: ظل الله . . . »
(الجلالة ص ٤) .

انظر « عرش »

٤٢٥ ـ الظِّلّ المَمْدُودُ

في اللغة :

انظر « ظل »

في القرآن :

انظر « ظل »

عند ابن عربي :

يقسم ابن عربي الظل الى نوعين : نوع مستهلك في الشخص لا يمتد خارجه ، ونوع آخر يمتد خارج الشخص . فهذا الممتد خارج الشخص هو الظل الممدود . اما المستهلك في الشخص فهو ظل غير ممدود .

بعدما علمنا الظل الممدود وغير الممدود . ما أو مَنْ هو الظل الممدود ؟ انه الانسان الكامل . يقول :

« . . . فإن الله حجب الجميع عنه وما ظهر الا للانسان الكامل الذي هو ظله الممدود ، وعرشه المحدود وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود ، فلا اكمل منه لانه لا اكمل من الحق تعالى » (ف ـ ٣/ ٢٨٢) .

٤٢٦ ـ الظَّاهِر ـ البَاطِن

مرادف الظاهر : **العماء**[1]

في اللغة :

« الظاء والهاء والراء اصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز . من ذلك ظهر

الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر ، اذا انكشف وبرز . ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة ، وهو اظهر اوقات النهار وأضوؤها . والاصل فيه كله ظهر الانسان ، وهو خلاف بطنه ، وهو يجمع البروز والقوة . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « ظهر ») .

في القرآن[٢] :

(أ) **الظهور : الغلبة .**

« فاصبحوا ظاهرين » [٦١/ ١٤] .

(ب) **الظِّهريُّ : كل شيء تجعله بظهر ،اي تنساه . كأنك قد جعلته خلف ظهرك اعراضاً عنه وتركاً له .**

« واتخذتموه وراءكم ظهريا » [١١/ ٩٢] .

(ج) **الظِّهار : قول الرجل لأمرأته : انت علي كظهر امي . يريد بها الفراق .**

« وما جعل ازواجكم اللائي تظاهرون منهن امهاتكم » (٣٣/ ٤) .

عند ابن عربي :

يعد ابن عربي بحق من أبرع من مشى على درب الحرف بحديه : الظاهر والباطن[٣] يتكلم بلسان الظاهر صفحات حتى يقول قارئه : انه ظاهري المذهب . ثم لا يلبث ان يتوغل في البطون مسترسلا مع غيب صوفيته حتى نقول : انه باطني المذهب . والاولى ان لا نتسرع مع دارسيه فننعته باحدى هاتين الصفتين ،ونضيف الى تسرعنا سوء الظن به فنقول : انه يخفي معتقده الباطن بظاهر يذره امام العامة[٤] . بل نبحث حقيقة موقفه من الظاهر والباطن .

يردد الحاتمي دائما انه « محمدي » المقام[٥] ، وهذا يستتبع القدمية المعروفة ،ولما كانت رسالة محمد ﷺ عامة الى جميع البرية عامتها وخاصتها ، كذلك يتوجه ابن عربي في كتاباته الى العامة والخاصة على حد سواء لا يخفي الباطن في الظاهر بل يدعم الباطن الظاهر ويكمله ،اذ ان مضمون فلسفته لا يكمل الا بوجود الظاهر والباطن فيها[٦] .

ولن نتوقف طويلا امام نسبته الى الظاهر والباطن بل ندع ذلك الى دارسي نظرياته،وننتقل الى نصوصه لنرى معنى الظاهر والباطن فيها .

***

* نظر شيخنا الاكبر الى « الاول » و« الآخر » نظرة قبلية بعدية خارجة عن طبيعة الموضوع المطروح ،فهما لا يدخلان في حده . مثلا : اذا اخذنا الانسان فالاول والآخر ،ان امكن التشبيه ،هو بمثابة النبع والمصب . على حين ان الظاهر والباطن يدخلان في حدّ الانسان ، وبالتالي نظرة ابن عربي اليهما نظرة تكوينية .

فكل شيء في الوجود له ظاهر وباطن : الحق ـ الكون ـ الانسان ـ المعاني ـ الافعال . . . اذن يجب الانتباه الى كل جملة ترد فيها عند الحاتمي عبارة الظاهر او الباطن ،لمعرفة اي ظاهر واي باطن هو المقصود .

يقول :

(١) « . . . ان الحق وصف نفسه بانه ظاهر باطن ، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة ، لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا[٧] . . . »
(فصوص ١/ ٥٤) .

« ان الكون ينقسم الى ظاهر وباطن ، وقد سمى الله سبحانه الباطن بالامر والظاهر بالخلق . فقال :
« الا له الخلق والامر » [٧/ ٥٤] وقال « قل الروح من امر ربي » [١٧/ ٨٥]
فعالم الامر هو عالم الغيب[٨] . . . » (بلغة الغواص ق ١٢٨) .

(٢) « فالكل نعمته ظاهرة وباطنة[٩] . فظاهرة : ما شوهد منها [النعمة] وباطنة : ما علم ولم يشهد » (ف ٤/ ٩٧) .

(٣) « وأراه ايضا خرق السفينة[١٠] التي ظاهرها هلاك وباطنها[١١] نجاة من يد الغاصب . . . » (فصوص ١/ ٢٠٢) .

***

*نبحث فيما يلي ظاهر وباطن الحق دون جميع الاشياء نظراً لانهما اتخذا بُعْداً في تفسير ابن عربي للوجود والخلق :

١ ـ ان الاسم الظاهر هو مبدأ الصور وأصلها في العالم ،في مقابل الاسم الباطن مبدأ المعاني واصلها . ونلاحظ ثنائية الصورة والمعنى .

يقول :

« الاسم الظاهر الالهي . . . يعطي الصور في العالم كله ، والباطن . . . يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة . . . » (ف ٤/ ٢١٤) .

٢ ـ لم يواظب ابن عربي على موقفه بان الظاهر مبدأ الصور الوجودية والباطن مبدأ المعاني،بل ها هو هنا يجعل الظاهر عين الصور الوجودية والباطن المعاني نفسها .

يقول :

« صور العالم . . . هي ظاهر الحق[١٢] اذ هو الظاهر ، وهو باطنها اذ هو الباطن . . . » (فصوص ١/ ١١٢) .

« ان الله هو الظاهر الذي تشهده العيون[١٣] ، والباطن الذي تشهده العقول » . (ف ٣/ ٤٨٤ ـ ٤٨٥) .

« ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات كلها ليس غير تنوعه[١٤] فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء . . . » (ف ٣/ ٤٧٠) .

٣ ـ في الفقرتين السابقتين نلمس ثنائية الظاهر والباطن وتميزهما كلاً بمضمون يختلف عن الآخر . ولكن لا يلبث الحاتمي ان تأخذه النغمة التوحيدية السارية في كيانه الفكري ، فيعبر من ثنائية اعتبارية الى وحدته المنشودة ، ويصبح كل من الظاهر والباطن مرحلة يمر بها الوجود الواحد .

يقول :

« . . . ولهذا الوجود الواحد ظهور وهو العالم ، وبطون[١٥] وهو الاسماء[١٦]، وبرزخ[١٧] جامع فاصل[١٨] بينهما يتميز به الظهور عن البطون[١٩] وهو الانسان الكامل[٢٠]،فالظهور:مراة[٢١] البطون، والبطون:مرآة الظهور،وما كان بينهما فهو مرآة لهما جمعا وتفصيلا . . . » (مراة العارفين ق ٦ ب) .

يشير ابن عربي في النص الى ان العالم هو الظاهر ، والاسماء هي الباطن ، والانسان هو الظاهر بحقائق الاسماء .

ونقف هنا حيارى كيف يكون الظاهر هو العالم والباطن هو الاسماء أليس الظاهر اسما من الاسماء ؟ وكيف يكون الظاهر هو العالم في نص ويتبع الباطن من

حيث كونه اسما الهيا ؟ انظر الفقرة الخامسة فيما يلي :

٤ ـ يتوغل الحاتمي في وحدته ، وبدل ان يجعل كلاً من الظاهر والباطن مرحلة من مراحل الوجود الواحد ، لما يستشف من اثنينية في هذه المراحل : يرجع كل منهما الى الآخر ، فالظاهر عين الباطن والباطن عين الظاهر .

يقول :

« وهو سبحانه ظاهر في عين بطونه ، وباطن في عين ظهوره وأول في عين الآخر[٢٢] . . . وهو محيط بالاول والآخر والظاهر والباطن كما قال تعالى : « والله من ورائهم محيط » [٨٥/ ٢٠] » (التذكرة فقرة ٦٠) .

٥ ـ هل يتناقض ابن عربي بجعله العالم حيناً هو الظاهر وحيناً آخر هو المظاهر ؟ كلا ، ولكن كما رأينا في المعنى « الاول » السابق ان كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن . كذلك الاسم الظاهر له ظاهر وباطن . فظاهر الاسم الظاهر هو مظهره ، اي العالم او ظاهر الانسان . وباطن الاسم الظاهر هو حقيقته كاسم الهي وهو باطن الانسان[٢٣] .

وقد يتكلم ابن عربي على ظاهر الاسم الظاهر ، او باطنه ، دون الاشارة الى ذلك فيوقع قارئه في حيره .

يقول :

« قال رسول الله (ﷺ) : ان الله خلق آدم على صورته[٢٤] . **فله التنوع في باطنه وله الثبوت في ظاهره** ، فلا يزيد فيه عضو لم يكن عنده في الظاهر ولا يبقى على حال واحد في باطنه فله التنوع والثبوت . **والحق موصوف بانه الظاهر والباطن** فالظاهر له التنوع والباطن له الثبوت ، فالباطن الحق عين ظاهر الانسان ، والظاهر الحق عين باطن الانسان . . . فظاهرك ايها المخلوق على صورة اسمه الباطن **وباطنك** اسم الظاهر له . . . » (ف ٤/ ١٣٥ ـ ١٣٦) .

نستخلص من النص المعادلات التالية التي قررها ابن عربي :

(١) ظاهر الانسان : له الثبوت

باطن الانسان : له التنوع

(٢) الظاهر الحق : له التنوع

الباطن الحق:له الثبوت

اذن ،ظاهر الانسان : على صورة الاسم الباطن .

باطن الانسان : على صورة الاسم الظاهر

فالاسم الظاهر هو باطن الانسان ،وفي نصوص سابقة قرر ابن عربي ان صور العالم هي الاسم الظاهر . نستطيع بقليل من التعمق ان نلاحظ انه يشير الى نسبتين للاسم الظاهر : ظاهره وباطنه ،او صورته ومعناه .

***

*** الظاهر والمظاهر[٢٥] :**

لقد ميز الشيخ الاكبر بين الظاهر والمظاهر وبهذا التفريق خرج عن الوحدة الوجودية الصرف المطلقة ليثبت اثنينية ولو اعتبارية بين الحق والخلق[٢٦] وهذه الاثنينية لن يلبث ان يرجعها الى وحدة حقيقية لان الوجه الثاني للحقيقة اي الخلق لا يطلق عليه اسم الوجود الا مجازا .

وهذه المظاهر هي الموجودات وهي سبب الكثرة[٢٧] المشهودة على حين ان الظاهر في جميع المظاهر هو واحد وهو الحق[٢٨] .

وهنا يجب ان نستحضر مفهوم « الخلق الجديد » فالمظهر معدوم العين لم يفارق العدم له الفناء الدائم والحق له التجلي الدائم فيه اي له الظهور الدائم فيه[٢٩] .

يقول ابن عربي :

(١) « وهو الظاهر في عين كل مظهر من الممكنات » (ف ٢/ ٢٠٩) .

« عين الممكنات . . . مظاهر للحق الظاهر فيها ، فلا وجود الا لله ولا اثر الا لها[٣٠] . . . فهي اشبه شيء بالعدد فانها معقول[٣١] لا وجود له وحكمه صار ثابتاً في المعدودات . . . » (ف ٢/ ٢١٥) .

(٢) المظاهر سبب الكثرة :

« فهذا [الحق] الظاهر في عين الممكن ، والممكن له مظهر . . . وبوساطة استعداد المظهر بما هو عليه في نفسه، حكم على الظاهر بما سمى به فهو اعطاه ذلك الاسم[٣٢] . . . » (ف ٢/ ١٦٦) .

« . . . ظهور الحق في مظاهر اعيان الممكنات بحكم ما هي الممكنات عليه من الاستعدادات، فاختلفت الصفات على الظاهر لان الاعيان التي ظهر فيها مختلفة . . .

فما ثم الا الله والكون حادث   وما ثم الا الله والكون ظاهر »

(ف ٢/ ١٦٠)

« فهو [تعالى] الظاهر من حيث المظاهر وهو الباطن من حيث الهوية . **فالمظاهر متعددة من حيث اعيانها لا من حيث الظاهر فيها** . فالاحدية من ظهورها والعدد من اعيانها . . . وان تعددت المظاهر فما تعدد الظاهر[٣٣] . . . » (ف ٢/ ٩٣ - ٩٤) .

« انه الحق الظاهر في مظاهر اعيان العالم . . . وليس في قوة العالم ان يدفع عن نفسه هذا الظاهر فيه، ولا ان لا يكون مظهرا وهو المعبر عنه بالامكان[٣٤] ، فلو لم يكن حقيقة العالم الامكان لما قبل النور **وهو ظهور الحق فيه** . . . وكانت اعيان شيئيات العالم على استعدادات في انفسها حكمت على الظاهر فيها، بما تعطيه حقائقها فظهرت صورها في المحيط وهو الحق، فقيل : **عرش وكرسي وافلاك واملاك وعناصر ومولدات** . . . وماثم الا الله . . . » (ف ٢/ ١٥١) .

(٣) الظاهر عين المظهر :

« فانه عين ما ظهر وليس ما ظهر هو عينه[٣٥] . فانه الباطن كما هو الظاهر[٣٦] في حال ظهوره ، هو مثل الاشياء وليست الاشياء مثله ، اذ كان عينها وليست عينه . . . » (ف ٢/ ٤٨٨) .

« فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها[٣٧] » (فصوص ١/ ٢٥) .

---

(١) يقول ابن عربي :

« العماء . . . وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » [٣/ ٥٧] .

انظر « عماء »

(٢) يبحث الاب نويا في كتابه المفردات القرآنية في ضوء التجربة الصوفية الواقعة في فترة تمتد من مقاتل بن سليمان الى النفرى ، ونلمس بحق انه يترجم التجربة لغة ، بل تاريخ التجربة الصوفية هو في الواقع تاريخ خلق لغة وتطورها . ويتجلى الحق للسالك في التنزيه والتشبيه تماما كما يتجلى في كتابه ظاهرا وباطنا = باطنا في غيبه وظاهرا في كلامه .

ويتخذ النص القرآني وجهي الظاهر والباطن ، تتدرج التفاسير والشروح على كثرتها بينهما : انظر :

Exégèse coranique P: 34, 110, 111, 210, 233, 351, 401, 407

(٣) الظاهر لسان الشريعة والباطن لسان الحقيقة . ويرادفهما ابن عربي مع الحكمة والكتاب في قوله تعالى : « ربنا ابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة » [البقرة ١٢٩] اي يعلمهم ظاهر الشرع وباطنه . كما يرادفهما مع العلم (الظاهر) والفهم (الباطن) انظر الكتاب التذكاري ص ص ٩ - ١٠ .

(٤) راجع ما كتبه عفيفي عن اسلوب ابن عربي في الظاهر والباطن . الكتاب التذكاري ص ص ١٣ - ١٤

(٥) راجع « الحقيقة المحمدية » « جوامع الكلم » .

(٦) انظر « كمال »

(٧) يظهر في هذا النص ظاهر وباطن : الحق - العالم - الانسان . راجع « غيب » .

(٨) انظر « غيب »

(٩) اشارة الى الآية : « واسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة » (٣١/٢٠) .

(١٠) خرق السفينة فعل وهو يقسم الى ظاهر وباطن .

(١١) اشارة الى الآيتين : « فانطلقا حتى اذا ركبا في السفينة خرقها ، قال اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا » (الكهف / ٧١) . « اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » . (الكهف / ٧٩) .

(١٢) ابن عربي في هذا النص لا يميز الظاهر عن المظهر . انظر المعنى « الثالث » .

(١٣) راجع المعنى الثالث .

(١٤) راجع « شأن الهي » .

(١٥) يقول ابن عربي :

« فالظاهر : خلق . والباطن : حق . والباطن منشأ الظاهر » (ف ٥٦٣/٢) .

(١٦) لا يخفى ما للاسماء من شأن في الخلق بحثناه عند كلامنا على الاسم الالهي ، وعند ابن عربي ليس الخلق سوى تجلي الاسماء وظهورها . فتصبح الاسماء مع المخلوقات كالباطن مع الظاهر .

كما يقول :

« . . . لانه [الرسول] السفير بين الخلق والخالق ، بين الظاهر والباطن ، بين ما يدرك وبين ما لا يدرك ، يعبر عما في الباطن ويوصله الى الظاهر لانه الرسول باسرار التنزيل . ويعبر عما في الظاهر ويوصله الى الباطن . . . » (التذكرة فقرة ٧٣) .

راجع « انسان كامل » ودوره العرفاني .

(١٧) انظر « برزخ » .

(١٨) انظر « الخط الجامع الفاصل » .

(١٩) اي يمنع الظهور من الاندراج في البطون انظر « انسان كامل » .

(٢٠) يقول صاحب « الاجوبة عن الانسان الكامل » ق ٢٢ ب ،

« فحضرة الكون صورة الظاهر المطلق ،وحضرة الذات الاحدية مرتبة الباطن المطلق ، وحضرة الاسماء [مظهرها : الانسان الكامل] : ظاهر بالاضافة الى المسمى،وباطن بالنسبة الى الكون . . . » .

كما يقول ق ٢٢ أ : « الانسان الكامل . . . برزخ بين الظاهر والمطلق وبين الباطن المطلق » .

(٢١) راجع « مرآة » .

(٢٢) راجع « اول ـ آخر » .

(٢٣) اذا جعلنا باطن الانسان : ظاهر الحق .

ظاهر الانسان : مظهر الحق .

ويقول ابن عربي : « الظاهر والباطن اخوان مزدوجان لا ينفصلان فمن عرف الواحد عرف الآخر » (كتاب الشاهد ص ١٧) فاذا علم الانسان ظاهره علم بالتالي باطنه ، اذن علم ظاهر الحق ومن ظاهر الحق علم باطن الحق . وهنا نستطيع ان نقول مع الاثر الوارد « من عرف نفسه عرف ربه». ونلاحظ مدى مطابقة كلماته لكلمات ابن عربي .

(٢٤) راجع فهرس الاحاديث . حديث رقم (٣٢) .

(٢٥) خير مثال على التفريق بين الظاهر والمظهر ما قاله الجيلي في الثلج والماء .

« وما الخلق في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع»

(العينية ق ١٥٥) مخطوط الظاهرية رقم ٦١٦٩

فالظاهر : الماء والمظهر : الثلجة

ـ فالظاهر ، هو عين المظهر كما ان الماء هو عين الثلجة .

ـ والمظهر ليس على التحقيق غير الظاهر كما ان الثلجة ليست على التحقيق غير الماء .

(٢٦) وهذا ما تنبه اليه ابن تيمية اذ قال : « انه [ابن عربي] اقرب القائلين بوحدة الوجود الى الاسلام واحسن منهم كلاما في مواضع كثيرة فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر . . . ويأمر

بالسلوك بكثير مما امر به المشايخ من الاخلاق والعبادات » .

(رسائل ابن تيمية طبعة المنار ج ١ص ١٧٦) .

(٢٧) راجع « كثرة . »

(٢٨) راجع « وحدة وجود »

(٢٩) راجع « خلق جديد » « فناء » .

(٣٠) ان الوجود الحقيقي هو لله ، ولكن المظاهر لها الاثر من حيث ان استعداد المظهر هو الذي يصف الوجود الواحد .

(٣١) اي له وجود عقلي وهو غير موجود في العين .

(٣٢) ان المظهر اعطى الاسم للظاهر . فالظاهر في جميع الاشياء واحد ، اي ان الظاهر في العرش والكرسي والانسان واحد،ولكن استعداد المظهر اعطى الاسم الخاص للاشياء السالفة .

(٣٣) ان الكثرة سببها المظاهر . راجع « كثرة » .

(٣٤) يقول ابن عربي :

« . . . فالعين الممكنة انما هي **ممكنة لان تكون مظهراً** لا لان تقبل الاتصاف بالوجود فيكون الوجود عينها ، اذن فليس الوجود في الممكن عين الموجود بل هو حال لعين الممكن ، به يسمى الممكن موجوداً مجازاً لا حقيقة . . . » (ف ٢/ ٩٩) .

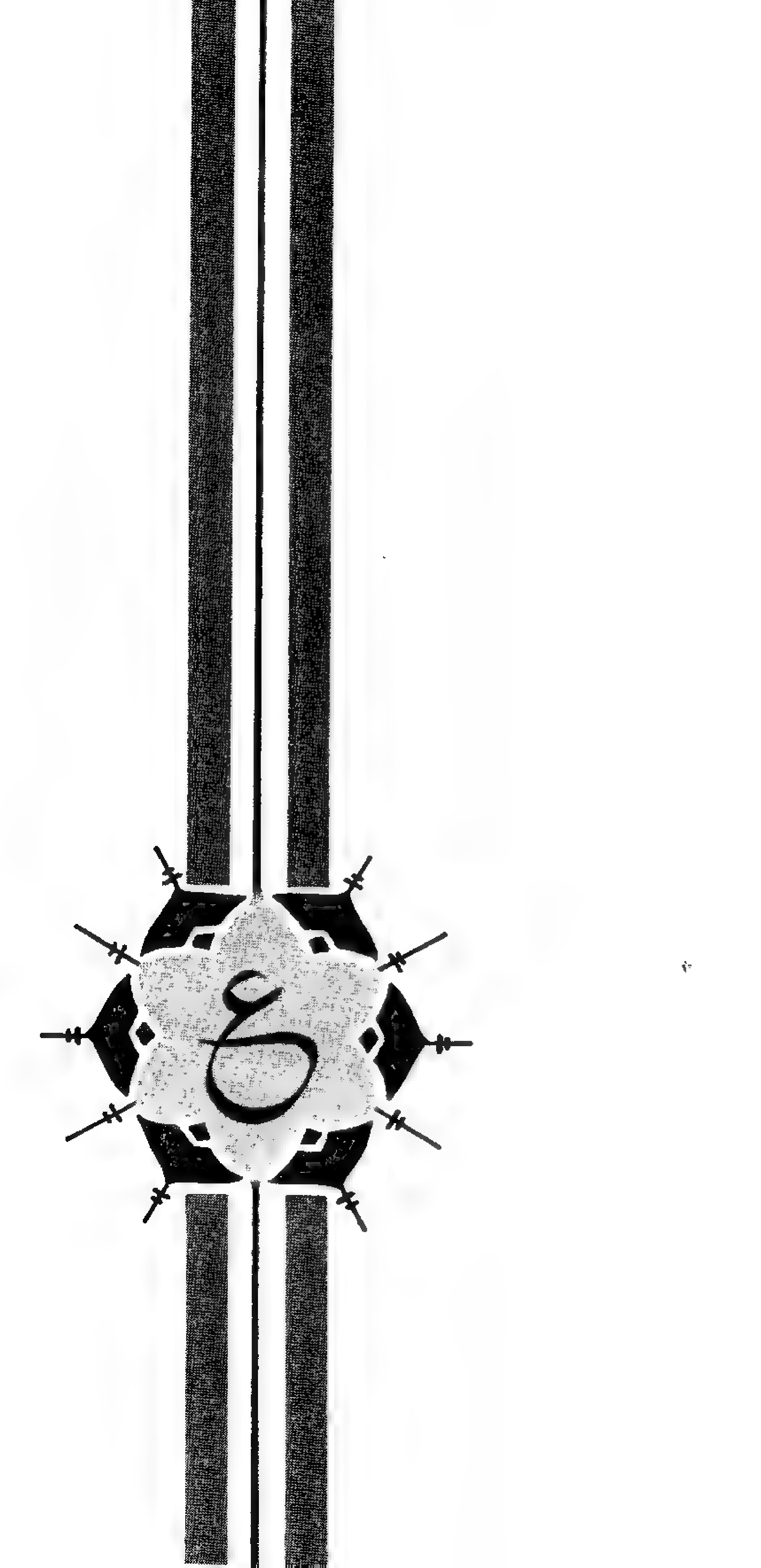
(٣٥) ان الحق هو عين الاشياء ولكن هذه المعادلة لا تعكس فلا نستطيع ان نقول ان الاشياء عين الحق . وهذا يظهر ان ابن عربي فرق بين الحق والخلق وان وحدته الوجودية ليست صرفة .

(٣٦) يراجع بشأن ظاهر وباطن عند ابن عربي :

- ف ٢ ص ١١٣ (الظاهر والمظاهر) ، ١١٦ (المظهر - المحل) ، ١٧٧ (الظاهر والباطن والحد والمطلع) ، ص ١٧٩ (الاعيان = المظاهر) ص ٣٧٨ (الظاهر والمظاهر) ص ٣٧٩ (الظاهر في المظاهر = الوجود الحق) . ص ٣٩٠ (الظاهر والباطن) ص ٣٩١ (الانسان : الظاهر بحقائق الكون كله) .
- ف ٣ ص ٢٥٥ (الظهور من البطون) ، ٢٨٧ (المشرق : الظاهر - المغرب : الباطن) ٣٢١ (الظاهر : حاجب الباطن) ٣٢٣ (ظاهر الاحكام) ، ٣٧٦ (الظاهر والباطن) ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٥١ (الباطن الظاهر) ، ٤٧٧ .
- ف ج ٤ ص ٢٠٢ (الظاهر والمظهر)
- مرآة العارفين ق ١٧ أ (ظاهر - باطن) .
- بلغة الغواص ق ٥٠ (الظهور) .
- ترجمان الاشواق ص ١٠٦ هامش رقم ١ ،
- كتاب الشاهد (البطون والفناء)

ـ فصوص ج ١ المقدمة ص ٢٥ ، ٣٥ ، ٣٧ ص ٦٩ ، ١٥٢
ج ٢ : ص ٢٦ ، ٣٣ـ٣٤ ، ٥٠ـ ٨٥ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ١٤٥ .

(٣٧) راجع « وحدة وجود » .


ع

٤٢٧ ـ العَبْد

في اللغة :

« العين والباء والدال اصلان صحيحان ، كأنهما متضادان ، و[الاول] من ذينك الاصلين يدلّ على لين وذل ، والآخر على شدة وغلظ .

فالاول العبد ، وهو المملوك ، والجماعة العبيد ، وثلاثة أعبد وهم العباد . قال الخليل : الا ان العامة اجتمعوا على تفرقة ما بين عباد الله والعبيد المملوكين . يقال : هذا عبد بيّن العبودة ، ولم نسمعهم يشتقون منه فعلا ، ولو اشتق لقيل عبد ، اي صار عبدا واقر بالعبودة ، ولكنه اميت الفعل فلم يستعمل . قال : واما عبد يعبد عبادة فلا يقال الا لمن يعبد الله تعالى . . . وتعبَّد يتعبّد تعبّدا . فالمتعبّد : المتفرِّد بالعبادة . . . واما عَبْد في معنى خدم مولاه فلا يقال عبده ، ولا يقال يعبد مولاه . . . والمعبّد : الذلول . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « عبد ») .

في القرآن :

لقد حدد القرآن بوضوح العلاقة بين الله والبشر ، فاذا هي علاقة عبادة ونسبة كل ما سوى الله اليه نسبة العبد الى مالكه وسيده، فجميع البشرمن آدم الى يوم القيامة هم : عباد الله ، ولم يطلق الحق عليهم هذا الاسم اذلالا بل كثيرا ما يطلقه في معرض التشريف . فيخص بلفظ : « عبدي » المقربين والانبياء .

وقد ورد في التنزيل العزيز[1] :

(أ) « وما خلقت الأنس والجن الا ليعبدون » [٥١/٥٦]

« ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله » [١٦/٣٦] .

(ب) « ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون» [٢٩/٥٦]

« قل يا عبادِ الذين آمنوا اتقوا ربكم » [٣٩/١٠] .

« ذلك يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون » [٣٩/١٦]

(ج) « واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه » [٣٨/٤١]

« سبحان الذي اسرى بعبده ليلا » [١٧/١] .

على ان القرآن اشار كذلك الى المملوك باسم العبد في مقابل : الحر ، وقد ورد :

« الحر بالحر والعبد بالعبد » [١٧٨/٢]

عند ابن عربي :

قبل شرح لفظ عبد عند ابن عربي تستحسن الاشارة الى ان مقصوده منه لا ينحصر بالانسان، بل ينسحب على كل مخلوق خلقـــه الله : ملائكـة ـ انســان ـ حيوان ـ جماد . . . فالعبد : كل مخلوق خلقه الله او بعبارة صوفية : كل ما سوى الله ، يقول :

« واعني بالعبد : العالم كله والانسان » (ف ٢ / ٢٤٣) .

***

*** لفظة « عبد » هي صفة وليست اسماً ، وان اطلقها الشيخ الاكبر كاسم على محل معين فذلك لصفة به .**

فالعبد صفة تجد مقوماتها ، الذل والافتقار والجبـر والجهـل . وكل هذه الصفات تتلخص في كونها تشير الى احد وجهي [حق ـ خلق] الحقيقة الوجـودية الواحدة : وجـه الخلـق . فكل صفـة ذاتية للخلـق هي العبـودية من احـد وجوهها .

يقول ابن عربي :

(١) « فالعبد معناه الذليل . . . قال الله عز وجل : وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون . . . وانما تفسيره ليذلوا لي . . . » (ف ٢/ ٢١٤) .

« والعبادة : ذلة وخضوع ومسكنة » (ف ٤/ ٤٤٥) .

(٢) « . . . قوله تعالى : وما خلقـت الجـن والانس الا ليعبـدون ، فاتـى بوصف العبودية الذي هو التذلل والافتقار ، يقال ارض معبدة اي مذللة »

(كتاب وسائل السائل ص ٧) .

كما يراجع « عبادة » بشأن ، العبد = صفة الافتقار .

(٣) « قال الله تعالى : سبحان الذي اسرى بعبده » [١٧ / ١] . . . ، فجعلـه عبداً محضاً [محمـد (ﷺ)] وجـرده عن كل شيء حتـى عن الاسراء . . .

فجعله مجبوراً لاحظ له من الربوبية في فعل من الافعال » (ف ٢ / ٣٧١) .

(٤) « فالجهل صفة ذاتية للعبد ، والعالم كله عبد ، والعلم صفة ذاتية لله . . . » (ف ٢/ ٤١٢) .

***

※ كما ان العبد ليس اسما بل صفة كما سبق الكلام ،نرى كذلك ان ابن عربي يجعله « مرتبة » وليس ذاتا . فالعبد هو مرتبة العبودية في مقابل الرب (مرتبة الربوبية) ، وهاتان المرتبتان هما بخلاف كل المراتب لهما التقابل المطلق فلا يلتقيان ابدا من وجه واحد .

ومرتبة الربوبية يميزها التصرف والفعل في مقابل مرتبة العبد التي لها الانفعال والتأثر ، وفي جعل العبودية « مرتبة » استطاع الشيخ الاكبر ان يستنبط المصطلحات الخاصة . امثال : عبد رب ــ رب في عين عبد ، وما الى ذلك من التعابير التي تشعر بربوبية الانسان .

كما انه ظل منسجما مع وحدته الوجودية حتى في موقفه من التكليف ، فالتكليف لا يدل بالضرورة على ذاتين : ذات مكلِّفة وذات مكلَّفة ، بل يدل على مرتبتين . يكون فيهما المكلف اسماً الهياً في محل عبد كياني .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . انه لا جامع . . بين العبودة والربوبية بوجه من الوجوه وانهما اشد الاشياء في التقابل . . . . فالعبد : من لا يكون فيه من الربوبية وجه ، والرب : من لا يكون فيه من العبودية وجه ، فلا يجتمع الرب والعبد ابدا . . . » (ف ٢ / ٣٧١) .

« واعظم المراتب : الالوهية ، وانزل المراتب : العبودية ، فما ثم الا مرتبتان ، فما ثم الا رب وعبد » (ف ٢/ ٤٠٨) .

« فلولا الله ما كنا عبيدا ولولا العبد لم تك انت انتا
فاثبتني لنثبتكم الهاً ولا تنفِ الأنا فيزول أنتا »
(ف ٤/ ٤٠)

(٢) « . . . فمن عرف صورة التصريف عرف مرتبة السيد من مرتبة

العبد . . . فاذا علمت هذا ، علمت قدرك ومرتبتك ومعنى ربوبيتك . وعلى من تكون رباً في عين عبد . . . » (ف ٤/ ٦٤) .

« انك ان تذرهم » اي تدعهم وتتركهم « يضلوا عبادك » [٧١/٢٧] أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم ارباباً بعدما كانوا عند انفسهم عبيداً ، فهم العبيد الارباب » (فصوص ١/ ٧٤) .

« فالعبد الرب » او « الرب في عين عبد » : عبارات تشير الى مرتبة « التصرف » التي ينالها العبد وهي مرتبة ربوبية ، وبما انها ليست ذاتية للانسان فلا تنفي في إطلاقها عليه صفة العبد عنه ، بل تضاف الى عبوديته[٢] ولعل مصدر هذه العبارات عبارة « العبد الرباني » الواردة في الاثر القائل : يا عبدي اطعني اجعلك عبداً ربانياً تقول للشيء كن فيكون .

(٣) « وانما وقع التكليف والخطاب من اسم الهي على اسم الهي، في محل عبد كياني فسمي العبد مكلفا وذلك الخطاب تكليفا . . . » (ف ٢/ ٤٠٣) .

وحيث ان التكليف قد وقع من اسم الهي ، فلذلك نجد لكل اسم الهي عبودية تخصه يتعبد بها متعبدوه .

يقول ابن عربي :

« لكل اسم الهي عبودية تخصه، بها يتعبد له من يتعبد من المخلوقين[٣] . . . » (ف ٢/ ٩٢) .

***

* ونتساءل الان اين الحرية الانسانية في نظام العبودية الساري عند ابن عربي في كل ما سوى الله ؟

في الواقع ، ان الشيخ الاكبر لا يترك امام الانسان مجال الفعل الحر كما تنظر اليه الفلسفات الحديثة ، بل هو اكثر من اي فلسفة قديمة الـزم الانسان بنظام جبري محدد، أخضعه فيه للعلم الالهي المتمثل في استعدادات الممكن الثابتة في عالمها الخاص (انظر « عين ثابتة ») .

فالانسان في افتقار ذاتي ازلي[٤] وهذا الافتقار هو عبودية . اذن انه في عبودية ازلية . ولكن هل يطمع الانسان في « العتق » ؟ وهنا تكمن براعة الشيخ الاكبر . في جعله العتق من العبودية : هو كمال العبودية .

فالعبد لا يخرج من العبودية الا بوصوله الى مرتبة العبد الكامل ، فالعبد في هذه المرتبة : خلق يصبح حقا كله .

يقول ابن عربي :

(۱) « . . . فاذا وقف الممكن مع عينه كان حرا لا عبودية فيه ، واذا وقف مع استعداداته كان عبدا فقيرا ، فليس لنا مقام في الحرية المطلقة . . . »
(ف ٢/ ٢٢٧) .

« فالحرية عند القوم من لا يسترقّه كون الا الله ، فهو حر عن ما سوى الله ، فالحرية عبودة محققة لله ، فلا يكون عبداً لغير الله . . . » (ف ٢/ ٢٢٧) .

فالحرية : هي تحرر من رق الاكوان والاسباب ، وان كان تحرراً شهوديا لا واقعياً حسيا ، اذ لا بد من عبودية الاسباب في هذا العالم (طعام ـ شراب) فتكون تلك العبودية عن شهود انها عبودية للحق من خلف حجاب السبب . وتتمثل تلك الحرية في فراغ القلب من الاسباب .

يقول :

« . . . يا غوث ، ان افضل العباد اليّ العبد الذي كان له الوالد والولد وقلبه فارغ منهما . . . فاذا بلغ العبد(٥) هذه المرتبة والمنزلة فهو عندي بلا والد ولا ولد ، ولم يكن له كفوا احد . . . » (الرسالة الغوثية ق ٨١ أ) .

(٢) العتق = عبودية كاملة .

انظر « **العبد الكامل** »

---

(١) انظر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الاصل : عبد .

(٢) فالانسان هو المخلوق الوحيد الذي له صفة برزخية بين الحق والخلق . يقول صاحب رسالة « الاجوبة عن الانسان الكامل » ورقة ٢٢٤ أ : « . . . . فالانسان : ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ، ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية . فيقال فيه عبد : من حيث انه مكلف ولم يكن ثم كان كالعالم ، ويقال فيه رب : من حيث انه خليفة من الرب ومن حيث انه احسن تقويم ، فكأنه برزخ بين العالم والحق وجامع الحق والخلق . . . »

(٣) لقد توسع ابن عربي في عبودية الاسماء الالهية . وافرد الصفحات لها مبيناً اوجه التمييز بين عبودية كل اسم واسم آخر : فعبد الكريم هو غير عبد القاهر غير . . .

- انظر الفتوحات ج ٤ ص ص ١٩٨ - ٣١٨ ،
كما يراجع لطائف الاعلام ق ق ١٢٠ ب - ١٢٨ أ (عبد الله - عبد الصبور) .

(٤) من حيث ان الانسان في حال عدمه (عالم الثبوت) يفتقر الى الوجود ، اذن عبودية ذاتية . انظر (عبادة) .

(٥) بخصوص « عبد » وما يتفرع عنه من مصطلحات عند ابن عربي فليراجع :

١ - مواقع النجوم ، ص ٨٩ (عبد كلي - عبودية الاختصاص) ، ص ٩١ (عبد كلي - جزء عبد) ص ١٠٤ (العبد الخصوصي) ، ص ١٣٨ (العبد المقدس) .

٢ - بلغة الغواص ورقة ٩٥ (افضل العبادة انتظار الفرج - العبودية وسؤال الحق) ورقة ٩٨ (افضل العبادة) .

٣ - كتاب الكتب ص ٤٨ (العبد المحمدي) .

٤ - فصوص الحكم . ج ١ ص ٥٩ (العبد المحض) ، ص ٨٩ (العبد والحق) ، ص ١٨٦ (عبد رب - عبد نظر) ، ص ١٩٥ (المعبود) ، ص ١٩٧ (عباد الوقت) .
فصوص الحكم ج ٢ ص ٨٣ (العبد الرب) ، ص ١٤٤ (ابن عربي واسبينوزا) ٢٨٤ - ٢٨٥ (المعبود) ، ص ص ٢٨٧ ، ٢٩٠ (عبادة تأله - عبادة تسخير) .

٥ - الاصطلاحات ص ٢٩٧ (العبودة) .

٦ - الفتوحات ج ٢ ص ٩٧ (العبودة - العبودية) ، ص ٢١٦ (الذلة = عين العبودية)،ص ٢٢٨ (عبد الشهوة - رق الاسباب) ، ص ٢٥٥ (عبيد اختصاص)،ص ٣٨٣ (العبادة الذاتية) ، ص ٤٨٧ (عبودية الاضطرار ، عبودية الاختيار)،ص ٦١٦ (العبد الكلي) .

٧ - الفتوحات ج ٣ ص ٣٠٩ (العبادة على الغيب) ، ص ٣١٠ (عبادة غيب) ص ٣٢١ (العبد والحق)،ص ٣٨٧ (رتبة الرب - رتبة العبد) . ص ٤٠٢ (عبادة أمرية او عبادة امر - عبادة ذاتية) ص ٤٠٩ (العبد الكامل) ص ٤٣٧ (عبادة ذاتية ، عبادة امرية) .

٨ - الفتوحات ج ٤ ص ٤٢ (مقام العبد) ، ص ٦١ (العبد السيد) ، ص ٦٥ (عبد الله به - عبد الله بنفسه - عبد اختصاص) ، ص ٨٧ (عبد طبيعي - عبد الهي)،ص ٩٨ (العبد) ، ص ١٠٤ ، ص ١١١ (العبد الجامع - جزء من الجامع) ، ص ١١٧ (العبد محل) ، ص ١٤٠ (العبد) ، ص ١٤٤ (عبد مختار - عبد اضطرار) ص ١٥٤ (عبد الدليل) ، ص ١٧٢ (عبادة ذاتية) ، ص ١٩١ (عبد اختصاص)،ص ٢١٣ (العبد) ص ٤٤٩ (عبد اضطرار - عبد اختيار)،ص ٤٨٢ (عبد محض) .

كما يراجع :
- الرسالة ص ٩٠ ،
- ايها الولد . الغزالي ص ١٧٤ .
- خلاصة التصانيف الغزالي ص ١٧٤ .

- ختم الاولياء ص ١٢٠ هامش رقم ١٦ ، وفهرس المصطلحات الفنية الاصل « عبد »
- رسالة « تحقيق معنى المعبود في صورة كل معبود » للنابلسي ، مخطوط الظاهرية رقم ٤٠٠٨ ورقة ١١٤ أ (العبادة كلها لله ان عرف العبد العابد وان لم يعرف . . .) .

٤٢٨ - عَبدُ الاختِصَاصِ - عَبدُ العُمُوم

يقول ابن عربي :

« . . . وعبيد الله عبدان : عبد ليس للشيطان عليه سلطان[1] ، وهو عبد الاختصاص ، وهو الذي لا ينطق الا بالله ولا يسمع الا بالله . . . واما عبد العموم : فهو الذي قال [تعالى] عنهم لرسول الله (ﷺ) : « واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني » [١٨٦/٢] فما خص عبيداً من عبيد واضافهم اليه ، وقوله : « يا عبادي الذين اسرفوا » [٥٣/٣٩] فاضافهم اليه مع كونهم مسرفين . . . » (ف ٤/٤) .

يميز ابن عربي في نسبة العباد الى الحق بين نوعي نسبة لا يظهرهما اللفظ . وهما : نسبة اختصاص وتخصيص ،ونسبة عامة شاملة :

- الاولى تظهر في الآية :

« ان عبادي ليس لك عليهم سلطان » [٤٢/١٥]

ففي نسبة العباد الى الحق في هذه الآية اختصاص يدل على تميز عن مجموع، وان كان هذا المجموع كذلك لا يخرج عن دائرة العبودية للحق .

- والثانية تظهر في الآيتين :

« واذا سألك عبادي عني فاني قريب » [١٨٦/٢]

« قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم . . » [٥٣/٣٩]

ان نسبة العباد الى الحق في هاتين الآيتين نسبة عامة ،لا تخرج من دائرتها احدا من المخلوقين فالكل هنا عباده .

---

(١) الاشارة الى الآية (٤٢/١٥) .

٤٢٩ - عَبْدُ اضطِرار - عَبْدُ اختِيار

يقسم ابن عربي العبادة شقين :

عبادة فرائض : وهي ان يتعبد الانسان الله فيما فرضه عليه،وهذه العبادة هي عبادة جبرية العبد فيها مضطر . اذن انها عبودية اضطرار . والعبد فيها عبد اضطرار .

وعبادة نوافل : وهي ان يتعبد الانسان الله في اعمال يختارها من جنس الفرائض تسمى نوافل ،وهذه العبادة هي عبادة اختيارية العبد فيها مختار (صوم - صلاة) ،اذن انها عبودية اختيار والعبد فيها عبد اختيار .

يقول ابن عربي :

« ان عبادة الفرائض : عبادة حقيقية جبرية وعبادة النوافل : عبادة اختيارية فيها رائحة ربوبية . . . » (ف ١٠٢/٤) .

« . . . ونحن [افراد الانسان] **عبيد اضطرار** من فرائضنا ، **وعبيد اختيار** من نوافلنا . . . » (ف ٣٠/٤) .

« كان [العبد] في الفرض عبد اضطرار بلا شك مجبورا . فأدركه الانكسار في نفسه . . . وليس في الكون الا الرب والمربوب ، ثم اعطاه [اعطى الحق العبد] . . . في . . . المسمى نفلاً ، حكم الاختيار الالهي . . . فكساه حلته ، بل العبد أولى بصفة الاختيار من صفة الاضطرار[1] ، لان له التردد بالحقيقة لإمكانه » . (ف ١٠٣/٤) .

---

(١) انظر « اختيار »

٤٣٠ - العَبْدُ الإلهيّ

ان كل ما سوى الحق هو عبد للحق ،ويتفاوت العبيد في الصورة الالهية ، ولا يحوزها من جميع الوجوه الا الانسان الخليفة[1] ،فهو العبد الالهي ،وقد اكتسب صفة « الالهي » للصورة التي خلق عليها .

يقول ابن عربي :

« العبد الالهي . . . خلق على الصورة من جميع الوجوه » (ف ٢/ ٢٢٤) .

---

(١) انظر « انسان خليفة » « انسان حيوان »

٤٣١ ـ العَبدُ الخالِصُ

وهو العبد الذي استخلص نفسه من عبودية كل ما سوى الله ، فكان خالص العبودية .

يقول ابن عربي :

« . . . فاذا لم يتعبد [العبد] احداً من عباد الله كان عبداً خالصاً لله » .

(ف ٤/ ٦٤) .

٤٣٢ ـ عَبْدُ رَبٍّ

انظر « **عبد** » المعنى « **الثاني** »

٤٣٣ ـ العَبدُ الكامِلُ اوالعَبدُ الجامِعُ الكامِل

يقول ابن عربي :

« العبد الجامع الكامل : الظاهر بصورة الحق . . . فالعبد الكامل مجموع الحق ولا يقال الحق مجموع العبد الكامل . . . مع هذا فللحق خصوص نعت ليس للعالم اصلاً ، وللعالم خصوص وصف ليس للحق اصلا كالذلة والافتقار »

(ف ٤/ ١٣٢ ـ ١٣٣) .

« . . . العبد الكامل الذي الحق : لسانه وسمعه وبصره وقواه وجوارحه »

(ف ٤/ ١١) .

« والعتق انما هو أمر يخرج العبد من العبودية ، ولا يخرج من العبودية الا ان يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه . فيكون حقاً كله . . . » (ف ٤/ ٩٥) .

يتضح من النصوص السابقة ،ان كمال العبودية يتيح العتق منها ،فيخرج العبد من دائرة الخلق ليكون حقا كله . وذلك مقام « قرب النوافل » الذي يتحقق العبد فيه :ان الحق سمعه وبصره وسائر قواه . وهنا يبطش العبد بيد الحق ويرى ببصره . . . فالعبد الكامل اذن هو المتحقق بمقام قرب النوافل . (انظر « مقام قرب النوافل ») .

٤٣٤ - العَبْدالمحَضُ

وهو العبد الذي لا رائحة ربوبية فيه على احد من المخلوقات . فهو عبد محض .

يقول ابن عربي :

« . . . من حمى نفسه من ان يقوم به وصف رباني . . . [فهو] العبد المحض . . . » (ف ٤/ ٢٣٠) .

« . . . عبداً محضاً ليس فيه شيء من السيادة على أحد من المخلوقين ،ويرى نفسه فقيرة الى كل شيء من العالم ، من حيث انه عين الحق من خلف حجاب الاسم . . . » (ف ٢/ ٤١١) .

٤٣٥ - عبَادة

جعل ابن عربي العبادة فعلا متبادلا بين وجهي الحقيقة الوجودية : الحق والخلق . وهذا ما جعل بعض شراحه يستنكرون ،ودفع « عفيفي » الى اظهار امتعاضه والتصريح بشناعة استعمال كلمة عبادة في جناب الحق[1] . والواقع انه لاول وهلة ،لعدم وجود نصوص قرآنية تتيح هذا اللفظ في جناب الحق ،ونظرا لمجانبته للمفهوم العام ،يتوقف القارىء امام هذا اللفظ متردداً . هل يعبد الحق الخلق ؟

يقول ابن عربي :

« فيحمدني واحمده   ويعبدني وأعبده » (فصوص ٨٣/١) .

عبادة الخلق :

ان عبادة الخلق هي عبادة ذاتية ، غير مخلوقة ، لانها عبارة عن افتقار الممكنات ، افتقار في حال عدمها (ثبوتها) الى مرجح ، وافتقار في حال وجودها العيني الى مرجح كذلك لاستمرار هذا الوجود . اذن الخلق في افتقار ذاتي دائم ازلي . ووعيهم لهذا الافتقار يقودهم الى معرفة من افتقروا اليه ، وبالتالي الى عبادته عبادة ذاتية فطرية وبحكم الاستحقاق . انظر « عبادة ذاتية » .

عبادة الحق :

ان عبادة الحق ليست بوجه من الوجوه كعبادة الخلق ، وتقريبا للاذهان ، فكما نضيف الى الانسان والى الحق فعل « الصلاة » ، فنقول : ان الله يصلي ، وان الانسان يصلي ، ولكن الصلاة في هاتين الحالتين تختلف اصلا وتفصيلا (انظر « صلاة ») . كذلك عبادة الحق وعبادة الخلق تختلفان جملة وتفصيلا .

فالخلق يعبد الحق بمعنى انه يفتقر الى موجده ومبقيه في الوجود العيني ، اما عبادة الحق فهي افاضة الوجود على الممكنات ،

وفي الواقع ان عبادة الحق في نظرية تقول بالوحدة الوجودية ليست امرا غريبا لانها تتمثل في عبادة اسم الهي لاسم الهي . فالباطن يعبد الظاهر ، من حيث انه يتوق الى ظاهره ،فيظهره .

يقول ابن عربي :

(أ) « . . . ان العبادة : حال ذاتي للانسان لا يصح ان يكون لها اجر مخلوق لانها ليست بمخلوقة اصلا ، فالاعيان من كل ما سوى الله مخلوقة موجودة حادثة والعبادة فيها ليست بمخلوقة . فانها لهذه الاعيان اعني اعيان العالم في حال عدمه وفي حال وجوده ،وبها صح له ان يقبل أمر الله بالتكوين . . . **فحكم العبادة للممكن في حال عدمه امكن** فيه منها في حال وجوده ، اذ لا بد له في حال وجوده . . . من دعوى في سيادة بوجه ما . . . » (ف ٥٣٩/٢) .

« واما العبادة فمن حيث هي ذاتية فليست سوى افتقار الممكن الى المرجح . . . » (ف ١٩٧/٤) .

« فان العبادة لا تصح من غير شهود وان صح العمل . فالعمل غير العبادة : فان العبادة ذاتية للخلق . . . » (ف ٤/١١٨ - ١١٩) .

(ب) « . . . ان الله هو المعبود في كل معبود من خلف حجاب الصورة » . (ف ٢/٣٥٣) .

(١) انظر فصوص الحكم ج ٢ ص ٦٥ - ٦٦

٤٣٦ - عبَادة ذاتيّة - عِبَادة أمريّة

مترادفات : عبادة فطرية وعبادة وضعية - عبادة عامة وعبادة خاصة - عبادة اصلية وعبادة فرعية .

العبادة الذاتية : هي العبادة الفطرية التي يقوم بها « الممكن » او « العبد » من غير تكليف ،وهي سارية في الاكوان .

وقد سبقت الاشارة اليها في «عبادة الخلق» (انظر «عبادة»)، وتتلخص في: افتقار الممكن في حال عدمه (انظر « عدم »)،ووعيه لهذا الافتقار في حال وجوده العيني .

العبادة الامرية : وهي العبادة التي يقوم بها الممكن بأمر تكليفي وضعي من خلال النبوات والرسالات .

يقول ابن عربي :

(١) « الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال . . . » [٢٢/١٨] . . . وهذا تسبيح **فطري ذاتي** عن تجل، تجلى لهم فأحبوه فانبعثوا الى الثناء عليه ،من غير تكليف بل اقتضاء ذاتي، وهذه هي العبادة الذاتية التي اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقه . . . » (ف ٢/٣٢٨) .

« . . . قال : « الا ليعبدون » [٥١/٥٦] ولا يعبدونه حتى يعرفوه فاذا عرفوه عبدوه عبادة ذاتية ،فاذا امرهم عبدوه **عبادة خاصة** مع بقاء **العبادة العامة الذاتية** » (ف ٢/٤١٠) .

« . . . فان **العبادة الاصلية** هي التي تطلبها ذوات الممكنات بما هي ممكنات ، **والعبادات الفرعية** هي اعمال يفتقر فيها العبد الى اخبار الهي من حيث ما يستحقه سيده وما تقتضيه عبوديته . . . » (ف ٢/ ٣٠٨) .

« العبادة الذاتية وهي عبادة سارية في كل ما سوى الله . . . » (ف ٢/ ٣٠٩) .

(٢) « واعلم ان العبادة في كل ما سوى الله على قسمين : عبادة ذاتية وهي العبادة التي تستحقها ذات الحق وهي عبادة عن تجل الهي . وعبادة وضعية امرية : وهي النبوة . . . » (ف ٢/ ٢٥٦) .

« وكانت عبادته [العبد] ذاتية لم يقترن بها امر » (ف ٢/ ٥٩١) .

٤٣٧ ـ العُبُودِيّة ـ العُبُودة

يميز ابن عربي بين العبودية والعبودة ، كما فعل من قبله حكيم ترمذ[1] ، ونحاول تحديدها كالتالي :

العبودية : هي « نسبة » الى صفة الافتقار والتذلل الذاتية في العبد ، فالعبودية هي نسبة الى « الصفة » من دون النظر الى شخص « السيد » ، او بمعنى آخر هي نسبة ذاتية بين العبد وصفة العبودية فيه ، لا تؤدي مفهوم « العلاقة » الكائنة بين موجودين (عبد ـ سيد) .

العبودة : هي نسبة العبودية الى « السيد » الذي هو هنا « الله » ، ولذلك صفة العبودة للحق اكمل .

يقول ابن عربي :

« . . والعبودية صفة للعبد . . . ولهذا ينسب عباد الله الى العبودة لا الى العبودية ، فهم عبيد الله من غير نسبة بخلاف نسبتهم الى العبودية . . . فمن شاهد العبودية فلم يشاهد كونه عبدالله ، ففرق بين **ما ينسب الى الصفة وبين ما يضاف** الى الله . . . والعبودية نسبة اليها والعبودة نسبة الى السيد . . . » (ف ٢/ ٥١٩) .

« العبودية نسب الى العبودة ، والعبودة مخلصة عن غير نسب لا الى الله ولا الى

نفسها[٢] . . . ولذلك لم تجيء بيا النسب . فاذل الاذلاء من ينتسب الى ذليل على جهة الافتخار به ، ولهذا قيل في الأرض ذلول . . . لان الاذلاء يطئونها فهي اعظم في الذلة منهم . فمقام العبودية : مقام الذلة والافتقار[٣] . . . »
(ف ٢/ ٢٤) .

---

(١) ميز الترمذي بين العبودية والعبودة . انظر كتاب ختم الاولياء . فهرس الاصطلاحات الفنية مادة عبودة وعبودية . كما يراجع كتابه الفروق بين العبادة والعبودية .

(٢) انظر اقسام العبودة (عبودة لله ـ للخلق ـ للمال) في الفتوحات الجزء الرابع ص ١٩٩ .

(٣) يتكلم ابن عربي في العبودية والعبد على الترادف وذلك لان العبودية هي صفة العبد فكل ما يقوله في العبودية ينطبق على مفهوم العبد ومقامه . انظر « عبد » .

٤٣٨ ـ العَدْل

في اللغة :

« العين والدال واللام اصلان صحيحان ، لكنهما متقابلان كالمتضادين : احدهما يدل على استواء ، والآخر يدل على اعوجاج .

فالاول العدل من الناس : المرضّى المستوى الطريقة ، يقال : هذا عدل ، وهما عدل . . . وتقول : هما عدلان ايضا ، وهم عدول . . . والعدل : الحكم بالاستواء . ويقال للشيء يساوي الشيء : هو عدله . . . والعدل : قيمة الشيء وفداؤه . . . وكل ذلك من المعادلة ، وهي المساواة . والعدل : نقيض الجور . . . فاما الاصل الآخر فيقال في الاعوجاج : عدل ، وانعدل ، اي انعرج . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « عدل ») .

في القرآن[١] :

(أ) **العدل = الفدية ، الفداء او البدل .**

« ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل[٢] » [٢/ ٤٨] .

(ب) **العدل = المثل والجزاء .**

« او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره[3] » [٥/٩٥] .

(ج) **العدل = الانصاف ،نقيض الجور .**

« واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » [٤/٥٨] .

(د) **العدل : المرضّي المستوى الطريقة ،والفعل من ذلك « عدل » وقد ورد في التنزيل بعد « التسوية » للدلالة على خلق الحق البنية معدلة : متناسبة الاعضاء او معدلة بما يسعدها من القوى .**

« يا ايها الانسان ما غرّك بربك الكريم . الذي خلقك فسواك فعدلك[4] » [٨٢/ ٧] .

(هـ) يقال للمشرك انه يعدل بربه اي كأنه يسوي به غيره او يشرك به عدلا اي مثلا[5] .

« ثم الذين كفروا بربهم يعدلون[6] » [٦/١] .

عند ابن عربي[7] :

*** لقد اخذ ابن عربي الاصل الثاني اللغوي « للعدل » (الاعوجاج) ، فنراه يفسره بالميل . فالعدل هو الميل . ويكون بذلك اساس الخلق[8] (اسماً وفعلاً) .**

ولنترك ابن عربي يبين بكلامه ما اوردناه ،

« ان العدل هو الميل ، يقال : عدل عن الطريق اذا مال عنه ، وعدل اليه اذا مال اليه ، وسمي الميل الى الحق عدلا ، كما سمي الميل عن الحق : جورا ، بمعنى [ومعنى] ان الله خلق الخلق بالعدل ، اي ان الذات لها استحقاق من حيث هويتها ولها استحقاق من حيث مرتبتها وهي الالوهية ،فلما كان الميل مما تستحقه الذات لما تستحقه الالوهية التي تطلب المظاهر لذاتها سمي ذلك : عدلا . اي ميلا من **استحقاق ذاتي الى استحقاق الهي** ،لطلب المألوه ذلك الذي يستحقه . ومن اعطى المستحق ما يستحق سمي : عادلا ، وعطاؤه عدلا ، وهو الحق[9] ، فما خلق الله الخلق الا بالحق : وهو اعطاؤه خلقه ما يستحقونه . . »
(ف ٢/ ٦٠) .

« ومن هذه الحضرة العجيبة [حضرة العدل] خلق الله العالم على صورته[10] ، ومن هنا كان عدلا ، لانه تعالى عدل من حضرة الوجوب الذاتي الى الوجوب

بالغير او الى حضرة الامكان . . . وعدل ايضا بالممكنات من حضرة ثبوتها الى وجودها[11] ، **فلا يعقل في الوجود الا العدل ، فانه ما ظهر الوجود الا بالميل** وهو : العدل » . (الفتوحات ج ٤ ص ٢٣٦) .

على ان هذا « الميل » الذي يثبته ابن عربي مرادفاً للعدل ، لا يلغي « الاستقامة » الحاصلة في العالم بل هو عينها[12] . يقول :

« والعدل : الميل ، فالميل عين الاستقامة فيما لا تكون استقامته الا عين الميل . . . فاغصان الاشجار وان تداخل بعضها على بعض فهي كلها **مستقيمة في عين ذلك العدول والميل** ، لانها مشت بحكم العادة على مجراها الطبيعي . . . » (ف ٤/ ٢٣٦ - ٢٣٧) .

* * *

*** العدل هو المثل . يقول ابن عربي .**

« . . . فما في الكون الا عدل حيث فرضته[13] ، وبالعدل ظهرت الامثال[14] وسمي المثل عدلا . . » (ف ٤/ ٢٣٦) .

* * *

*** نلاحظ من التعريفين السابقين ان لفظ « عدل » فيهما كان نكرة ، اما هنا فهو معرف : « العدل » . ويختلف موقف ابن عربي من اللفظ في حالتيه (نكره ، معرّف) .**

ففي الاولى تتميز نظرته بكونها عامة تطرق الناحية اللغوية والصفاتية الفعلية . اما في الحال الثانية فقد يحدده بشخص له حقيقة خاصة وبالتالي مكانة خاصة في صرح الحاتمي الوجودي .

فالعدل هو الحق المخلوق به وهو العقل الأول . يقول :

« العدل هو الحق المخلوق به السموات والأرض ، فسهل بن عبد الله[15] وغيره يسميه العدل ، وابو الحكم عبد السلام بن برجان يسميه : **الحق المخلوق به** . . . » (ف ٢/ ٦٠) .

« **القلم الالهي . . . وهو العقل الاول** . . . وهو الحقيقة المحمدية والحق المخلوق به والعدل[16] . . . وهو الروح القدس الكل . . . » (ف ٣/ ٤٤٤) .

انظر « العقل الاول » و« الحقيقة المحمدية »

كما يراجع : انسان كامل : المترادفات ،والسبب في نشأة كثرة المترادفات عند ابن عربي .

---

(١) ويفسر مقاتل « العدل » في القرآن بالتوحيد في الآية : «ان الله يأمر بالعدل » (١٦/٩٠) . ولا يخفى ما في هذه النظرة من رمزية لا مستند لغوي لها .
انظر : Exégèse coranique ص ٤٥ .

(٢) انظر شرح الآية انوار التنزيل ج ١ ص ٢٥ الهامش .

(٣) انظر شرح الآية : انوار التنزيل ج ١ ص ٢٥الهامش .

(٤) انظر شرح التسوية والعدل في انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٩٨ الهامش . القراءة بالتخفيف وبالتشديد .

(٥) ومن هذه الآية يثبت الترمذي « العدل » نظيرا من نظائر « الشرك » في القرآن
انظر Exégèse coranique ص ١٢٥ .

(٦) انظر شرح الاية كما يفسره ابن عربي في الفتوحات ج ٤ ص ٢٣٦ .

(٧) راجع كلام الترمذي في التفريق بين العدل والفضل والجود Exégèse coranique ص ٢٩٨ ،

(٨) انظر « خلق »

(٩) انظر حق المعنى « الرابع » .

(١٠) انظر « صورة »

(١١) انظر « عين ثابتة » .

(١٢) انظر « الاستقامة » كما يراها ابن عربي .

(١٣) من حيث ان « الكون » يفترض « الميل » حتى يظهر في الوجود .

(١٤) اشارة الى الخلق الجديد . انظر « خلق جديد » .

(١٥) اذن لفظ« العدل » استفاده من التستري وهذه ليست استفادة بالمعنى الحقيقي فابن عربي هنا لم يستفد صفة يضيفها الى صفات العقل الاول او الحقيقة المحمدية . بل هو هنا يقرر موازاة ليس اكثر،فالعدل عند التستري يوازي الحقيقة المحمدية عنده،والحق المخلوق به عند ابن برجان . والعقل الاول عند الفلاسفة وهكذا . . .

(١٦) يراجع بشأن « عدل » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٨ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٧٧ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ص ، ٢٣ - ٢٣٧ (حضرة العدل) .

٤٣٩ ـ العَدَمُ الإمْكَاني

المترادفات : **العدم في القـدم[1] ـ عدم الممـكن ـ الثبـوت ـ العـدم الثبوتي .**

ابن عربي تابع المعتزلة فيما ذهبوا اليه من ان المعدوم« شيء » وذات وعين، وان له خصائص وصفات .

فالمعدوم عنده عين ثابتة معدومة : ثابتة في وجودها في علم الله القـديم ، معدومة اي مسلوب عنها الوجود الخارجي في زمان ومكان .

اذن المعدوم له وجود عقلي متميز في علـم الله . والعـدم الامكانـي:هو الثبوت[2] .

يقول ابن عربي :

« ذلك ان الموجودات . . . لها اعيان ثابتة في حال اتصافها **بالعـدم** الـذي هو للممكن لا للمحال . . . » (**فتوحات ٢/٦٠٨**) .

« والممكنات في حال عدمها مهيأة لقبول الوجود . . . » (**فتوحات ٣/ ٤٥٢**) .

« الا ترى الممكن في حال عدمه يفتقر الى المرجح[3] . . . » (**فتوحات ٢/ ٢٦٤**) .

---

(١) العدم في القدم ، هو عدم الاعيان الثابتة اي ثبوتها في علم الله القديم . يقول ابن عربي : « فمن كان وطنه العدم في القدم كانت غربته الوجود » (ف ٤/ ٣٧٠) .

(٢) انظر « عين ثابتة » فلقد توسعنا بشرح الثبوت وعالم الثبوت عند الشيخ الاكبر .

(٣) انظر فيما يختص بالعدم بمعنى الثبوت .
ـ فتوحات ٤ ص ١٣٢ . ص ١٥٠ ،
ـ فصوص ١/ ١٢٨ .

٤٤٠ ـ العَدَمُ (المُطْلَق)

المترادفات : « **العدم المطلق ـ عدم المحال**[١] » .

في اللغة :

« العين والدال والميم اصل واحد يدل على فقدان الشيء وذهابه من ذلك العدم وعدم فلان الشيء . اذا فقده . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة عدم) .

في القرآن :

الكلمة غير قرآنية .

عند ابن عربي :

يطلق ابن عربي لفظ« العدم » دون تحديده باطلاق او امكان . ويترك للقارىء ان يفهمه من خلال مضمون النص . لذلك نقسم العدم قسمين : عدم مطلق او عدم المحال وهو ما سنبحثه هنا ، وعدم امكاني او عدم الممكن وهو ما بحثناه في المصطلح السابق (فليراجع) .

العدم المطلق هو المحال ، هو الشر المحض والظلمة المحضة[٢] ، وهو الباطل في مقابل الوجود (الخير المحض ـ النور المحض ـ الحق) .

وهكذا بدل ان يوضح ابن عربي مفهوم العدم يحيلنا الى صور ثلاث [شر ، ظلمة ، باطل] لنستنتج من خلالها مقصده ، وكل ما نصل اليه هو ان العدم سلب ، وان الكونية السلبية هي القاعدة لكل شر[٣] .

يقول ابن عربي :

(١) « فاعطيت [الانسان] اسم الممكن والجائز لحقيقة معقولة تسمى الامكان[٤] والجواز ، وحصل اسم الموجود للواجب بالذات لحقيقة تسمى الوجود وهي عين الموجود ، كما ان الامكان عين الممكن من حيث ما هو ممكن . . . وحصل اسم المعدوم[٥] للمحال وهو الذي لا يقبل الوجود لذاته ، لحقيقة تسمى العدم المطلق وهو الاحالة » (فتوحات ٤/ ١٥٤) .

(٢) « ان العـدم هو الشر المحض . . . وهـو قول المحققـين[٦] المتقدمـين والمتأخرين ، ولكن اطلقوا هذا اللفظ ولم يوضحوا معناه ، قال لنـا بعض سفراء الحق [= وارد] . . . ان الخير في الوجـود والشر في العـدم في كلام طويل، علمناان الحق تعـالى له اطـلاق الوجـود من غـير تقييد، وهو الخـير المحض[٧] الذي لا شر فيه، فيقابله اطلاق العدم الذي هو الشر المحض الذي لا خير فيه، فهذا هو معنى قولهم ان العدم هو الشر المحض »
(فتوحات ١/ ٤٦ ـ ٤٧) .

« فالجهل انما هو عبارة عن عدم العلم لا غير ، فليس بأمر وجودي ، والعدم هو الشر ، والشر قبيح لنفسه . . » (فتوحات ٣/ ٥٢٨) .

(٣) « فان العدم المحال ظلمة وعدم الممكن ظل لا ظلمـة . . . »
(فتوحـات ٢/ ٣٠٤) .

« فالوجود نور والعدم ظلمة، فالشر عدم ونحن في الوجود فنحن في الخير . . »
(فتوحات ٢ / ٤٨٦) .

(٤) « والباطل هو العدم بلا شك والوجود كله حق » (فتوحات ٢/ ٣٣) .

---

(١) في مقابل « عدم الممكن » اي الثبوت انظر « عدم الامكان » .

(٢) يستعمل ابن عربي مفردي النور والظلمة . اسـوة بكل من استعملهـا في الفـكر العربـي مستمدا من الزرداشـتية التـي تأخذ بمبدأ التثنية وتردهما الى اصلين متضـادين : هما مبـدأ الوجود : ـ النور والظلمة . وهما : يزدان واهرمن ، فالموجودات مزيج من نور وظلمة او من شر وخير ، والعالم في صراع دائم بين القوتين ، قوة الظلام وقوة النور (انظر نشأة الفكر الفلسفي د . علي النشار ج ١ ص ٢٠٣) .
ولكن ، رغم استعمال ابن عربي لمفردات الزرادشتية الا انه يخالفها : فالشر عنده عدم لا طاقة صراع عنده ، فهو لا يجعل العدم في مقابل الوجود كأصلين للعالم بل العدم هو مجرد عدم، بكل ما تحوى الكلمة من سلوب انه عدم الوجود . وهكذا الفرق بين النور والظلمة (انظر شر) .

(٣) انظر كتاب ابو العلا عفيفي ـThe mystical ـ ص ١٥٧ حيث يبين التشابه بين اسبينوزا وابن عربي .

(٤) هذا الامكان نفسه يسميه ابن عربي « عدم الامكان » كما يسمى الممكن معدوما (انظر« عين

ثابتة ») ولكنه سماه هنا امكانا ليحتفظ باسم « المعدوم » للمحال .

(٥) المعدوم يطلقه ابن عربي عادة على « ثابت العين » فالاعيان الثابتة هي المعدومات . ولكن هنا اشتقه من العدم المطلق فهو المحال . (انظر عين ثابتة) .

(٦) يقول ابن عربي :
« ما قال بان العدم هو الشر الا من جهل الامر ، انما ذلك العدم الذي ما فيه عين ولا يجوز على المتصف به كون وليس الا المحال . فذلك العدم هو الشر المحض على كل حال . واما العدم الذي يتضمن الاعيان فذلك عدم الامكان . . . » (فتوحات ٤/ ٣٧٠) .

(٧) ابن عربي هنا يذكر بافلاطون من حيث ان الحق هو الخير المحض عنده .

---

٤٤١ - عَدَمُ العَدَمِ

عدم العدم هو الوجود . لانه انتفاء نسبة العدم ،

يقول ابن عربي :

« الحمد لله الذي اوجد الاشياء عن عدم وعدمه[1] . وعدم العدم : وجود،فهو نسبة كون الاشياء . . . موجودة لله ثابتة لاعيانها غير موجودة لانفسها، فبالنظر الى اعيانها هي موجودة عن عدم . وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن [خزائن الجود] هي موجودة عن عدم العدم وهو وجود[2] . . . » (فتوحات ٢/ ٢٨١) .

ان عدم العدم هو الوجود ، اذ أطلقه ابن عربي على علم الله الذي يحوى اعيان الممكنات الثابتة والتي عنها وجد العالم . فالعالم ظهر من وجود علمي الى وجود عيني[3] .

---

(١) ان جملة ابن عربي « الحمد لله الذي اوجد الاشياء عن عدم وعدمه » هي مطلع فتوحاته المكية وقد حظيت بالكثير من الاهتمام .
انظر نقد الجيلي لابن عربي . الانسان الكامل ج ١ ص ٤٩ حيث يؤكد الجيلي ان الحق سبحانه وتعالى ما اوجد الاشياء الا من العدم المحض .
ـ كما يراجع كتاب الدكتور التفتازاني : « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » . ص ٢٠٥ ،

(٢) الموضوع نفسه . الفتوحات ج ٢ ص ٣١٠ ،

(٣) انظر الانسان الكامل ج ١ ص ٤٩ ،

٤٤٢ ـ العَـذابُ

في اللغة :

« العين والذال والباء اصل صحيح ، لكن كلماته لا تكاد تنقاس ، ولا يمكن جمعها الى شيء واحد . . .

فمن الباب : عَذُبَ الماءُ . . . فهو عَذْبٌ : طيّب . . . وباب آخر . . . عَذَبَ ويقال : أعذَب عن الشيء : إذا لَهَا عنه وتركه . . .

وباب آخر لا يشبه الذي قبله : العذاب ، يقال منه : عذّب تعذيبا . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « عذب ») .

في القرآن :

لقد ورد في القرآن العذاب مفرداً موصوفاً او معرفاً ومضافاً ، كما ورد الفعل ايضا :

(أ) « وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر » [٢/٩٦] .

(ب) « آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » [٢/٢٠١] .

« ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم » [٢/١٧٤] .

عند ابن عربي :

*** استعمل ابن عربي لفظ« عذاب » متتبعا المفهوم اللغوي القرآني . في مقابل النعيم . وهو غير الملائم للطبع وسببه التطهير.لان الحق لم يبتدىء العبد بالعذاب[١] .**

يقول ابن عربي :

« فليس النعيم الا الملايم وليس العذاب الا غير الملايم[٢] كان ما كان ، فكن حيث كنت اذا . . . لم يصبك الا ما لا يلايم مزاجك فانت في عذاب . . . »
(فتوحات ٤/ ١٥) .

« فانه تعالى ما يعذب ابتداء ولكن يعذب جزاء ، فان الرحمة لا تقتضي في العذاب الا الجزاء للتطهير، ولولا التطهير ما وقع العذاب » (فتوحات ٣/ ٣٥٢) .

***

*** ان العذاب والنار وكل مشتقاتهما الموحية بالالم وجزاء الآخرة على سوء الاعمال ،ليس لها الاستمرارية الزمنية الى مالا نهاية مثل النعيم والجنة . فلا بد ان تنسحب عليها سعة الرحمة فتنقلب نعيما : فيتنعم اهل النار في النار[٣] .**

وكذلك العذاب بعد ان تقام الحدود وينتهي زمن التطهير بالذنوب لا يخرج اهل النار من النار لانهم اهلها . بل ينقلب عذابهم عَذْباً ،وما سمي العذاب عذابا الا لعذوبته[٤] .

يقول ابن عربي :

« العذاب فانه من العذوبة وهي التلذذ بالامر ، وهو قول ابي يزيد في بعض احواله .

وكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[٥]

ولم يقل بالالام ،وانما قال بالعذاب لما فيه من العذوبة ،وهي اللذة باللذة اي انه يلتذ باللذة لا انه يلتذ بالاشياء . . . » (فتوحات ٤/ ١٨٥) .

« ولهذا سمي [العذاب] عذاباً لانه يَعْذُب في حال ما عند قوم ماء لمزاج يطلبه . . . » (فتوحات ٣/ ٦٧٣) .

« يسمى عذابا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين[٦] »

(فصوص ١/ ٩٤)

---

(١) لا يوجد عذاب من عين المنة ، اسوة بنعيم عين المنة والاختصاص . راجع « منة » .

(٢) راجع عذاب ابليس في برد جهنم . فتوحات ج ٣ ص ٣٦٨ .

(٣) راجع « جهنم » و« نار » .

(٤) يخلط ابن عربي بين الاصلين : «عَذَبَ» بمعنى ترك ومنع . و« عَذُبَ » بمعنى طاب .

(٥) منسوب ايضا الى الحلاج انظر ديوانه .

(٦) يراجع بخصوص عذاب عند ابن عربي :

- الفصوص ج ١ ص ١٠٩ ،
- الفصوص ج ٢ ص ص ٩٥-٩٦ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٣١٥ وص ٤٦٣ وص ٤٦٦ .

٤٤٣ - عَـذْرَاء

في اللغة :

« العين والذال والراء بناء صحيح له فروع كثيرة ، ما جعل الله تعالى فيه وجه قياس بتَّةً ، بل كل كلمة منها على نحوها وجهتها مفردة . . . العُذْرَة : عُذْرَةَ الجارية العذراء ، جارية عذراء : لم يَمَسَّها رجل . . . العذرة : نجم اذا طلع اشتد الحر . . . العُذْرة : خصلة من شعر . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « عذر ») .

في القرآن :

كلمة « عذراء » غير قرآنية

عند ابن عربي :

العذراء[1] عند ابن عربي صفة وليست شخصا : انها كل حقيقة عالية لم يكشفها احد ، او كل شخص خبأه الحق عن خلقه وحجبه عنهم .

يقول ابن عربي :

« واما الكبريت الاحمر والاكسير الاكبر الفعال المنزه عن القافات ، والمالك لجميع الصفات والعرى عن جميع الآفات فهو **العروس العذراء** ، المخبو عن العين في حجاب الصون في غيابات الكون . . . تجده في الدكان مضطجعا تنوشه الكلاب او بهلولاً يرمى بالحجارة لا يعبأ به ولا ينظر اليه ، حجبه [الحق] غيرة بل عَزّه منّة . . » (مواقع النجوم ص ١٣٨) .

---

(١) انظر شأن عذراء ابن عربي : الفتوحات ج ١ ص ٥ (العذراء الخليفة) ، ص ٩ (العذراء) .

٤٤٤ ـ الأعراسُ الإلٰهيَّة

في اللغة :

انظر « عرائس الحق ».

في القرآن :

المفرد غير وارد في القرآن .

عند ابن عربي :

الاعراس الالهية هي التجليات او الواردات بالحقائق والمعاني حين تنزل بقلب العبد .

ـ وسميت « الاعراس » من التعريس، وهو نزول المسافر في منزلة معلومة .

ـ وسميت « الهية » لان الله هو الذي اسفرها وانزلها .

يقول :

« . . . واما الاعراس الالهية[1] فهي مشتقة من التعريس وهو نـزول المسافر في منزلة معلومة في سفر . والاسفار معنـوية وحسية ، فالسفـر المحسـوس معلـوم والسفر المعنوي ما يظهر للقلب . أبداً على التتالي ، والتتابـع . فاذا مرت بهـذا القلب عرّست به فكان منزلا لتعريسها، انما عرست به لتفيده حقيقة ما جاءت به ، وانما نسبت الى الله لأن الله هو الذي اسفرها واظهرها لهذا القلب، وجعله منزلاً لها تعرس فيه . . . » (ف ٣ / ٥٤١) .

---

(١) يراجع بشأن « الاعراس الالهية » عند ابن عربي :

ـ مواقع النجوم ص ٤٥ (عرسه)

ـ تاج الرسائل ق ٤٨ بـ (الاعراس الالهية)

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٥١٥ (الله المعرس)

ص ٥١٦ (الاعراس الفرح)

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٣٢ (التعريس)

كما يراجع بشأن « عرس » :

ـ الحكيم الترمذي كتاب الصلاة ص ٢٠
كتاب الرياضة ص ٣٧ (الفرح) ، ص ٦٣ (اتقاء الفرح)
ـ عبد القادر الجيلاني : سر الاسرار ص ٤٢ .
ـ قول البسطامي في طبقات المناوي ج ١ ص ٢٥٠ .

٤٤٥ ـ عَرائِسُ الحَق

مرادف : ضنائن الحق ـ الامناء

في اللغة :

« عرس : العين والراء والسين اصل واحد صحيح تعود فروعه اليه وهو الملازمة ، قال الخليل عرس به ، اذ لزمه فمن فروع هذا الاصل العِرْس : امرأة الرجل ، ولبؤة الاسد . . . قال يعقوب : العِرْسَ من الرجال : الذي لا يبرح القتال » (معجم مقاييس اللغة مادة « عرس ») .

في القرآن :

المفرد غير وارد في القرآن .

عند ابن عربي :

يخص ابن عربي فئة من الاولياء بعبارة عرائس الحق . فما الذي دعا ابن عربي الى تخصيص هذه الفئة بالعرائس ؟ الاولياء : منهم الظاهر بالولاية ، يعرفهم الخاص والعام . ومنهم من ستره الحق فلا يعلم بمقامه مخلوق . هؤلاء المستورون يضن الحق من الغيرة ان يعرفهم غيره ،فهم : ضنائن الحق وعرائسه .

يقول :

« . . . واما حال الغيرة من الحق وهي ضنته باوليائه ،حيث سترهم عن سائرعباده فحبب اليهم الستر ،ووفقهم للمعرفة بحكم المواطن فاتصفوا بصفة سيدهم فكانوا عنده خلف حجب العوائد فهم : ضنائن الله وعرائسه . . . » (ف ٥٠١/٢) .

« ويعلم [الشيخ] بالشم اهل الطريق الذين يصلحون له من الذين لا يصلحون،

ويعلـم التحلية التـي يحلى بهـا نفـوس المريدين الـذين هم عرائس الحق»
(ف ٢/٣٦٥) .

(١) يراجع بشأن عرائس الحق عند ابن عربي :
- مواقع النجوم ص ٤٢ (عرس = عروس)
- الديوان ص ٤٨ (عروس)
ص ٤٩ (العرس = العروس)
كما يراجع فهارس اسفار الفتوحات الاجزاء الستة تحت عبارة ، عرائس الله : الامناء .
قارن « عرائس الحق » عند ابن عربي بقول روزبهان بقلي مجلة المشرق ص ٣٨٩ .

٤٤٦ - عَرش

يرد مفرد « عرش » عند ابن عربي معرفاً ومنكرا :

(أ) المعرّف : هو عرش الرحمن المشار اليه في الآية « الرحمن على العرش استوى » [انظر « عرش الرحمانية »] وهي مرتبة وجودية ، اول عالم الخلـق ، يتلوهـا الكرسي .

(ب) المنكر، لا يتمتع بمضمون ذاتي يدل على ذات واحدة متميزة، بل يأخذ معناه من المضاف اليه .

وله نسبتان :

- ففي نسبته الى الاعلى يتحول « عـرش » الى اسـم محـل (مستـوى) للتنـزل والظهور والتجلي، مثلاً : عرش الفصل والقضاء [فليراجع] الذي هو تنزل الهي ومظهر .

- وفي نسبته الى الادنى يتحول عرش الى صفة تفيد الهيمنة والاحاطة والاستيلاء والملك . مثلا : عرش الرحمن ، اي العرش معرفـاً ، يحيط بكل الموجـودات ولاحاطته اخذ اسم عرش .

وسنحاول ايراد بعض النصوص التي توضح ما اشرنا اليه ، يقول :

١ ــ عرش المعرّفة :

« فانقسمت الكلمة الواحدة التي هي في العرش واحدة، فهي في العـرش رحمـة

واحدة اليها مآل كل شيء، وانقسمت في الكرسي الى رحمة وغضب مشوب برحمة . . . » (ف - ٣/ ٤٣٢) .

« ان الله جعل من السماء الى الأرض معارج على عدد الخلائق . . . وجعل من العرش الى الكرسي معارج لملائكة،ينزلون الى الكرسي بالكلمة الواحدة غير منقسمة الى الكرسي، فاذا وصلت الكلمة واحدة العين الى الكرسي انفرقت فرقاً، على قدر ما اراد الرحمن ان يجري منها في عالم الخلق والامر . . .

فاختلفت على ذلك الامر الالهي الصور بحسب الموطن الذي ينزل اليه،فينصبغ في كل منزل صبغة ثم ينزل ذلك الامر الالهي في الرقائق النفسية بصورة نفسية . . . فينصبغ في العرش صورة عرشية . . . فلما انصبغ بأول عالم الخلق ، وهو العرش ظهر في وحدانية الخلق . . . » (ف ٣/ ٢٩) .

نلاحظ في النصين ان كلمة عرش وردت معرفة، دون ان يحدد ابن عربي تمييزها عن باقي العروش عنده ، اذن عرش المعرفة يقصد بها دائما تلك المرتبة الوجودية ، اول عالم الخلق المتبوعة بالكرسي . انظر « عرش الرحمانية »

٢ - عرش المنكّرة :

« مستوى »:

« . . قلت وما العرش، قلنا مستوى الاسماء المقيدة وفيه ظهرت صورة المثل،من ليس كمثله شيء واحد، وهذا هو المثل الثابت . . . » (ف - ٢/ ١٢٩) .

« . . . وهو[القلم الاعلى - العقل الاول . .] العرش من حيث الاستواء . . . » (الانسان الكلي ق ٤ ب) .

الملك :

« . . . اعلم ايد الله الوليّ الحميم ان العرش في لسان العرب يطلق ويراد به الملك ، يقال ثلّ عرش الملك اذ دخل في ملكه خلل، ويطلق ويراد به السرير فإذا كان العرش عبارة عن الملك فتكون حملته هم القائمون به، واذا كان العرش السرير فتكون حملته ما يقوم عليه من القوائم أو من يحمله على كواهلهم ، والعدد يدخل في حملة العرش . . . » (ف - ١/ ١٤٧) .

« . . . ويكون العرش . . . عبارة عن الملك . . . » (عقلة ٥٨) .

الاستيلاء :

« . . . (والاستواء) ايضاً ينطلق على الاستقرار والقصودوالاستيلاء ،والاستقرار من صفات الاجسام ، فلا يجوز على الله تعالى الا اذا كان على وجه الثبوت . والقصد هو الارادة وهي من صفات الكمال قال ، ثم استوى الى السماء ، اي قصد واستوى على العرش اي استولى . . . » (ف ١ / ٩٨) .

الظهور والتجلي:

« . . . واذا اتخذك اهلا جعلك محلا لالقائه وعرشا لاستوائه[1] وسماء لنزوله وكرسيا لقدميه فظهر لك فيك منه ما لم تره مع كونه فيك . . . » .

« . . . لان الخليفة لا بد له من مكان يكون فيه حتى يقصد بالحاجات ، الا ترى من لا يقبل المكان كيف اقتضت المرتبة له ان يخلق سماء جعلها عرشا، ثم ذكرانه استوى عليه حتى يقصد بالدعاء وطلب الحوائج،ولا يبقى العبد حائراً لا يدري اين يتوجه ، لأن العبدخلقه الله ذا جهة . فنسب الحق الفوقية لنفسه من سماء وعرش واحاطه بكل الجهات . . . » (ف ـ ٣/٤٠٨) .

الاحاطة :

« فلما اوجد دائرة الكون المحيطة المعبر عنها بالعرش[2] الذي هو السرير الاقدس . . . » (الاسفار ص ١٠) .

راجع متفرعات عرش : مثلا ، عرش الحياة ، العرش الكريم ، العرش العظيم الخ . . . في ابوابها لأنها اضواء على مضمون « عرش » عند ابن عربي .

---

(١) يقول ابن سودكين في كتابه علم التصوف ق ٦٢ ب :
« الطور السابع طور خفاء مطلق وفناء في الفناء،واحدية لانسب ولا اضافة ولا تعين بل التعين فيه عين ذاته ، ويجوز ان يقال له طور عرشي لانه مظهر الرحمن . . . الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة ايام ثم استوى على العرش ، أي تجلى الله تعالى بالقلب المحمدي بالتجليات التامة . . » .

(٢) يراجع بشأن « عرش » عند ابن عربي :
ـ الفتوحات ج ١ ص ٣٦ (العرش حد الاستواء) ، ص ٦٢ (فالعرش مجموع) .
ص ١٢١ (عرش آدم : ذاته) .

- الفتوحات ج ٢ ص ١٠٢ (العرش : الملك)،ص ١٧٤ (العرش) ، ص ٤٣٦ (العرش العظيم ، العرش الكريم ، العرش المجيد ، مستوى الرحمن) ، ص ٦٧٦ (عرش التكوين .

- الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٠ (العرش : ربع) ص ٤٢١ (عرش الاستواء) ، ص ٤٢٩ (عرش الاستواء،ص ٤٣٠ (العرش : استوى عليه الاسم الرحمن) ص ٤٣٨ (عرش الفصل والقضاء) ص ٤٤٤ (مستوى الاسماء الالهيات) ص ٤٨٢ (العرش الالهي المجيد) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٨ (العرش : ملك الله) ، ص ٩٩ (الغرش : ما سوى الله) ، ص ١١١ (الانسان الكامل : قلبه كالعرش) ، ص ١٢٨ (عرش القرآن) .

- الانسان الكلي ، ورقة ٦ أ (العرش الرحماني) ، ورقة ٦ ب (العرش الكريم) .
- عقلة المستوفز ص ٥٢ (العقل : العرش) ، ص ٥٢ (العُرُش خمسة : عرش الحياة ، عرش الهوية ، عرش الرحمانية ، العرش الكريم ، العرش المجيد) .
- التراجم ص ٢٩ (لطفيتك عرش محيط بك)
- الاصطلاحات ص ٢٩٧ (العرش : مستوى الاسماء)
- ترجمان الاشواق ص ١٧ (حملة العرش)
- مواقع النجوم ص ١٨٢ (العرش الكريم ـ العرش المجيد) .
- شق الجيوب ورقة ٧٢ (عرش الاسم الالهي)

كما يراجع :
- مكاشفة القلوب للغزالي ص ٨١
- ابو العلاء ، ابن قسي ص ٨٢
- ابو العلاء من اين استقى ابن عربي ص ١٤ ، ٢١
- فصوص الحكم ج/ ٢ ص ٦٨ ، ٣٣٧
- مطلع خصوص الكلم ورقة ٧
- الاجوبة عن الانسان الكامل ورقة ٢١٧ أ
- تأويلات القرآن ورقة ١٦٦ ب .

٤٤٧ - عَرشُ الله

* عرش الله : مُلْكِهِ عامةً فهو اذن كل ما سواه . يقول :

«وكل ما سوى الله عرش له علو قدر ومكانة في قلوب العارفين به،من علماء النظر وغيرهم من العلماء . . . » (ف - ٤/٢٤٣) .

***

* عرش الله على التخصيص هو الانسان من حيث كونه مظهراً للاسم الجامع[الله]، فهو مستوى الاسم الجامع

انظر « الاسم الجامع ». يقول :

« فكان . . . الانسان عرش الله اعني بالانسان هاهنا الوجود المطلق من حيث اعتبار الصور الانسانية فيه، والانسان الكامل والي هذا التأليف ولاجله سجدت الاكوان . . . » [بلغة الغواص ق ١١)

انظر « عرش »

٤٤٨ - العَرشُ المحدُود

عرش الله المحدود هو الانسان الكامل ، مظهر جميع الاسماء الالهية ،لذلك جعل ابن عربي العرش هنا لاستواء الاسم الجامع (الله) .

يقول :

«. . . فان الله حجب الجميع عنه وما ظهر الا للانسان الكامل، الذي هو ظله الممدود وعرشه المحدود وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود . . . »
(ف - ٣/٢٨٢) .

انظر « عرش »

٤٤٩ - عرش الحياة

مرادف : عرش المشيئة ـ مستوى الذات ـ عرش الهوية .

عرش الحياة عبارة يطلقها ابن عربي على العرش المشار اليه في الآية « وكان عرشه على الماء » [١١ / ٧] .

فهو عرش الهوية لانه جاء مضافا الى الهوية [عرشه] ، وهو عرش الحياة لانه في الماء . والماء اصل الحياة بدليل الآية « وجعلنا من الماء كل شيء حي » [٢١ / ٣٠]

يقول ابن عربي :

« . . . عرش الحياة وهو عرش الهوية . . . هو عرش المشيئة ، وهو مستوى الذات . . . قال تعالى : « . . . وكان عرشه على الماء » [١١ / ٧] فاضافه الى الهوية ، وجعله على الماء فلهذا قلنا انه عرش الحياة . قال تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » [٢١ / ٣٠] وقال فيه : وكان عرشه على الماء ، اي اظهر الحياة فيكم ليبلوكم . . . » (عقلة ص ٥٢ - ٥٣) .

« . . . « وكان عرشه على الماء » « على » هنا ، بمعنى : « في » اي : كان العرش في الماء . كما ان الانسان في الماء اي منه تكون ، فان الماء اصل الموجودات كلها وهو عرش الحياة الالهية . . . » (ف ٣ / ٦٥) .

« . . . واول شكل قبل هذا الجسم الشكل الكلي المستدير فكان الفلك . فسماه العرش واستوى عليه سبحانه بالاسم الرحماني ، الاستواء الذي يليق به الذي لا يعلمه الا هو من غير تشبيه ولا تكييف ، **وهو اول عالم التركيب** وكان الاستواء عليه ، وهو عرش الحياة وهو العرش السادس وهو عرش نسبي ليس له وجود الا بالنسبة ، لذلك لم نجعله في العرش وهذا البحر هو الفاصل بين الحق والخلق هو حجاب العزة[1] [انظر « **بحر العماء** »] » (الانسان الكلي ق ٦ أ) .

انظر « عرش »

(١) النص نفسه تجده تقريباً في كتاب عقلة المستوفز ص ٥٧ .

٤٥٠ - عرش الذات

عرش الذات هي المشيئة الالهية التي ليس لها الى غيرها نسبة .
يقول :

« . . . ان المشيئة هي عرش الذات اي ملكها ، أي بالمشيئة ظهر كون الذات ملكا لتعلق الاختيار بها . . . » (ف - ٢/٤٨) .

« . . . ان المشيئة عرش الذات ليس لها في غيرها نسبة تبدو ولا أثر »
(ف - ٤/٤٥) .

انظر « عرش »

٤٥١ - عرش الرحمن

مرادفات : العرش [معرّفة] ، عرش الاستواء ، العرش المحيط ، العرش الرحماني ، العرش الظاهر[1] .

عرش الرحمن هو العرش المشار اليه في الآية « الرحمن على العرش استوى » ، وقد اخذ هذا العرش عند ابن عربي مكاناً محدداً في ترتيب عوالمه :

- فهو اول شكل قَبِلَ الهباء [انظر هباء] الفلك الاول .

وهو لأوليته الشكل المحيط بكل اشكال الموجودات ، اليه تنتهي الاشكال والموجودات المتشكلة .

- ولاستواء الحق عليه باسم « الرحمن » استفاد الوجود [رحمة = وجود . انظر « رحمة »] واحاطته بالموجودات . فكان : المرتبة الوجودية المحيطة .

- وحيث انه أول عالم الخلق فالكلمة فيه او الامر لم ينقسم بعد ، اول انقسام للامر الالهي في الكرسي موضع القدمين .

يقول ابن عربي :

١ ـ العرش : اول شكل قبل الهباء

«واول شكل قبل هذا الجسم [الهباء] الشكل الكُرى ،فكان الفلك فسماه العرش واستوى عليه سبحانه بالاسم الرحمن ، بالاستواء الذي يليق به الذي لا يعلمه الا هو من غير تشبيه ولا تكييف » (عقلة ص ٥٧) .

٢ ـ العرش = مستوى الرحمن

« . . . ومن ذلك صورة عرش الاستواء والكرسي والقدمان والماء الذي عليه العرش والهواء الذي يمسك الماء والظلمة . . . » (ف ـ ٣/ ٤٢٢) .

« العرش الرحماني الجامع للموجودات الأربع وهي الطبيعة والهباء والجسم والفلك . . . » (عقلة ص ٥٦) .

« فلا يجوز ان يرى من صور العالم في هذه المرآة الا ما تراءى له منها، فكان مما رآه فيها صورة العرش الذي استوى الرحمن عليه، وهو سرير ذو اربعة اركان ووجوه اربعة . . . » (ف ٣/ ٤٣١) .

٣ ـ العرش = العرش المحيط = اعظم المخلوقات

« . . . فالعناية الكبرى التي لله بالعالم كون استوائه على العرش المحيط بالعالم ، باسمه الرحمن واليه يرجع الامر كله . . . » (ف ٣/ ٤٦٣) .

« . . . فانه لا فرق بين اعظم المخلوقات وهو العرش المحيط ، وبين الذرة في الخلق والبعوضة واخراجها من العدم الى الوجود . . . » (ف ٤ / ٤٦٨) .

٤ ـ العرش : احدية الكلمة

« . . . فان الكرسي نفسه به ظهرت قسمة الكلمة لانه الثاني بعد العرش المحيط من صور الاجسام الظاهرة في الجوهر الاصل . . . » (ف ٣/ ٤٦٢) .

« . . . العرش يفرد ما الكرسي يقسمه
من الخطاب لما في القول من قدمه »

(ف ٤/ ١٠٤)

انظر « عرش »

(١) وردت عبارة « العرش الظاهر » في النص التالي لابن عربي :
« لكل شيء ظل ، وظل الله العرش . غير انه ليس كل ظل يمتد ، والعرش في الالوهية ظل غير ممتد لكنه غيب . . . فالعرش الظاهر ظل الرحمن والعرش الانساني ظل الله . . »
(الجلالة ص ٤) .

٤٥٢ ـ عَرشُ الرّوح

« عرش الروح » عبارة مؤلفة من لفظين :

ـ اللفظ الأول (عرش) مأخوذ في النسبة الاولى (مستوى) .

انظر « عرش »

ـ اما اللفظ الثاني (روح) يقصد بها الروح الانسانية .

اذاً

مستوى الروح الانساني ومحل ظهورها هو: النفس الناطقة .

يقول :

« . . . . فسماها النفس الناطقة وهي عرش الروح والعقل صورة الاستواء فافهم ، والا فسلم تسلم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل . . . » (ف ـ ١١٥/١) .

راجع « عرش » .

٤٥٣ ـ العَرشُ العَظِيم

تختلف الذات التي يشير اليها على ضربين :

***

* العرش العظيم عبارة مؤلفة من لفظين ،

الاول : هو العرش معرّفة اي عرش الرحمن

والثاني : العظيم . صفة للعرش اطلقت عليه لعظم جرمه . يقول :

« . . . فالعرش اعظم الاجسام من حيث الاحاطة ، فهو العرش العظيم جرماً وقدراً . . » (ف ٤٣٦/٢) .

وهكذا العرش العظيم هنا هو عرش الرحمن

***

*** العرش العظيم عبارة اصطلاحية يطلقها ابن عربي على: اللوح المحفوظ.**
يقول :

« العرش العظيم وهو اللوح المحفوظ وهو النفس الناطقة الكلية الثابتة[1] . . »
(عقلة ص ٥٣) .

انظر « عرش » « عرش الرحمن » .

---

(١) النص نفسه نجده في رسالة الانسان الكلي ورقة ٤ ب .

---

٤٥٤ - عَرشُ العَماء

ان للحق تنزلاً في العماء ومظهرا ، فمن هذه النسبة يطلق ابن عربي على العماء اسم العرش . ومضمون ذلك مأخوذ من الحديث الذي يشير الى اينية عمائية للحق . « انظر عماء »

يقول :

« وجاءت به الارسال من عرش العما
ليحير الالباب والافكارا
ويفوز اهل الذكر من ملكوته
بالذكر حين يشاهدوا الاخبارا »
(ف - ٤/٢٠٥)

« . . . قد علم [محمد ﷺ] علم الاولين وعلم الآخرين علم ان الله كنوزا في الطبيعة التي تحت عرش العماء اكتنز فيها امورا فيها سعادة العباد كاختزان الذهب في المعدن . . . » (ف ٣/ ٥٢٠) .

انظر « عرش »

٤٥٥ ـ عَرش الفَصْل وَالقضَاء

عرش الفصل والقضاء هو : المظهر او العرش الذي يتجلى فيه الحق للفصل والقضاء يوم الحشر .

يقول :

« . . . ومن ذلك صورة ارض المحشر وما يحوي عليه من الاعيان والمراتب وعرش الفصل والقضاء وحملته صفوف الملائكة . . . » (ف ـ ٣/٤٢٥) .

« . . . والعرش الذي يتجلى فيه الحق للفصل والقضاء ، والملائكة في تلك الأرض سبعة صفوف بين يدي ذلك العرش، والناس والجان بين العرش وصفوف الملائكة والصراط منصوب كالخط الذي يقسم الدائرة نصفين » (ف ٣ / ٤٢١) .

« انظر « عرش »

٤٥٦ ـ عَرش القُرآن

عرش القرآن هو قلب المؤمن الذي وسع استواء الحق .

ونترك ابن عربي يشرح لنا بنفسه هذا المقام ، حيث يقول :

« . . . والقلب المؤمن به التقي الورع قد وسعه ، فهذا هو العرش الذي وسع استواء الحق الذي هو رفيع الدرجات ذو العرش ، وما احسن ما نبه الله على صاحب هذا المقام الذي كان قلبه عرشا للقرآن ذوقا وتجليا . . . ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيراً ، أي فالمسؤول الذي هو بهذه الصفة من الخبرة يعلم الاستواء كما يعلمه العرش الذي استوى عليه الرحمن ، لأن قلبه كان عرشاً لاستواء القرآن » . (ف ـ ٣/١٢٨) .

٤٥٧ ـ العَرش الكَرِيمُ

يمكن ان نشير الى ذاتين مختلفتين عند ابن عربي :

***

* ـ **العرش : معرفة [عرش الرحمن] . انظر « عرش »**

ـ **الكريم : صفة لعرش الرحمن .**

اذا العرش الكريم : هو العرش المعرَّف ،او « عرش الرحمن » الكريم لعطائه .

يقول :

« فالعرش اعظم الاجسام من حيث الاحاطة فهو العرش العظيم جرماً وقدراً ، وبحركته اعطى ما في قوته لمن هو تحت احاطته فهو العرش الكريم . . . »

(ف ـ ٢/٤٣٦) .

كما يقول في نظم يحتوي على ذكر العالم العلوي والسفلي وترتيبه :

« الحمد لله الذي بوجوده ظهر الوجود وعالم الهيمان
والعنصر الاعلى الذي بوجوده ظهرت ذوات عوالم الامكان
ثم الهباء وثم الجسم قابل لعوالم الافلاك والاركان
فأدار فلكاً عظيماً واسمه
العرش الكريم ومستوى الرحمن . . . »

(عقلة ٤٣ ـ ٤٤)

***

* العرش الكريم عبارة يطلقها اصطلاحاً على الكرسي موضع القدمين .

يقول :

« العرش الكريم وهو الكرسي موضع القدمين . . . فالكلمة واحدة في العرش لانه اول عالم التركيب ، وظهرلها في الكرسي نسبتان لانه الفلك الثاني فانقسمت به الكلمة فعبِّر عنها بالقدمين ، كما ينقسم الكلام وان كان واحدا الى امر ونهي . . . وعن هذين الفلكين [العرش ـ الكرسي] تحدث الاشكال الغريبة ، [خرق العوائد ـ الخيال . .] في عالم الاركان . . » (عقلة ٥٩) .

٤٥٨ ـ عرش التكوين

هو الفلك المحيطبكل تكوين . عنه يتكون جميع ما في الجنة . فكانما الانسان هناك استوى على عرش التكوين يتكون من مجرد شهوته مراده .

يقول :

«... وعن هذا الفلك يتكون جميع ما في الجنة، وعنه يكون الشهوة لاهلها وهو عرش التكوين ... »

٤٥٩ ـ العَرشُ المجيدُ

عبارة تشير الى ذاتين او عرشين عند ابن عربي :

***

*** العرش المجيد تتألف من لفظين ،**

ـ الأول : هو العرش معرَّفة اي عرش الرحمن .

ـ واللفظ الثاني : المجيد ،صفة اطلقها على عرش الرحمن لشرفه .

فالعرش المجيد هو العرش نفسه موصوفاً باحدى صفاته . يقول :

«... فالعرش اعظم الاجسام من حيث الاحاطة،فهو العرش العظيم جرماً وقدرا .. **وبنزاهته** ان يحيط به غيره من الاجسام كان له الشرف فهو العرش المجيد ، ثم انه ما استوى عليه الاسم **الرحمن** إلا من أجل ... »(ف ـ ٢/ ٤٣٦).

***

*** العرش المجيد عبارة اصطلاحية لا تقبل التفكيك الى اسم وصفة،وانما هي اسم واحد مركب من لفظين يطلقها ابن عربي على العقل .**

يقول :

«... والعرش المجِّيد هو العقل ... » (عقلة ص ٥٣) .

انظر « عرش » « عرش الرحمن »

٤٦٠ ـ الأعـْرَاف

في اللغة :

«... وعُرْف الرمـل والجبَل وكلّ عالٍ ظهـره وأعـاليه ، والجمـع أعْـراف

وعِرفَه . وقوله تعالى : « وعلى الاعراف رجال » [٤٦/٧] ، الاعراف في اللغة : جمع عُرْف وهو كل عال مرتفع وقـال الزجـاج : الأعْـراف أعـالي السـور . قال بعض المفسرين : الاعراف اعالي سور بين اهل الجنة واهل النار ، واختلف في اصحاب الاعراف فقيل : هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يستحقوا الجنة بالحسنات ولا النار بالسيئات فكانوا على الحجاب الذي بين الجنة والنار، قال: ويجوز ان يكون معناه والله اعلم ، على الاعراف على معرفة اهل الجنة واهل النار هؤلاء الرجال ، فقال قوم : ما ذكرنا أن الله تعالى يدخلهم الجنة وقيل : اصحاب الاعـراف انبياء وقيل : ملائكة ومعرفتهم كلاً بسيماهم انهم يعرفون اصحاب الجنة بان سيماهم إسفار الوجـوه والضحـك والاستبشـار كما قال تعـالى : وجـوه يومئـذ مسفـره ضاحـكة مستبشرة ، ويعرفون اصحاب النار بسيماهم وسيماهم سواد الوجوه وغبرتها كما قال تعالى : يوم تبيضُ وجوه وتسودُّ وجوه ووجوه يومئذ عليها غَبَرة ترهقهـا قتـرة . . . وجبَل أَعْرَفُ : له كالعُرْف ، وعُرْفُ الأرض : ما ارتفع منهـا والجمـع أعـراف . وأعراف الرِّياح والسحاب : اوائلها واعاليهـا واحدهـا عُرفٌ . وحَـزنٌ أَعْـرَفَ : مرتفع . . . » [لسان العرب مادة عرف] .

في القرآن :

انظر : في اللغة .

عند ابن عربي :

يتفق ابن عربي مع المفسرين بوجود الاعراف المنصوص عليه في القرآن ، ويجعله الموطن الخامس من مواطن القيامة السبعة ـ اما « رجال الاعراف » فانه يستفيد من برزخية [انظر « برزخ »] سور الاعراف بين الجنة والنار ليجعل اهله لا صفة لهم .

يقول :

١ ـ الاعراف :

« و« الاعراف » سور حاجز ، بين الجنة والنار ، مبـرزخٌ : [باطنـه فيه الرحمـة وظاهره من قِبَلِهِ العذاب] . فهو حد بين دار السعداء ودار الاشقياء ، دار اهل الرؤية ودار الحجاب . . . » (ف السفر الثالث فقـ ١٥٧)

« (الموطن) الخامس : الاعراف ، واما الاعراف ، فسور بين الجنة والنار « باطنه فيه الرحمة» = وهو ما يلي الجنة منه ، « وظاهره،من قبله، العذاب» = وهو ما يلي النار منه . يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه . فهم ينظرون الى النار ، وينظرون الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم احد الدارين . فاذا دعوا الى السجود ـ وهو الذي يبقى يوم القيامة من التكليف ـ فيسجدون . فيرجح ميزان حسناتهم ، فيدخلون الجنة . وقد كانوا ينظرون الى النار بما لهم من السيئات . وينظرون الى الجنة بما لهم من الحسنات . . » (ف السفر الرابع فقـ ٦٦٠)

٢ ـ رجال الاعراف = رجال الحد :

« و« رجال الاعراف » وهم رجال الحدّ قال الله : [وعلى الاعراف ، رجال] . اهل الشم والتمييز ، والسراح عن الاوصاف ، فلا صفة لهم » .
(ف السفر الثالث فقـ ١٥٤) .

« وهؤلاء الرجال (رجال الحد) اسعد الناس بمعرفة هذا السور ، ولهم شهود الخطوط المُتَوَهَّمة بين كل نقيضين » (ف السفر الثالث فقـ ١٥٧) .

« . . . فقيل : « همته عرشية » ومقام هذا الشخص ، باطن الاعراف . وهو السور الذي بين اهل السعادة والشقاوة . و« للاعراف رجال » سيذكرون . وهم الذين لم تقيدهم صفة ، كأبي يزيد وغيره . وانما كان مقامه باطن الاعراف ، لان « معرفته رحمانية » وهمته عرشية . فإن العرش مستوى الرحمن . كذلك باطن الاعراف فيه الرحمة ، كما ان ظاهره فيه العذاب . . . »
(ف السفر الثالث فقـ ٢٧٦) .

٤٦١ ـ عَسَاكِر

في اللغة :

عسكر غير عربية (فارسية) ،عسكر القوم : تجمعوا .

في القرآن :

غير واردة .

عند ابن عربي :

يستعمل ابن عربي عساكر بمعنى جند ، وهي تختلف باختلاف اضافتها فجند الرياح تختلف عن جند الطير ، عن جند المعاني . وهذه العساكر تجند لفعل معين شديد في اغلب الأحيان . جند المعاني مثلا تجند لتثير في نفوس الاعداء الروع والجبن .

يقول :

« . . . فان العساكر تختلف:فان جند الرياح ما هي جند الطير وجند الطير ما هو جند المعاني الحاصلة في نفوس الاعداء كالروع والجبن ،فمنتهى كل عسكر الى فعله الذي وجد اليه،من حصار قلعة وضرب مصاف او غارة او كبسة،كل عسكر له خاصية في نفس الامر لا يتعداه » . (ف ـ ٢/٤٣) .

« . . . فاعلم ان العساكر قد يطلقونها ويريدون بها شدائد الاعمال والعزائم والمجاهدات ، كما قال القائل ظل في عسكرة من حبها اي في شدة ، واعلم ان مبنى هذا الطريق على التخلق باسماء الله،فحاز هؤلاء العساكر بالتخلق باسم الملك ، فان الملك هو الذي يوصف بانه يحوز العساكر والملك معناه ايضاً الشديد . . » (ف ٢ / ٤٢) .

٤٦٢ ـ العِشْق

انظر « حب »

٤٦٣ ـ العِصْمَة

في اللغة :

« العين والصاد والميم اصل واحد صحيح يدل على امساك ومنع وملازمة . والمعنى في ذلك كله معنى واحد . من ذلك العصمة : ان يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه ، واعتصم العبد بالله تعالى ، اذا امتنع . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « عصم ») .

في القرآن :

ورد الاصل « عصم» في القرآن بالمعنى اللغوي السابق للدلالة على: منع وامساك والتجاء وحماية . . .

(أ) «ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » [٣٢/١٢] .

« قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم » [٤٣/١١] .

(ب) « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » [١٠٣/٣] .

(ج) « قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء » [٤٣/١١] .

اما « العصمة » التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، فلم يشر القرآن العزيز الى وجودها، بل بقي الذنب ملازما للخلق حتى الانبياء .

« ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » [٢/٤٨] .

وبديهي ان لا تكون مغفرة دون ذنب . فان لم يحصل الذنب فلا معنى للمغفرة ؛ والعصمة كما يقررها المنادون بها لا تقبل الذنب .

عند ابن عربي[١] :

*** توقف ابن عربي عند النظرة الكلاسيكية الى « العصمة » ورأى انها كمال التوفيق من الله . وضمنها عدة وجوه**

ـ ١) عصمة المحل من القاء الشيطان (وهي للانبياء ـ والحفظ للاولياء)

ـ ٢) عصمة الصورة من ان يتمثل بها الشيطان [وهي لمحمد (ﷺ) فقط]

ـ ٣) عصمة القلب من خاطر السوء (للاولياء)

ـ ٤) عصمة المحل (الانسان) من ان يقوم به ذنب [نص عليها القرآن في حق محمد (ﷺ)] . يقول ابن عربي :

(١) « سأل العبد من مولاه كمال التوفيق ، يريد استصحابه له في جميع احواله كلها حتى لا تكون منه مخالفة اصلا . فاذا كمل التوفيق للعبد على ما ذكرناه فهو المعبر عنه بالعصمة والحفظ الالهي» (مواقع النجوم ١٢ ـ ١٣) .

« ولا معنى للمعصوم في الحكم الا انه لا يخطىء » (ف ٣/ ٣٢٥) .

(٢) « فسمي ذلك [= تنزل الارواح النورية لترصد مسالك الشيطان فيحتمي بها الملقي اليه] عصمة ان كان نبيا ، وحفظاً ان كان ولياً . والفرق بين العصمة والحفظ : ان النبي لا يكون ابداً محلا لالقاء الشيطان في القلب . . . » (مفتاح الغيب ورقة ٨٥) .

(٣) « فمن رآه (ﷺ) في المنام فقد رآه في اليقظة ، ما لم تتغير عليه الصورة : فان الشيطان لا يتمثل على صورته اصلا فهو معصوم الصورة حياً وميتاً » (ف ٤/٢٨) .

(٤) « فان الانسان ما في قوته ان يمنع عن قلبه الخواطر ، فمن لم يخطر الحق له خاطر سوء فذلك هو المعصوم . . . » (ف ٤/٣٥) .

(٥) « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » [٤٨/٢] فيسترك عما يستحقه صاحب الذنب من العتب والمؤاخذة ، « وما تأخر » يسترك عن عين الذنب حتى لا يجدك فيقوم بك ، فاعلمنا بالمغفرة في الذنب المتأخر انه معصوم بلا شك . . . » (ف ٣/١٥٣) .

لم يفهم ابن عربي من الآية السابقة ،وجود ذنب ومغفرته بل العكس رأى ان هذه الآية تؤكد عدم قيام الذنب ،وحتى لا تفقد معناها فسرّها كعادته بالستر (غفر = ستر) : فالحق غفر ما تأخر من ذنب محمد (ﷺ) تعني بلغة ابن عربي ان الحق ستر محمد (ﷺ) عن عين الذنب فلا يجده ليقوم به .

***

*** بعدما اكد شيخنا الاكبر فيما تقدم مناقضة العصمة للذنب نجده هنا يؤالف بينهما ،فالعصمة لا تنفي بالضرورة حدوث الذنب ،بل تنفي استمرار وصف المذنب به .فالمعصوم قد يحدث عنه ذنب ولكنه ذنب له قابلية المغفرة،بل اكثر من ذلك يحمل في طياته بذور التبديل الى حسنات .**

وهذا يعني انه لا ينطوي كل ذنب على امكان المغفرة هذه ،بل لا بد من صفات خاصة للمعصية حتى تتحول الى حسنة . ويطلق ابن عربي على هذه المعصية اسم : المعصية الحية . وهي التي لا تحدث عن غفلة ،بل يصاحبها حضوره ويفسر حدوثها قَدَر المذنب.

يقول ابن عربي :

(١) « وتسمع التنزيل ينادي : بلولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم[2] الآية الى قوله : ضعف الحياة وضعف الممات . وان تطع اكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله[3]، وكم في التنزيل من اشباه ذلك كقوله : عفا الله عنك لم أذنت لهم[4] ولقد تاب الله على النبي[5]. . . واذا كان هذا الرسول ،فمن المعصوم بعده (ﷺ) ؟ » (بلغة الغواص ورقة ٦٥) .

(٢) « قلت [الغوث] : اي عصمة افضل عندك ؟ قال [الحق] : عصمة التائبين » (الرسالة الغوثية ورقة ٨٠ ب) .

« . . . وتكون المعصية بحضوره [العارف] فيها مع الله ، حية ذات روح الهي يستغفر له الى يوم القيامة،ويبدل الله سيئها حسنا كما بدل عقوبتها مثوبة . . . » (ف ٢/٦٥٢) .

« للعمل الصالح التبديل : فيبدل الله سيآته [المسيء] حسنات حتى يود لو انه اتى جميع الكبائر الواقعة في العالم من العالم كله،على شهودمنه عين التبديل » . (ف ٤/١٢٣) .

* * *

*** يميز ابن عربي بين صورة « المعصية » وحقيقتها . فالمعصوم قد تظهر فيه صورة المعصية الا انه في الواقع لا اثر للمخالفة فيه .وهذا يعني ان المعصوم هو من تحقق بالافتقار المحض فلم يفارق عدمه الثبوتي في وجوده العيني[6] . بل بقي محلا تتقلب فيه الصور دون ان تؤثر فيه . فهذا العبد وان وقع منه معصية فلقدَر استوجبها ،فيأتيها عن شهود وحضور لا عن غفلة .**

يقول ابن عربي :

« واعلم ان المعصية لا تقع ابدا الا عن غفلة او تأويل لا غير ذلك في حق المؤمن ، واذا وقع عين ذلك العمل من صاحب الشهود فلا يسمى معصية عند الله وان انطلق عليه لسان الذنب في العموم . . . وهو في نفس الامر ليس بعاص : مسئلة الخضر مع موسى في قتل النفس . . . هذا حال أهل الشهود : يشهدون

المقدور قبل وقوعه في الوجود فيأتونه على بصيرة، فهم على بينة من ربهم »
(ف ٤/ ١٢٥) .

« ان الحق ... ينظر في شهود ... المكلف فيراه ذا عبادة ، والعمل تابع لها [للعبادة] فيه [في العبد] ، وهو لا يتصف بالاعراض عن الاعمال ولا بالاقبال عليه ، وانه على الحال الذي كان عليه في حال عدمه لم يتغير[7] فيبقيه على حاله ويحجب الغفلة عنه ... وهذه هي العصمة العامة : فاذا وقعت منه مخالفة فانما تقع بحكم القضاء والقدر من تكوينهما فيه ، كما وقعت الطاعة ... فاذا وقع منه ما وقع فهو من الله عين تكوين لذلك الواقع في هذا المحل،ظاهره صورة معصية ... وهي في نفس الامر عين تلك الواقعة موجود اوجده الله في هذا المحل ... فلا اثر لهذه المخالفة فيه كما لا اثر للطاعة فيه ... وانما ذلك:انشاء صور في هذا المحل ... » (ف ٣/ ٥٤٠) .

---

(١) يراجع بشأن « عصمة » عند الحكماء والمتكلمين كتاب التهانوي :
الكشاف ج ٤ ص ص ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨ (العصمة عند الحكماء والا شاعرة والخوارج والحشوية والمعتزلة والفقهاء) .

(٢) الآية ١٧/ ٧٤ ،

(٣) الآية ٦/ ١١٦ ،

(٤) الآية ٩/ ٤٣ ،

(٥) الآية ٩/ ١١٧ ،

(٦) انظر « عين ثابتة » « عدم » .

(٧) اي ان العبد هنا لم يفارق ثبوته العدمي . ولكن الثبوت [انظر « ثبوت »] عند ابن عربي ينسحب على الموجودات كافة . فماذا يميز هذا العبد عن غيره ؟ انه شهود هذا الثبوت . ففي حين يشترك العبيد عامة في الافتقار وعدم مفارقة العدم،ينفرد هذا العبد بشهوده لهذا الافتقار وذاك العدم ، فيسكن تحت مجاري الاقدار .

٤٦٤ ـ المَعصيَة الحيَّة

انظر « عصمة » المعنى « الثاني »

٤٦٥ ـ العِقَابُ

في اللغة :

« العين والقاف والباء اصلان صحيحان : احدهما يدل على تأخير شيء واتيانه بعد غيره . والاصل الآخر يدل على ارتفاع وشدة وصعوبة . . . ومن الباب [الاصل الثاني] : العقاب من الطير ، سميت بذلك لشدتها وقوتها ، وجمعه اعقب وعقبان ، وهي من جوارح الطير . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « عقب ») .

في القرآن :

الكلمة غير قرآنية .

عند ابن عربي :

لقد كنّى ابن عربي عن « العقل الاول » او « القلم الاعلى » بالعُقاب .

ويمكن ان يكونْ سبب هذه الكناية صفتي : الامتناع والعزة، المتمثلتين في العقاب والمطابقتين للعقل الاول او القلم الاعلى .

انظر « العقل الاول » القلم الاعلى » .

كما يراجع :

ـ الاصطلاحات ص ٢٩٣ .

ـ ديوان ابن عربي ص ص ٣٨ ـ ٣٩ ،

ـ رسالة الاتحاد الكوني ق ١٤٢ ـ ١٤٥ ـ ١٤٦ ـ ١٤٧ ،

٤٦٦ ـ العقْل(الأول)

في اللغة :

« العين والقاف واللام اصل واحد قياس مطرد ، يدل عُظْمُه على حبُسْة في الشيء او ما يقارب الحبسة . من ذلك العقْل ، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل . قال الخليل العَقل : نقيض الجهل . يقال عَقَل يعقِل عَقْلاً ، اذا عرف ما كان يجهله قبل ، او انزجرَ عما كان يفعله . . . ومن الباب العقْل ، وهي الديّة . يقال : عَقَلْتُ القتيل أعقِله عقلاً ، اذا أديّت ديته . . . قالوا . . . : سميت الدية

عقلاً لان الابل التي كانت تؤخذ في الديات كانت تجمع فتعقل بفناء المقتول فسميت الدية عقلاً وان كانت دراهم ودنانير . وقيل سميت عقلاً لانها تمسك الدم . . .

فاما قولهم : فلانه عقيلة قومها ، فهي كريمتهم وخيارهم ، ويوصف بذلك السيد ايضاً فيقال : هو عقيلة قومه . وعقيلة كل شيء : أكرمه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « عقل ») .

في القرآن :

ورد الاصل « عقل » في القرآن بصيغة الفعل (تعقلون ـ يعقلون ـ يعقل . . .) على حين ان صيغة الاسم : « العقل » لم ترد ، وهو يشير الى « الفهم » المبني على تجربة معينة (سمع ـ رؤية . . .) والمؤدي الى الامتناع عن الغي وسلوك طريق الصواب :

« يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » (٢/٧٥) .

« لذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون » (٢/٢٤٢) .

« انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » (٤٣/٣) .

« صم بكم عمي فهم لا يعقلون » (٢/١٧١) .

وقد جعل القرآن العقل صفة « القلب » ويمكن ان نقولها بالشكل التالي : ان حاسة « العقل » عضوها « القلب » .

« افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها » . (٢٢/٤٦) .

عند ابن عربي :

* سنستخلص هذه النقطة « أ » من بحث « العقل الأول » لنلقي فيها نظرة الى موقف الحاتمي من العقل كقوة من قوى الانسان .

انه على خلاف المفكرين والفلاسفة ، سائر في ذلك على درب التصوف والصوفية ، يجعل العقل أسير مجال محدود لا يتخطى نطاق الظاهر المحسوس ، ويقف بالتالي عاجزا امام الحقائق الكبرى « العالية » .

من الناحية اللغوية يرجع اشتقاقه الى العِقال ، وهو ما يعقل به البعير ، اثباتا لصفة « القيد » التي تميزه . يقول :

« العقل افقر خلق الله فاعتبروا   فانه خلف باب الفكر مطروح
ان العقول قيود ان وثقت بها   خسرت فافهم فقولي فيه تلويح »
(ف ٤/١١٢)

« فان العقل يأبى الا الفضائل ، فانه يقيد صاحبه عن التصرف فيما لا ينبغي ، ولهذا سمي عقلا من العقال » (ف ٣/٣٣٢) .

***

* اطلق ابن عربي على أول مخلوق ظهر في الوجود عشرات الاسماء[1] فهو : العقل الاول ، القلم الاعلى ، الحق المخلوق به ، العدل ، الامام المبين ، الحقيقة المحمدية ، الدرة البيضاء ، نور محمد (ﷺ) ... الخ[2] وهذه الكثرة في الاسماء أضحت من معالم تفكير شيخنا الاكبر البارزة ، فبنيانه الفلسفي قائم على حقيقة واحدة تتعدد اسماؤها يتعدد وجوهها دون ان تتعدد هي في ذاتها . ولكن هذه الكثرة الاسمائية ليست سفسطة كلامية قوامها الترادف التام الكامل ، بل نشأت من اختلاف النظرة الى هذه الحقيقة ، ومن صلة هذه الوجوه بوجوه حقائق اخرى .

فالحقيقة الوجودية وان كانت واحدة الا انها كل نسب واضافات ووجوه : فأول مخلوق هو « قلم » من وجه يغاير الوجه الذي يسمى من اجله عقلا ، وهكذا[3] .

اما السبب في اطلاق عبارة العقل الاول على هذه الحقيقة فمن حيث انه : اول من عَقِل عن الحق من الارواح المهيمة (عقل نفسه وموجده والعالم . . .) فانتقش به بذلك التجلي علم ما يكون الى يوم القيامة ،ففارق صفة الهيمان ليكتسب اسم العقل . وهذه التسمية منشؤها الحديث الشريف : اول ما خلق الله العقل[٤] .

يقول ابن عربي :

(١) « فأول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى : العقل الاول ، ويسمى : الروح الكلي . . . ويسمى القلم . . . العدل . . . العرش . . . الحق المخلوق به . . . الحقيقة المحمدية . . . روح الارواح . . . الامام المبين . . . كل شيء ، وله اسماء كثيرة باعتبار ما فيه من وجوه . . . »

(كتاب المسائل ص ص ٩ - ١٠) .

« وهذا القلم له ثلثمائة وستون سنّاً من حيث ما هو قلم ، وثلثمائة وستون وجها ونسبة من حيث ما هو عقل . . . » (انشاء الدوائر ص ٥٥) .

« فأول ما أوجدَ الله تعالى من عالم العقول المدبرة جوهر بسيط لا صفة له، مقامه الفقر والذلة والاحتياج الى باريه وموجده ومبدعه ، له نسب واضافات ووجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها ، فياض بوجهين من الفيض : فيض ذاتي ، وفيض ارادي[٥] . . . وله افتقار ذاتي لموجده سبحانه . . . وسماه الحق سبحانه وتعالى في القرآن : **حقا ،وقلما ،وروحا** ،وفي السنة : **عقلا**[٦] وغير ذلك من الاسماء . . . » (انشاء الدوائر ص ص ٥١ - ٥٢)[٧] .

(٢) « فأول صورة قبل نفس الرحمن صورة العماء [راجع « عماء »] . . . ثم ان جوهر ذلك العماء قبل صور الارواح من الراحة والاسترواح اليها ، وهي : **الأرواح المهيمة** ، فلم تعرف غير الجوهر الذي ظهرت فيه وبه وهو اصلها . . . **فهامت في نفسها ،ثم ان واحدا** من هذه الصور الروحية **بتجل خاص علمي** انتقش فيه علم ما يكون الى يوم القيامة،مما لا تعلمه الارواح المهيمة . . . وعلم . . . **هذا العقل** ان الحق ما اوجد العالم الا في العماء . . . ورأى في جوهر العماء صورة الانسان الكامل [راجع « انسان كامل »] الذي هو للحق بمنزلة ظل الشخص من الشخص ، ورأى نفسه

ناقصا عن تلك الدرجة . . . فان الكمال في الانسان الكامل بالفعل وهو في العقل الاول بالقوة . وما كان بالقوة والفعل اكمل في الوجود . . . »
(ف ٣/ ٤٣٠) .

يتضح من النص الثاني حقيقة جديدة ، وهي : ان العقل الاول وان كنا نستطيع ان نثبت انه يرادف الانسان الكامل ، بطريق الاستدلال[٨] ، الا انه لم يصل الى مرتبته[٩] . وذلك ان الانسان الكامل له الصورة ، اي صورة الحق ، على حين ان العقل الاول هو جزء من الصورة[١٠] . يقول ابن عربي :

« فلما خلق الله الانسان الكامل اعطاه مرتبة العقل الاول، وعلمه ما لم يعلمه العقل من الحقيقة الصورية التي هي الوجه الخاص له من جانب الحق، وبها زاد على جميع المخلوقات وبها كان المقصود من العالم ، فلم تظهر صورة موجود الا بالانسان ، والعقل الاول على عظمه جزء من الصورة. . . » (ف ٢/ ٦٤٢) .

***

*** العقل الاول هو مرتبة الفعل في مقابل النفس واللوح (مرتبة الانفعال) ، او هو مرتبة الذكورة في مقابل مرتبة الانوثة (النفس ـ اللوح)[١١] .**

يقول ابن عربي :

« . . . واين مرتبة الفاعل من المنفعل ألا ترى النفس الكلية التي هي اهل للعقل الاول ولما زوج الله بينهما لظهور العالم، كان اول مولود ظهر عن النفس الكلية : الطبيعة . . . » (ف ٣/ ٩٩) .

« واعلم ان الله لما أنكح العقل النفس لاظهار الابناء . . . » (ف ٣/ ٢٣١) .

« واول متعلم قبل العلم بالتعلم لا بالذات : العقل الاول ، فعقل عن الله ما علمه وامره ان يكتب ما علمه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه . . . فأول استاذ من العالم هو العقل الأول ، واول متعلم اخذ عن استاذ مخلوق هو اللوح المحفوظ . . . واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء النفس الكلية وهي اول موجود انبعاثي منفعل عن العقل ، وهي للعقل بمنزلة حواء لآدم منه خلق وبه زوّج فثنى . . . » (ف ٣/ ٣٩٩) .

كما يراجع بالاضافة الى ما ذكرناه عن العقل الاول[١٢] .

ـ معاني « القلم الاعلى » في هذا المعجم ، لأنهما مترادفان .

ـ «الحقيقة المحمدية» من حيث ان العقل الاول له الموقف نفسه الوجودي العلمي الامدادي بين الحق والخلق .

---

(١) نلاحظ ان نصوص تصوف القرون الاولى للهجرة نبتت في ارض التجربة الصوفية وازهرت في ظل المواجيد ، فكانت بالتالي مصطلحاتها لغوية تكثفت فيها مرائي وابعاد نفسية (المحبة ـ المحق . . .) او ثمرات مشاهدة وكشف (لوامع ـ بوارق) .
اذن لا نجد في تلك الفترة المصطلحات « الكونية » التي ستغرق كتب الصوفية مع مطلع التصوف الفكري .
وبعدما كان « تصوف المواجيد » يكاد يصل الى وضع اسم لما يصادفه ، يتدفق « التصوف الفكري » سيلا من المصطلحات والتسميات فيضع للمسمى الواحد عشرات الاسماء . وهاهو عبد الحق بن سبعين يجاري ابن عربي في هذا المضمار . فيطلق احيانا على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها وتتفق في مدلولها ، مثال ذلك المبدع الاول او العقل الكلي . يقول « . . . العقل الكلي هو اول موجود اوجده الحق سبحانه ، وهو جوهر بسيط فيه صورة كل شيء . . . وهو الكلمة المرددة ، او هو الفصل المانع ، او هو المحب بذاته . . . او هو الانية المتعلقة ، او هو نديم الدهر ، او هو والد النفس وهو المفارق على الاطلاق ، او هو صاحب الوجهين اذا استفاد افاد . . . او الانفصال الصادق ، او الانزعاج المتعدي ، او العلم المتصل الخ . . . »
(بد العارف لوحه ٣٣ . نقلا عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية التفتازاني ص ٢٠٨) .

(٢) انظر مترادفات الانسان الكامل ،

(٣) انظر كلا من هذه الاسماء في اماكنها .

(٤) « اول ما خلق الله القلم » انظر الترمذي تفسير سورة ٦٨ ، كما يراجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (١٢) .

(٥) ان عبارة « العقل الاول » وان كان ابن عربي يرجعها الى منشأ « سني » فطابعها الافلوطيني لا ينكر (انظر من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية مجلة كلية الاداب ص ص ٢٤ ـ ٢٥) ، الا ان فيوضات الواحد عند ابن عربي هي مظاهر لهذا الواحد وحجب، وبذلك لا تنفصل عنه بل هي وجه ظاهر له . ومهما بَعُد الشق بينها وبين الواحد في الترتيب الوجودي الا ان لها « وجها خاصا » مباشرا يصلها « بالواحد » .

يقول ابن عربي :
« ونسبة الاولية له [للحق] لا تكون الا في المظاهر ، فظهوره في العقل الاول الذي هو القلم الاعلى وهو اول ما خلق الله ، فهو [الحق] الاول من حيث ذلك المظهر لانه اول الموجودات عنه . . . واول مظهر ظهر [هو] القلم الالهي وهو العقل الاول، والعين ما كانت مظهرا الا

بظهور الحق فيها ، فهي اول . والكلام في الظاهر في المظهر لان به يتميز. **فالاول هو الله والعقل حجاب عليه . . .** » (ف ٢/٩٥) . (راجع « اول ») .

(٦) النص نفسه حرفيا في « الانسان الكلي » ورقة ٤ ب .

(٧) يقول ابن عربي : « . . . اخبر (ﷺ) ان اول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء الحديث ، **فتلك الدرة هي العقل الذي** اخبر به (ﷺ) : اول ما خلق الله العقل الحديث ، **وذلك العقل هو نور رسول الله** ﷺ الذي اخبر عنه فيما رواه جابر رضي الله عنه قال : سألت رسول الله (ﷺ) عن اول شيء خلقه الله تعالى ، فقال : هو نور نبيك يا جابر . . . »

(بلغة الغواص ق ٨)

راجع : درة بيضاء ـ نور محمد (ﷺ) .

(٨) انظر مترادفات الانسان الكامل ،

(٩) لقد رتب ابن عربي العالم اي الممكنات (الانسان الكامل ـ العماء ـ العقل ـ النفس . . .) ترتيبا ثلاثيا : ترتيب على اساس الظهور ـ ترتيب على اساس المكان الوجودي ـ ترتيب على اساس المكانة ـ انظر الفتوحات ج ٣ص ٤٤٣ ،

كما يراجع ص ٤٢١ الرسم التصويري للوجود كما يثبته ابن عربي .

(١٠) راجع « صورة »

(١١) راجع « انوثة » « لوح »

(١٢) بخصوص « العقل الاول » عند ابن عربي فليراجع :

ـ انشاء الدوائر ص ٢٠ (العقول المفارقة)

ـ الاجوبة عن الانسان الكامل ق ٢٢٢ أ (روح العقل الاول) .

ـ شجون المشجون ق ٢٥ ب (العقل = التصور ، التمثل) .

ـ عقلة المستوفز ص ص ٥٠ ـ ٥٢ ،

ـ ف ج ٢ ص ٣١٩ (العقل قوة في النفس الناطقة) .

ص ٣٩٤ (اختلاف اسماء العقل الاول لاختلاف الاعتبارات) .

ص ٣٩٥ (العقل الاول = القلم الاعلى) .

ـ ف ج ٣ ص ٣٦٤ (العقل قوة من قوى الانسان) .

ص ٤١٩ (العقل الاول) .

ـ ف ج ٤ ص ٣٠ (العقل والفكر) .

ص ٧٧ (العقل والقلب)

كما يراجع : ـ كتاب « العقل » للمحاسبي

ـ معارج القدس الغزالي ص ٢٨ ، ٦٢ ، ١٣٧ ، ١٩٨ .

٤٦٧ ـ عَالمِ الأنفَاسِ

عالم الانفاس هو اسم لرجال الله .

انظر « رجل » المعنى الثاني .

٤٦٨ ـ العَالمُ الكبيرـ العَالمُ الصَغير

مترادف : العالم الاكبر والعالم الاصغر .

العالم الكبير هو العالم الخارجي في مقابل العالم الصغير (الانسان) .

انظر « انسان » « انسان كبير » .

كما يراجع :

ـ الفتوحات ج ١ص ١١٨ ـ ١٥٢

ـ الفتوحات ج ٢ ص ١٢٤ ـ ١٥٠ ـ ١٥١ .

ـ الفتوحات ج ٣ ص ١١

ـ مرآة المعاني ورقة ٤٢ أ .

ـ الفصوص ج ٢ ص ٢٩٧، ٣٣٣

٤٦٩ ـ المعَلمُ الأوّل

المعلم الاول هو الانسان الكامل

انظر « الانسان الكامل » وخصوصاً في وظيفته الابستمولوجية .

٤٧٠ ـ العَمدُ أو الماسك

في اللغة :

« العين والميم والدال أصل كبير ، فروعه كثيرة ترجع الى معنى ، وهو الاستقامة في الشيء ، منتصباً او ممتداً ، وكذلك في الرأي وارادة الشيء . . .
والعمد : ان تعمد الشيء بعماد يمسكه ويعتمد عليه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « عمد ») .

في القرآن :

ورد « العمد » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق ولكنه غير مرئي ، ولكن لا نستطيع ان نقول انه غير حسي ، فقد يكون حسياً غير مرئي .

« الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها » [٢/١٣] .

عند ابن عربي :

* يجعل ابن عربي للكون عمداً يحفظ نظامه ويمسكه عن الزوال . وهذا العمد ليس حسياً بل هو معنوي هو : الانسان ، من حيث ان العالم وجد من أجله ، ويبقى ببقائه وينتقل بانتقاله الى دار الآخرة ، اذن : الانسان هو عمد العالم[1] .

يقول ابن عربي :

(١) « والعمد الذي يمسك الله السماء به ان تقع على الأرض لرحمته بمن فيها » . (ف ٣/٤٣٦) .

« فالعمد هو المعنى الماسك . . . ومن مسكت من أجله فهو ماسكها ومن وجدت له بسببه فهو مالكها . . . » (ف ٤/١) .

« العمد . . . وهو الانسان » (ف ١/١٢٥) .

(٢) « اذا تجسدت المعاني في عالم المثال وظهرت صورا في الجسم المشترك . . . كالدين في صورة القيد، والعلم في صورة اللبن، والانسان في صورة العمد . . . » (ترجمان الاشواق ص ٩٢ هامش ٣) .

***

* بعدما ضمّن ابن عربي العمد الجنس الانساني بكامله ، نجده هنا يتدرج بشكل هرمي [فرد . . وتد ـ] الى قمة هذا الجنس [محمد (ﷺ)] . . . ويحصر مفهوم « العمد » به : يقول :

(أ) « مفرد يحفظ الله بهمته العالم » (رسالة الاقطاب ورقة ١١٩ أ) .

(ب) « الاربعة الاوتاد الذين يمسك الله العالم بهم » (روح القدس ص ١٠٩) .

(ج) « واختار [الحق] . . الرسل [من الانبياء] . . . واصطفى واحدا من خلقه

هو منهم وليس منهم هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً[٢]،اقام عليه قبة الوجود . . . وهو محمد رسول الله (ﷺ) . . . » (ف ٢/ ٧٤) .

---

(١) وفي المعنى نفسه يستعمل الجيلي جملة « حافظ العالم الناسوتي » .
(راجع الانسان الكامل ج ٢ ص ٢٨) .

(٢) يراجع بشأن « عمد » :
- ف ج ٢ ص ٣٤٠ (بالتضمين)
- ف ج ٣ ص ٤٢٤ (صورة الفلك حيث يظهر العمد)،ص ٤٣٨ ،
- الفصوص ج ١ ص ٣٨ ، والفص الآدمي (بالتضمين) .

---

٤٧١ - العَمَاء

المترادفات : **نفس الرحمن - الحق المخلوق به[١] - الخيال المطلق - عين البرزخ - مرتبة الانسان الكامل - حقيقة الحقائق .**

في اللغة :

« العين والميم والحرف المعتل اصل واحد يدل على ستر وتغطية . . . ومن الباب العماء : السحاب الكثيف المطبق ، والقطعة منه عماءة . وقال الكسائي : هو في عماية شديدة وعماء ، اي مظلم . . . ويقال : العماء : الغبار »
(معجم مقاييس اللغة مادة « عمى ») .

في القرآن :

لفظ « عماء » لم يرد في القرآن .

عند ابن عربي[٢] :

*** مصدر لفظ « عماء » :**

ان لفظ « عماء » بما يحويه من اشارات فهمها شيخنا الاكبر ،وحاول بالتالي تبيان ايماءاتها ومدلولاتها ،برز في الفكر الصوفي من حديث شريف هو بالواقع جواب لسؤال عن : أينية الرب قبل الخلق .

يقول ابن عربي :

« [العماء] الذي هو أول ظرف قَبِلَ كينونة الحق ورد في الصحيح انه قيل لرسول الله (ﷺ) : اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه ؟ قال : كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء[3] . وانما قال هذا من اجل ان العماء عند العرب : هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء ، فلما سماه بالعماء ازال ما يسبق الى فهم العرب من ذلك . . . » (ف ٢/ ٣١٠) .

***

*** العماء اسم لنفس الرحمن ، سبب التسمية :**

كان الحق كنزاً مخفياً لم يعرف ، احب ان يُعرف فبهذا الحب وقع التنفس وظهر نفس الرحمن[4] . فكان صورته « العماء » من حيث ان العماء الذي هو السحاب يتولد من الابخرة ، ونفس الرحمن بخار رحماني . اذن اول صورة قبلها النفس هي « العماء » ، بل العماء هو عين النفس الرحماني . ومن العماء وفيه ظهر كل ما سوى الله من حيث ان المخلوقات كلمات الله[5] فتظهر كظهور الكلمة في نَفَس المتكلم .

يقول ابن عربي :

(١) «وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه الها لا من كونه رحمانا فقط ، فجميع الموجودات ظهر في العماء بكن او باليد الالهية [جنة عدن] او باليدين [آدم] الا العماء **فظهوره بالنَفَس خاصة** . . . وكان اصل ذلك حكم الحب . . . كما ورد كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف[6] فبهذا الحب وقع التنفس فظهر النفس فكان العماء ، فلهذا اوقع عليه اسم العماء الشارع ، لان العماء الذي هو السحاب يتولد من الابخرة . . . » (ف ٢/ ٣١٠) .

« **فاول صورة قبل نفس الرحمن** صورة العماء **فهو بخار رحماني** فيه الرحمة بل هو عين الرحمة ، فكان ذلك اول ظرف قبله وجود الحق .» (ف ٣/ ٤٣٠) .

(٢) « لانه [الحق] خلقهم [المخلوقات] واظهرهم في العماء ، وهو نفَس الرحمن ، فهم كالحروف في نَفَس المتكلم في المخارج وهي مختلفة . . . »

(ف ٣/ ٤٦٥) .

***

*** العماء هو الحق المخلوق به :**

ان العماء هو : الحق المخلوق به كل موجود سوى الله .

العماء = الحق . من حيث ان العماء هو صورة تنفسه ،وتنفس الحق حق .

العماء = مخلوق به كل ما سوى الله ،من حيث انه جوهر العالم الذي قبل صورها جميعا .

يقول ابن عربي :

« فكان العماء المسمى بالحق المخلوق به[7] ، فكان ذلك العماء جوهر العالم فقبل صور العالم وارواحه وطبائعه كلها وهو قابل الى ما لا يتناهى . . . فالعماء من تنفسه [الحق] والصور المعبّر عنها بالعالم من كلمة كن . . . » (ف ٢/ ٣٣١) .

« فالعماء اصل الاشياء والصور كلها ، وهو اول فرع ظهر من اصل . . . » (ف ٣/ ٤٢٠) .

« والعماء هو جوهر العالم كله ، فالعالم ما ظهر الا في خيال ، فهو متخيل لنفسه[8] . . . » (ف ٢/ ٣١٣) .

***

*** العماء هو عالم « الثبوت » بالنسبة للممكنات جيعا اذ فيه تثبت صور الموجودات كلها ،ولكن ثبوت صور الممكنات فيه اعطاه الوجود العيني . اذن العماء « ثبوت » بالنسبة للممكنات ،وجود عيني بالنسبة له في حال ثبوتها ـ ومن هذه الحيثية (العماء = ثبوت بالنسبة للممكنات) ذهب البعض[9] الى ان العماء هو علم الحق (عالم الثبوت = علم الحق)[10] .**

يقول ابن عربي :

« والعماء هو اول الاينيات ومنه ظهرت الظروف المكانيات والمراتب . . . وهو المعنى الذي **ثبتت فيه واستقرت اعيان الممكنات** » (ف ٢/ ٢٨٣) .

« فلما سمعنا [الممكنات] كلامه [كلام الحق = كن] ونحن **ثابتون في جوهر العماء** ، لم نتمكن ان نتوقف عن الوجود . فكنا صورا في جوهر العماء ، **فاعطينا بظهورها في العماء الوجود للعماء** بعدما كان معقول الوجود حصل له الوجود العيني » (ف ٢/ ٣٣١) .

***

* يتميز العماء بالنقاط التالية :

١ ـ انه اصل العالم، اذ عنه ظهر (انظر المعنيين الثاني والثالث السابقين) .

٢ ـ انه عالم الثبوت بالنسبة للممكنات عالم الحقائق الثابتة (انظر المعنى الرابع) .

٣ ـ انه يكون في القديم قديما وفي المحدث محدثا (سيرد هذا النص) .

وهذه النقاط تبين بوضوح ان العماء هو « حقيقة الحقائق » كما يراها ابن عربي[11] . يقول :

« . . . العماء هو . . . الذي . . . يكون في القديم قديماً وفي المحدث محدثاً ، وهو مثل قولك او عين قولك في الوجود اذا نسبته الى الحق قلت قديماً واذا نسبته الى الخلق قلت محدثا . . . فالعماء من حيث هو وصف للحق هو وصف الهي، ومن حيث هو وصف للعالم هو وصف كياني ، فتختلف عليه الاوصاف لاختلاف اعيان الموصوفين » (ف ٢/ ٦٣) .

***

* ان العماء هو « الخيال المطلق » وذلك لاتساعه لصور الكائنات كلها[12] .

يقول ابن عربي :

« ان حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء . . . ففتح الله تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم ، الا ان ذلك العماء هو الخيال المطلق الا تراه يقبل صور الكائنات كلها ويصوّر ما ليس بكائن، هذا لاتساعه فهو عين العماء لا غيره » (ف ٢/ ٣١٠) .

***

* العماء هو اول كينونة وأينية للحق ـ وأول مظهر الهي ظهر ، ومنه ظهر كل ما سوى الله ـ وهو مستوى الاسم الرب .

يقول ابن عربي :

(١) « فهو [العماء] اول موصوف بكينونة الحق فيه فان للحق على ما اخبر خمس كينونات : كينونة في العماء . . . وكينونة في العرش وهو قوله : « الرحمن على العرش استوى » [٢٠/٥] وكينونة في السماء في قوله « ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا » وكينونة في الأرض وهو قوله : « وهو الله في السموات وفي الأرض » [٦/٣] وكينونة عامة وهو مع الموجودات على مراتبها . . . فقال :

« وهو معكم اينما كنتم » [٥٧ / ٤] » (ف ٢ / ٣١٠) .

« واختار [الحق] من الاينيات العماء[١٣] فكان له قبل خلق الخلق،ومنه خلق الملائكة المهيمة . . . فجعل العماء اينية له » (ف ٢/ ١٧٤) .

(٢) « . . . كان جل وتعالى في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ، **وهو اول مظهر الهي ظهر فيه** . . . » (ف ١/ ١٤٨) .

(٣) « العماء[١٤] وهو مستوى[١٥] ـ الاسم الرب[١٦] ـ كما كان العرش[١٧] مستوى الرحمن[١٨] » (ف ٢/ ٢٨٣) .

---

(١) عبارة « الحق المخلوق به » استفادها شيخنا الاكبر من ابن برجان انظر الفرق بين موقفيهما من هذه العبارة : مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣ ، ص ١٠ .

(٢) يراجع بشأن «العماء» : ـ تعريفات الجرجاني ص ١٦٢ ،

ـ مطلع خصوص الكلم . القيصري : ورقة ٤ أ : « . . . حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية،المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها وتسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء . . . » ، ورقة ٤ ب (مرتبة الانسان الكامل = المرتبة العمائية) ، ورقة ٥ أ ، ورقة ٢٤ ب .

ـ اصطلاحات الصوفية . عز الدين عبد السلام بن غانم المقدسي . ورقة ٨٦ (العماء) .

ـ شرح تائية ابن الفارض . القيصري . ورقة ٧ (العماء = الاحدية) .

ـ تنبيه العقول الشهرزوري ، ورقة ٦٢ ب

(العماء = ظاهر الحق = الخيال المطلق = صورة النفس الرحماني) .

ـ ورد الورود النابلسي . ورقة ٣ (العماء كناية عن حضرة علم الله تعالى) ،

ـ اما الجيلي فيفرد للعماء الباب التاسع ص ص ٣٠ ـ ٣٢ من الانسان الكامل حيث يشرحه قائلا : « ان العماء عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية،فهي ذات محض لانها لا تضاف الى مرتبة لا حقية ولا خلقية ، فلا تقتضي لعدم الاضافة وصفا ولا اسما ، هذا معنى قوله (ﷺ) : ان العماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء يعني لا حق ولا خلق ، فصار العماء مقابلا للاحدية : فكما ان الاحدية تضمحل فيها الاسماء والاوصاف . . . فكذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور . والفرق بين العماء والاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي وهو الظهور الذاتي الاحدي ، والعماء حكم الذات ، بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال وتدان وهو البطون الذاتي العمائي . . . » .

ـ اما صاحب لطائف الاعلام فيقول في العماء : « العماء هو الحضرة العمائية التي عرفت بانها هي النفس الرحماني والتعين الثاني،وانها هي البرزخية الحايلة بكثرتها النسبية بين الوحدة والكثرة الحقيقيتين . . . [وانها] محل تفصيل الحقائق التي كانت في المرتبة الاولى شيونا [انظر

شأن] مجملة في الوحدة، فسميت بهذا الاعتبار بالعماء وهو الغيم الرقيق وذلك لكون هذه الحضرة برزخا حايلا بين اضافة ما في هذه الحضرة من الحقائق الى الحق والى الخلق، كما يحول العماء الذي هو الغيم الرقيق بين الناظر وبين نور الشمس . . . »
(ق ق ١٣٢ ب - ١٣٣ أ) .

- كشاف التهانوي ج ٥ ص ٨١ ، وقد عرف العماء بكلام الجيلي في الانسان الكامل بنص شبه حرفي .

- Histoire de la philo. Ency la pléiade P. 1109. (Corbin: «amâ» une Nuèe primordiale,qui à la fois reçoit toutes les formes et donne leurs formes aux êtres,est à la fois active et passive constitutrice et réceptrice).

(٣) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (٣٣) .
(٤) نسبة الى الرحمة من حيث انه يتعلق بايجاد الخلق . انظر « رحمة »
(٥) انظر « كلمة » .
(٦) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم : (٣٤) .
(٧) انظر رسم العماء وما يحويه من حقائق . الفتوحات ج ٣ ص ٤٢١ ،
(٨) انظر « خيال »
(٩) انظر : ورد الورود النابلسي ورقة ٢ ، لطائف الاعلام ورقة ١٣٣ أ .
(١٠) انظر « عين ثابتة » .
(١١) انظر « حقيقة الحقائق » كما يراجع انشاء الدوائر ص ص ١٥ - ١٧ .
(١٢) انظر « الخيال المطلق » كما يراجع تنبيه العقول للشهرزوري ورقة ٦٢ ب حيث يشرح موقف ابن عربي هنا .
(١٣) ان الله بعد ان خلق الخلق اختار من كل صنف واحدا . مثلا : اختار من الناس الرسل ومن الليالي ليلة القدر ... انظر الفتوحات ج ٢ ص ١٦٩ .
(١٤) يراجع بشأن « عماء » عند ابن عربي :
- عقلة المستوفز ص ٥٧ ،
- فصوص الحكم ج ١ ص ١١١ - ج ٢ ص ٤٣ (العماء = اسم لعالم الغيب) .
- الفتوحات ج ٢ ص ١٠٤ (الحق المخلوق به) ، ص ٣١١ (العماء = الخيال المطلق ، عين البرزخ) . ص ٣١٢ (العماء = الحق المخلوق به = الممكنات) ، ص ٣١٨ ، ص ٣٩١ (العماء = النفس = الحق المخلوق به) ص ٣٩٥ (العماء = نفس الرحمن)، ص ٣٩٦ (الانسان الكامل = الحق المخلوق به)، ص ٤٠٠ (العماء = قابل لصور حروف العالم) ص ٤٢٣ (النفس والعماء)، ص ٤٦٩ .
- الفتوحات ج ٣ ص ٧٧ (الحق المخلوق به) ، ص ٩٢ (الحق المخلوق به) ، ص ٢٩٩

(العماء) ص ٣٥٥ (الحق المخلوق به) ، ص ٣٩٩ (العماء) ، ص ٤٤٣ (العماء والصور الظاهرة فيه) ، ص ٤٤٤ (الحق المخلوق به) ص ٤٥٩ (العماء = نفس الرحمن) ، ص ٥٠٦ (العماء) .

- الفتوحات ج ٤ ص ٢١١ (العماء = نفس الرحمن) .

(١٥) راجع « الاستواء » .

(١٦) يقول ابن عربي : « . . . فقال (ﷺ) : كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء فنزّه ان يكون تصريفه للاشياء على الاهواء فانه لما كنى عن ذلك الوجود، بما هو اسم للسحاب محل تصريف الاهواء نفى ان يكون فوق ذلك العماء هواء او تحته هواء ، فله الثبوت الدائم لا على هواء ولا في هواء ، فان السؤال وقع بالاسم الرب ومعناه : الثابت » (ف ٢/ ٦٣) .

(١٧) انظر « عرش » .

(١٨) انظر « رحمة » .

٤٧٢ - بحر العماء

فلتراجع في « بحر »

٤٧٣ - العنصر الأعظم

مرادف : **العنصر الاعلى ، الركن الاعظم .**

في اللغة :

«(العنصر) : اصل الحَسَب وهذا مما زيدت فيه النون ، وهو في الأصل العصر وهو الملجأ[1] . . . لان كلا يئل في الانتساب الى اصله الذي هو منه »

(معجم مقاييس اللغة مادة « عنصر ») .

في القرآن :

الكلمة غير قرآنية .

عند ابن عربي :

* لم يكن ابن عربي غريباً عن محاولات الفلاسفة المتكررة ارجاع العناصر

الاربعة الى عنصر واحد يجعلونه مبدأ خلق العالم ومادته الاولى ، بل منبع الاستحالات ومصبها كلها .

وها هوذا يقرر ان « العنصر الاعظم » هو : الماء ، من حيث انه اصل الحياة ومنشؤها بالسند القرآني : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » [٢١/ ٣٠] .

وهنا نلفت النظر الى الحقائق التالية ، وهي تفرق بين موقف الحاتمي وموقف الفلاسفة :

١ ـ ان الماء الذي يجعله عنصراً اعظم ، يشبه بالاسم فقط الماء الذي في عالمنا (عالم الكون والفساد) ، وقد سمي هذا الاخير باسمه لصفة قامت به (الاحياء)[٢] .

٢ ـ ان العنصر الاعظم عند الفلاسفة هو مادة اولى لعالم الكون والفساد . ولكن ابن عربي يجعله صفة سارية في المخلوقات جميعها (السموات . العالم العلوي والأرض) .

٣ ـ ان العنصر الاعظم هو في الواقع : « الحياة » التي سببها « الماء » ، وبنظرة ثاقبة نرى ان كل حياة متجلية في المخلوقات هي مظاهر ومجالي للاسم الالهي : الحي ، فهو على الحقيقة « العنصر الاعظم » .

ونورد فيما يلي نصوص ابن عربي الا انها تتميز بغموض مقصود ينم عن رغبة في التكتم لم ينكرها[٣] ، يقول :

« قال تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » [٢١/ ٣١] وقال فيه : « وكان عرشه على الماء » [١١/ ٧] اي اظهر الحياة فيكم ليبلوكم ، كذلك قال تعالى في موضوع آخر : « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم » [٦٧/ ٢] فجعل ليبلوكم الى جانب الحياة فان الميت لا يختبر . . . قوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » فهو العنصر الاعظم ، اعني فلك الحياة وهو اسم الاسماء[٤] ومقدمتها وبه كانت[٥] ، قوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » من حيث هو حي لا من حيث هو جوهر » (عقلة المستوفز ص ٥٣) .

« واما اختياره[٦] [الحق] من الاركان ركن الماء لانه من الماء جعل كل شيء حي حتى العرش لما خلقه ما كان الا على الماء . فسرت الحياة فيه منه : فهو الركن الاعظم . . . وان كان سبب الحياة اشياء معه ولكنه الركن الاعظم من تلك الاشياء . . . » (ف ٢/ ١٧٤) .

***

* ان العنصر الاعظم الذي يشكل مادة العالم الاولى يوازي عند شيخنا الاكبر « حقيقة الحقائق » (فلتراجع) .

وسنورد النصوص التي تشير من خلال مرتبة العنصر الاعظم الى كونه حقيقة الحقائق .

يقول :

« الحمد لله الذي بوجوده ظهر الوجود وعالم الهيمان
والعنصر الاعلى الذي بوجوده ظهرت ذوات عوالم الامكان »

(عقلة المستوفز . مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٩ مجاميع ق ١٤٥ أ)

« ... العنصر الاعظم ... له التفاتة مخصوصة الى عالم التدوين والتسطير ، ولا وجود لذلك العالم في العين ... فاوجد سبحانه ... عند تلك الالتفاتة العقل الاول[٧] » (عقلة المستوفز ص ٥٠) .

« ... العنصر الاعظم[٨] الشريف الذي هو لكرة العالم كالنقطة والقلم [الاعلى] لها كالمحيط واللوح [المحفوظ] ما بينهما ، وكما ان النقطة تقابل المحيط بذاتها كذلك هذا العنصر يقابل بذاته جميع وجوه العقل ... فهي في العنصر واحدة وهي في العقل تتعدد وتتكثر لتعدد قبوله منه ، فللعنصر التفاتة واحدة وللعقل وجوه كثيرة في القبول ... » (عقلة المستوفز ص ٨٢) .

« الرتق المكنى بالعنصر الاعظم » (مرآة العارفين ق ١) .

---

(١) راجع في الكتاب نفسه مادة « عنصر » الاصل الثالث .

(٢) اطلاق الاسم نفسه على اشخاص مختلفين لاتفاق في صفة ، وارد عند الشيخ الاكبر .
« فتجلي الحق سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية من كونه عالماً ومريداً فظهرت الارواح المهيمة بين الجلال والجمال ... ثم انه سبحانه وتعالى اوجد دون هؤلاء الارواح بتجل آخر من غير تلك المرتبة فخلق ارواحا متحيزة في ارض بيضاء ... ولاشتراكهم مع الاول في نعت الهيمان لذلك لم نفصل بل قلنا الارواح المهيمة على الاطلاق وكل منهم على مقام من العلم بالله والحال ... » (عقلة المستوفز ص ٤٩) .

(٣) يقول في عقلة المستوفز ص ٤٩ ـ ٥٠ :

« وخلق [تعالى] في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الاعظم ... ان هذا العنصر الاعظم المخزون في غيب الغيب ... اكمل موجود في العالم ، ولولا عهد الستر

الذي اخذ علينا في بيان حقيقته لبسطنا الكلام فيه وبينا كيفية تعلق كل ما سوى الله به . . . » .

(٤) راجع « الاسماء الالهية » .

(٥) راجع بخصوص الاسم « الحي » الفتوحات ج ١ ص ١٠٠ حيث يقول : « فالحي رب الارباب والمربوبين وهو الامام ويليه في الرتبة العالم . . . والمريد . . . القائل . . . »

(٦) « . . . ولما كانت الامور في انفسها تقبل الاختيار كما فعل سبحانه في جميع الموجودات فاختار من كل امر في كل جنس امراً ما : كما اختار من الاسماء الحسنى كلمة الله ، واختار من الناس الرسل واختار من العباد الملائكة ، واختار من الافلاك العرش ، واختار من الاركان الماء ، واختار من الشهور رمضان . . . واختار من الليالي ليلة القدر . . . واختار من الاعداد التسعة والتسعين . . . واختار من البيوت . . . » (ف ١٦٩/٢) .

(٧) راجع « العقل الاول » .

(٨) يراجع بشأن العنصر الاعظم عند ابن عربي :

- مرآة العارفين ورقة ١ (العنصر الاعظم : كناية عن حالة الرتق)
- عقلة المستوفز ص ٤١ ، ٤٩ ، ٧١ .
- الفتوحات ج ١ ص ١٣٣ (وهنا ابن عربي لا يتكلم على « العنصر الاعظم » المعرف بل يتكلم على العنصر الاعظم في مخلوق مثلا : العنصر الاعظم في الانسان او العنصر الاعظم في الجان) .

كما يراجع :

- لطائف الاعلام ورقة ١٣٤ أ (العنصر الاعظم) .
- كشاف التهانوي ج ٤ ص ص ٩٦٠ - ٩٦٢ (العنصر) .
- تعريفات الجرجاني (العنصر ، العنصر الخفيف ، العنصر الثقيل) .

٤٧٤ - العَنْقَاء

مرادف : **عنقاء مغرب**

استفاد ابن عربي من فقدان وجود « العنقاء » الحسي ، ليطلقه تشبيهاً على « الهباء » الذي لا وجود لعينه .

يقول :

« فإن قلت وما العنقاء ، قلنا : الهباء لا موجود ولا معدوم على انها تتمثل في الواقعة . . . » (ف ١٣٠/٢) .

« . . . فأنا الذي لا عين لي موجود   وانا الذي لا حكم لي مفقود
عنقاء مغرب قد تعورف ذكرها   عرفاً وباب وجودها مسدود »
(الديوان ٣٩)

« . . . وليس لهذا الجوهر الهبائي مثل هذا الوجود وهذا الاسم الذي اختص به منقول عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه، واما نحن فنسميه العنقاء فانه يسمع بذكره ويعقل ولا وجود له في العين ولا يعرف على الحقيقة الا بالامثلة المضروبة . . . » (ف ٢/ ٤٣٢) .

انظر « هباء »

٢ ـ خصائص العنقاء

« . . . انا الغريبة العنقاء[1] امي المطوقة الورقا ووالدي العقاب المالك وولدي الغراب الحالك ، انا عنصر النور والظلم ومحل الامانة والتهم لا اقبل النور المطلق فانه ضدي ولا اعرف العلم فاني ما اعيدولا ابدي، كل من اثنى عليّ فهو بعيد الفهم مقهور تحت سلطان الوهم ما لي عزة فاحتمي . . . انا الحقيقة لما عندي من السعة البس لكل حالة لبوسها . . لا اعجز عن حمل صورة . . . وهبتُ ان اهب العلوم ولست بعالمة، وامنح الاحكام ولست بحاكمة . . . »
(الاتحاد الكوني ق ١٤٦ ب) .

(١) يراجع بشأن « عنقاء »
ـ الاتحاد الكوني ورقة ١٤١ ب ـ ١٤٢ أ (الغريبة العنقاء)
ق ١٤٤ ب (العنقاء) .
ـ كما يراجع : رسالة الطير الغزالي ص ٥٠ .

٤٧٥ ـ العَهْدُ الإلٰهي

مرادف : الميثاق

العهد الالهي هو العهد الذي اخذه الله على بني آدم، ساعة اشهدهم على انفسهم انه ربهم . يقول :

« . . . وثم دعاء بصفة لين وعطف وفيه عموم العهد الالهي الذي اخذه على بني آدم،وفيه علم الجولان في الملكوت حساً وخيالاً وعقلا بثلث النشأة الالهية . . . » (ف - ٣/ ٤٧٣) .

« . . . فالعهد الخالص هو الذي لما اخذ الله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم[1] ثم ولد كل بني آدم على الفطرة ، وهو قوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة وهو الميثاق الخالص لنفسه . . . » (ف ٤/ ٥٧) .

انظر « الميثاق »

---

(١) الاشارة الى الآية : « واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم الست بربكم ، قالوا بلى . . . »

---

٤٧٦ ـ عين ثابتة

المترادفات : **الممكن[1] ـ المعدوم**

ابن عربي أول مفكر اسلامي طرح عبارة « عين ثابتة » الاصطلاحية وان كان قد استقاها من مصادر شتى : فلسفية (افلاطون ، ارسطو ، ابـن سينـا) وكلامية (المعتزلة)[2] ، ووسمها بصبغته الشخصية ذات الفعالية الموحدة .

عبارة « عين ثابتة » مركبة من لفظين ، يقصد ابن عربي بالعين : الحقيقـة والذات او الماهية[3] . ويقصد « بالثبوت » هنـا : الوجـود العقلي او الذهنـي كوجود ماهية الانسان او ماهية المثلث في الذهن ، في مقابل « الوجـود » الـذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان[4] ، كوجود افـراد الانسـان وافراد المثلث في العالم الخارجي[5] .

اذن ، عندما يتكلم ابن عربي على « الاعيان الثابتة » انما يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الاشياء او اعيانها المعقولة . الى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه اشخاص الموجودات[6] .

وهذه الاعيان الثابتة في وجودها العقلي المسلـوب عنـه صفـة الوجـود الخارجي، كثيرا ما يصفها ابن عربي « بالمعدومات »[7] ، او « بالامور العدمية » .

ولنفصل الآن نظرية ابن عربي « بالاعيان الثابتة » وعالمها اي عالم الثبوت .

***

*** ان الوجود والعدم الثبوتي نسبتان واضافتان تطلقان على « العين » وليستا صفتين ترجعان الى الموجود ـ فالثبوت امر وجودي عقلي لاعيني .**

يقول ابن عربي :

« اذ ثبت عين الشيء او انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف **بالعدم والوجود معا ، وذلك بالنسبة والاضافة** ، فيكون زيد الموجود في عينه **موجودا** في السوق **معدوماً** في الدار ، فلو كان العدم والوجود من الاوصاف التي ترجع الى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً . . . وقد صحّ وصفه بالعدم والوجود **معاً** في زمان واحد ، وهذا هو الوجود الاضافي والعدم مع ثبوت العين . . . فان قيل كيف يصح ان يكون الشيء معدوماً في عينه يتصف بالوجود في **عالم ما او بنسبة ما** ، فيكون موجوداً في عينه معدوماً بنسبة ما فنقول : نعم لكل شيء في الوجود اربع مراتب . . . المرتبة الاولى : وجود الشيء في عينه . . . والمرتبة الثانية : وجوده في العلم . . . والمرتبة الثالثة : وجوده في الالفاظ، والمرتبة الرابعة : وجوده ، في الرقوم . . . » (انشاء الدوائر ص ٧-٨) .

« فما من صورة موجودة الا والعين الثابتة عينها والوجود كالثوب عليها . . . » (فتوحات ٣ / ٤٧) .

« والثبوت امر وجودي عقلي لاعيني بل نسبي . . . » (فتوحات ١ / ٣٠٢) .

***

*** تشكل الاعيان الثابتة مرتبة بين الحق في غيبه المطلق وبين العالم المحسوس[٨] . فهي من ناحية اول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه . انها « الفيض الاقدس » الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور الاعيان الثابتة .[٩] وهي من ناحية ثانية « المثال » الثابت في علم الله المعدوم في العالم الخارجي والذي له الاثر في كل موجود بل هو اصل الموجودات . يقول ابن عربي :**

« فانت [العبد] من حيث صفاتك عين الحق لا صفته، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهراً اظهر نفسه فيها لنفسه . . . » (ف ٢/ ٥١٣) .

« . . . فقد ثبت كونه [الحق تعالى] مخترعاً لنا **بالفعل** لا انه اخترع مثالنا في نفسه الذي هو صورة **علمه بنا** ، اذ كان وجودنا على حدّ ما كنا في علمه ولو لم يكن كذلك لخرجنا الى الوجود على حدّ ما لم يعلمه، وما لا يعلمه لا يريده وما لا يريده ولا يعلمه لا يوجده ، فنكون اذن موجودين بانفسنا او بالاتفاق . . . وقد دلّ البرهان على وجودنا عن عدم[١٠] وعلى انه **علمنا واراد** وجودنا واوجدنا على **الصورة الثابتة في علمه بنا** ونحن معدومون في اعياننا، فلا اختراع في المثال فلم يبق الا الاختراع في **الفعل** وهو صحيح لعدم المثال الموجود في العين . . . » (فتوحات ١/ ٩١) .

« ومعلوم انه يخلق الاشياء ويخرجها من العدم الى الوجود . . . **فهو يخرجها من وجود لم ندركه الى وجود ندركه** . . . ان عدمها من العدم الاضافي ، فان الاشياء في حال عدمها **مشهودة له يميزّها باعيانها مفصل** بعضها عن بعض ما عنده فيها اجمال . . . لان الاشياء لا وجود لها في اعيانها بل لها **الثبوت** والذي استفادته من الحق الوجود العيني : فتفصلت للناظرين ولانفسها ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلاً ثبوتياً ، ثم لما ظهرت في اعيانها . . . فان الامكان ما فارقها حكمه . . . فلما كان الامكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه . . . فما لها خروج من خزائن امكانها وانما الحق سبحانه فتح ابواب هذه الخزائن حتى نظرنا اليها ونظرت الينا ونحن فيها وخارجون عنها . . . » (فتوحات ٣/ ١٩٣) .

« ان الاثر لا يكون الا للمعدوم لا للموجود . . . » (فصوص ١/ ١٧٧) .

يتضح من النصوص السابقة ان الاعيان الثابتة رغم ظهورها في الوجود الخارجي لم تفارق امكانها ،فهي رغم كونها ازلية[١١] من حيث ثبوتها في علم الله ما شمّت رائحة الوجود .

يقول ابن عربي :

« للممكنات . . . ان لها اعيانا ثبوتية لا موجودة مساوقة لواجب الوجود في الازل . . . » (فتوحات ٣/ ٤٢٩) .

« . . . ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك ، هذا ان ثبت ان لك وجودا »
(فصوص ١ / ٨٣) .

«لان الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمّت رائحة من الموجود،فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات » (فصوص ١ / ٧٦) .

***

*** ان عالم الثبوت هو العلم الالهي او الحضرة العلمية ، التي ظهر عنها كل موجود في العالم ــ وهو عالم بسيط مفرد يحوي كل موجود (كلي ــ معنوي ــ عقلي ــ جزئي) ظهر في عالمنا المحسوس . يقول ابن عربي :**

« [في الثبوت] كل حالة [منعزلة] عن الحالة الاخرى لا تجمع الاحوال عين واحدة في حال الثبوت ،[على حين انه في الوجود] فانها [الاحوال] تظهر في شيئية الوجود في عين واحدة،فزيد مثلا الصحيح في وقت هو العليل في وقت آخر . . . وفي الثبوت ليس كذلك : فان الالم في الثبوت ما هو في عين المتألم وانما هو في عينه [عين الالم]،فهو ملتذ بثبوته كما هو ملتذ بوجوده في المتألم والمحل المتألم به.وسبب ذلك : ان الثبوت بسيط مفرد غير قائم شيء بشيء . وفي الوجود ليس الا التركيب فحامل ومحمول . فالمحمول ابدا منزلته في الوجود مثل منزلته في الثبوت في نعيم دائم ، والحامل ليس كذلك . . . فكل حال تكون عليها [في وجودها] هو الى جانبها [في ثبوتها] ناظر اليها لا محمول فيها، فالعين ملتذة بذاتها والحال ملتذ بذاته . . . » (فتوحات ٤ / ٨١) .

« فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده[١٢] . . .» (فصوص ١ / ١٣٠) .

« ولهذا رأت [الرحمة] الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالايجاد . . . » (فصوص ١ / ١٧٨) .

نلاحظ من النصوص السابقة ان الجزئيات كلها ثابتة في عالم الثبوت بشكل مفرد ،منفصل عن حاملها .

كلمة اخيرة[١٣] :

ان العالم الحسي الذي يمثل تنزلاً ثانياً من تنزلات الحق في طريق ظهوره[١٤]

لا يلغي بوجوده عالم الاعيان الثابتة ، اذن ، ابن عربي احتفظ في تركيبه الميتافيزيقي للعالم بعالمين متوازيين حتى في الجزئيات[15] : احدهما (عالم الثبوت) الاصل في كل ما يظهر في الاخر (العالم المحسوس) .

وقد استنتجنا وجود العالمين عنده في آن واحد ، من نصوص تشعر بهذه الازدواجية . يقول :

« واما ان يكشف له [العبد] عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى . . . » (فصوص ١ / ٦٠ - ٦١) .

فالعبد له وجود في هذا العالم المحسوس ، وله ثبوت في عالم الاعيان الثابتة في آن واحد ، وان كان لا يحس ثبوت عينه .

فالحق يتجلى على الدوام ومع الانفاس[16] في صور الاعيان الثابتة (فيض اقدس) وفي صور الاعيان الموجودة (فيض مقدس) .

---

(١) يطلق ابن عربي لفظ الممكن على معنى مغاير لمفهوم الفلاسفة فالممكن عنده واجب الوجود بغيره ، فالامكان ليس له صفة اختيارية بل هو واجب . انظر « اختيار » .

(٢) يقول ابن عربي :
« روى عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه انه قال : « كنت كنزا مخفيا لم اعرف . . . ففي قوله كنت كنزا اثبات الاعيان الثابتة التي ذهبت اليها المعتزلة . . . » (ف ٢ / ٢٣٢) .

(٣) لم نفرد لكلمة « عين » بحثاً خاصاً بها ، وذلك لان اصالة ابن عربي وابتكاره الفكري لا يكمنان في لفظة « عين » بل في اللفظة المضافة اليها . مثلاً : عين ثابتة ، تأخذ اهميتها من مفهوم الثبوت الذي وسعه الشيخ الاكبر ، وهكذا . . .
ولذلك نكتفي بان نعطي مراجع موسعة عند ابن عربي ، لمن اراد ان يستزيد من لفظة « عين » التي لا تخرج في مفهومها عن معنى الذات والحقيقة او الجوهر والماهية :
١ـ الفتوحات ج ١ ص ٤٥ ، ص ٨٩ (المعاينة) ، ص ١٠٨ (المعاينة) ، ص ١٦٢ ، ١٦٨ .
٢ـ الفتوحات ج ٢ الصفحات : ٥ ، ٥٤ ، ١٥٥ ، ٢٢٠ (عين الوجود) ، ٢٢٦ (عين الممكن) ، ٣٤٦ (عين القرآن) ، ٤٥٩ ، ٤٧٣ ، ٤٧٥ (عين الحق) ، ٦٠٣ (العين المقصودة) ، ٦٠٨ (العين الواحدة) ، ٦٤٦ .
٣ـ الفتوحات ج ٣ الصفحات : ٣١٤ ، ٣١٨ (عين الجمع ، عين الفرق ـ عين القرآن ، ذو عين) ، ٣٢٣ (عين البصيرة ، عين الخيال ، عين البصر ، العيان) ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٧٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٠٤ (العين الوجودية) ٤١٧ (العين الموجودة) ٤١٨ (العين ـ عين

الوجود) ، ٤٦٥ (العين الواحدة) ٤٧٠ ، ٥٠٧ (عين الخيال ، عين الحس) ، ٥٤٧ (العين الوجودية) .

٤- الفتوحات ج ٤ الصفحات : ٦-٨ (عين الوجود) ، ٩ (عين الممكن) ، ١٩-٢٢ (عين الحق) ٢١-٢٦ (عين القلب) ، ٢٩ (العين الواحدة) ٣٠ (العين المخلوقة) ٣١ (عين الشهود) ، ٤٥ (عين الوجود) ، ٥٤ (عين الجمع) ، ٦٢ ، ٦٣ (عين السوى) ، ٦٥ (عين الحقيقة) ، ٦٩ (عين الوجود) ، ١٠٦ (عين القرآن) ، ١٢٠ ، ١٤٣ ، ١٥٣ (عين رحمة الله في خلقه) ، ٣٠٤ (عين الوجود - عين المرتبة) ٢٠٢ (عين المرآة) ، ٢١٣ (عين العبد) ، ٢١٩ (عين الكون) .

٥- الفصوص ج ١ الصفحات : ٦١ (العين الموجودة) ، ٦٦ ، ٧٦ (عين الشيء) ، ٨٢ ، ٩١ ، ١٢٢ ، ١٢٥ (عين الجوهر) ، ص ٧٨ (العين الواحدة - العين الطبيعية) ١٠٨ ، ١١٠ (عين الحواس) ، ١١١ (عين الوجود) ، ١٢٢ ، ١٢٥ (عين الهوية) ١٧٩ ، ١٨٤ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢٠٩ .

٦- الكنز العظيم ورقة ١٥٤ أ(عين الاعيان) .

٧- التجليات ص ٧ (العيان)

٨- مواقع النجوم ص ٢٣ ، ٢٦ ، ٦٧ (عين البصيرة) .

٩- كتاب الكتب ص ٥٢ .

١٠- المسائل ص ٢٢ .

١١- الاتحاد الكوني ق ١٤٢ (حضرة العين)

١٢- اشارات القرآن ق ٥٠أ .

كما يراجع :

١- الصلاة الكبرى شرح النابلسي ق ١٦ .

٢- مطلع خصوص الكلم ، القيصري ق ٧.

٣- تأويلات القرآن القيصري ق ١٦٤ ب .

(٤) ظهر في الفكر الاسلامي تحت تأثير الفلسفة الارسطية هذا التفريق بين الماهية والوجود : اي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن ان تتحقق في الخارج ويمكن ان لا تتحقق . وبين الشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي. وقد قال ارسطو ان تعريف الشيء بشرح ماهيته لا يقتضي وجوده : اذ ماهية الشيء غير وجوده . (راجع الكتاب التذكاري ص ٢١٢-٢١٣) .

(٥) راجع « ثبوت » .

(٦) ابن عربي هنا يذكرنا بافلاطون . وسوف نلمس مدى تغلغل نظرية المثل الافلاطونية في نظرية ابن عربي في « الاعيان الثابتة » ولكنها رغم التشابه تختلف عنها اختلافا جوهريا .

يقول ابو العلا عفيفي :

« فالاعيان الثابتة تشبه المثل في انها امور معقولة ثابتة في العلم الالهي او في العالم المعقول على حد تعبير افلاطون ، وانها اصول ومبادىء للموجودات الخارجية المحسوسة ولكنها تختلف عنها من وجهين :

الاول ، انها ليست صوراً اومعاني كلية كالمثل الافلاطونية ، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابله في العالم المحسوس .

والوجه الثاني انها تعينات في ذات الواحد الحق ، بمعنى ان الحق اذ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذوات هذه الاعيان ، وليس شيء من هذا في نظرية المثل الافلاطونية بل هو أقرب الى مذهب افلوطين الاسكندري في طبيعة « الواحد » و« العقل الاول » .

ان العقل الاول في مذهبه هو مجموع العالم العقلي الذي هو ذات العقل الاول « الواحد » (الكتاب التذكاري ص ٢١٩) .

(٧) هذا اصطلاح لا شك استفاده من المعتزلة الذين ذهبوا الى ان المعدوم « شيء » وذات وعين وان له خصائص وصفات .

يقول فخر الدين الرازي في « محصل افكار المتقدمين والمتأخرين » في تفصيل قول المعتزلة في « المعدومات » : « . . . ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق ، وان تأثير الفاعل (الله) ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات موجودة . . . اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهيات قبل وجودها ، واتفقوا على انه يجوز ان تعرى عن الوجود الخارجي . . . »(ص ٣٧) .

ويقول ابن حزم في « الفصل » ج ٤ ص ٤٢ « وقد اختلف الناس في المعدوم اهو شيء ام لا . فقال اهل السنة وطوائف من المرجئة كالاشعرية وغيرهم : ليس شيئا وبه يقول هشام بن عمرو احد شيوخ المعتزلة وقال سائر المعتزلة المعدوم شيء . . . » .

يقول الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ص ١٥١ : « فالاشعرية لا يفرّقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين . والشحام من المعتزلة احدث القول بان « المعدوم » شيء وذات وعين . واثبت له خصائص المتعلقات في الوجود . . . وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة . . . وخالفه جماعة ، فمنهم من لم يطلق الا اسم الشيئية ومنهم من امتنع من هذا الاطلاق ايضا مثل ابي الهذيل العلاف وابي الحسين البصري . . » .

كما يقول الشهرستاني في المرجع نفسه ص ١٦٩ : « ان مذهب المعتزلة في المعدوم شيء

هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في ان الهيولى موجودة قبل وجود الصورة » .

فليراجع :

- المحصل للفخر الرازي ص ٣٤ـ٣٨ ،

- الفصل ابن حزم ج ٤ ص ٤٢ـ٤٦

- نهاية الاقدام . الشهرستاني ص ١٥٠ـ١٦٩ ،

- كما يراجع بخصوص اقسام المعدومات الاربعة عند ابن عربي : انشاء الدوائر ص ١٠ ،

- الرسالة الفقيرية . ابن سبعين نشر عبد الرحمن بدوي ص ص ٦ـ٩ (المعدوم ـ اقسام المعدومات) .

(٨) راجع الفتوحات ج ٣ ص ص ٤٦ـ٤٧ حيث يظهر الثبوت او الامكان برزخ بين الوجود والعدم .

(٩) راجع « فيض اقدس » .

(١٠) عن « عدم » : اي عن مثال ثابت معدوم العين في الوجود . راجع « عدم » .

(١١) يرى ابن عربي ان « الاعيان الثابتة » ازلية قديمة لانها موجودة منذ الازل في العلم الالهي . وبذلك نتساءل : هل يقول ابن عربي بقدم العالم كما قالت به الفلاسفة ؟ ان العالم عند ابن عربي « قديم حادث » : قديم في ثبوته حادث في وجوده . انظر مقارنة نظرة ابن عربي بالمعتزلة وبابن سينا في قدم العالم : (الكتاب التذكاري ص ٢١٣ـ٢١٤) .

(١٢) نلاحظ ان عالم الثبوت يحوي الجزئيات : العبد ـ ايمان العبد . . . وهذا ما يخالف به ابن عربي نظرية افلاطون في المثل كما سبق الكلام عليه .

(١٣) يراجع بخصوص عين ثابتة في نصوص تلامذة ابن عربي والمتأثرين به :

- رسالة في علم الحقائق . للقيصري . مخطوط الظاهرية رقم ٩٤٢٠ ورقة ٣ أ و٤ ب .

- رسالة في ايضاح بعض اسرار تأويلات القرآن . القيصري . مخطوط الظاهرية رقم ٦٨٢٤ ورقة ١٦٤ ب و١٦٥ ب ،

- ورد الورود للنابلسي وهو شرح الصلاة الكبرى لابن عربي ورقة ٢ ،

- شرح ابيات ابن عربي لكمال الدين عبد الرزاق الكاشي . مخطوط الظاهرية رقم ٥٩٦٣ ورقة ٧ ب ،

- تنبيه العقول . الشهرزوري . مخطوط الظاهرية رقم ٨١٣٨ ورقة ٦١ ب و٦٢أ .

- جامع الاصول الكمشخانوي ص ٦٥ ،

(١٤) راجع « فيض مقدس »

(١٥) يراجع بخصوص « عين ثابتة » عند ابن عربي :

- الفصوص المقدمة ص ٣٩ ،
- فصوص ١/ ص ١٠٢ ، ص ٢٠٣ ،
- فصوص ٢/ ص ٩ ، ص ٢١ . ص ٥٠ ، ٥١ ص ٦٤ ،ص ١١٠ ، ص ١٦٤ ، ص ٢٢٣ ،
- فتوحات ٤ ص ٨٦ ، ص ١٢٦ ، ص ٢١٠ ،ص ٤١٠ (ما ثم عدم) . ص ٤٢٠ ،
- كتاب الهوورقة ١٩٠ (المعدوم) .
- الكتاب التذكاري . الفصل التاسع . الاعيان الثابتة في مذهب ابن عربي . (لابي العلا عفيفي ص ص ٢٠٩-٢٢٠) .

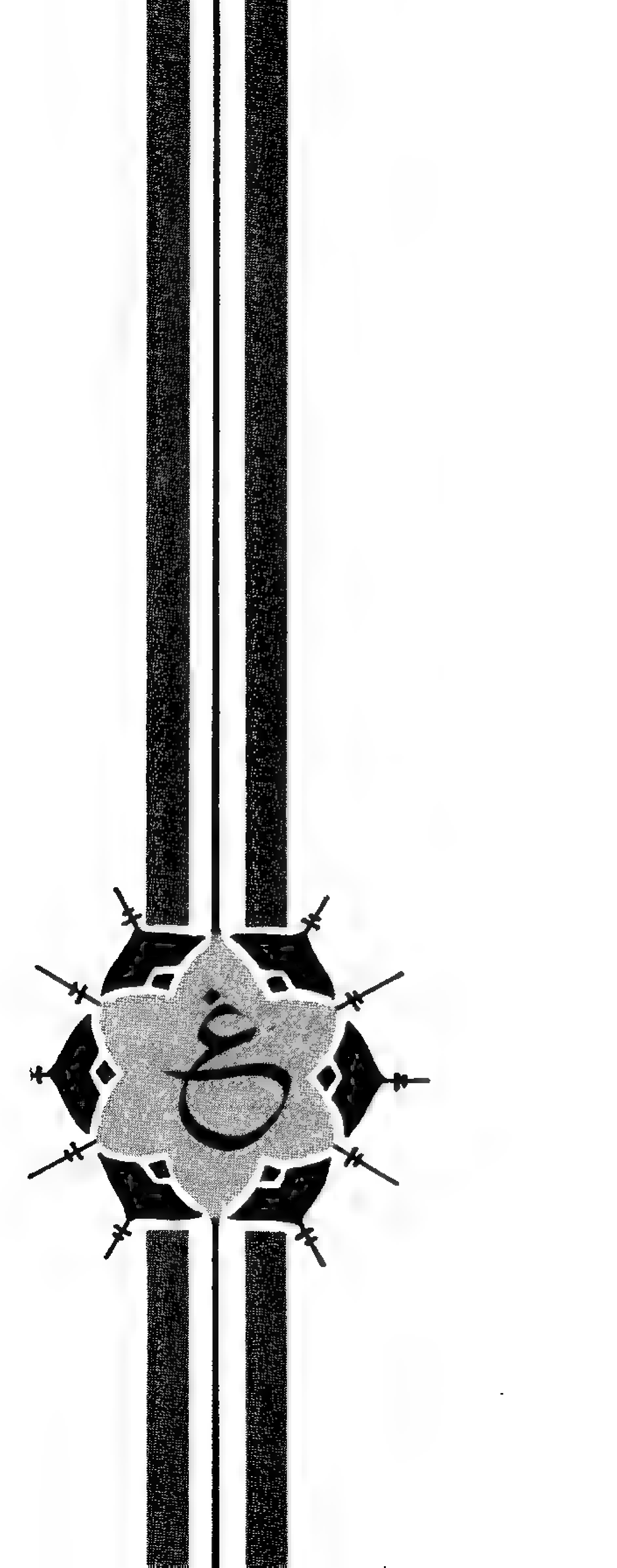
(١٦) راجع « خلق جديد » .

٤٧٧ - عَيَنُ القَلبْ

فلتراجع في « قلب »

٤٧٨ - عَيَنُ اليَقِيَن

فلتراجع في « يقين »


غ

٤٧٩ - غِـذَاء

انظر « رزق »

٤٨٠ - غذاءُ الأغذيَـة

مترادف : **الغذاء الأول**

غذاء الاغذية هي الذات المطلقـة من حيث انهـا اول ما ابتـدأ به الحياة والغذاء ،فهي سابقة للاسماء الالهية [= غذاء كيان المخلوق] ،وسابقة للخلـق [غذاء الاسماء] ،فهي أرفع مقاماً وأعلى من جميع الاغذية [انظر « رزق »] .

يقول ابن عربي :

« وكل غذاء اعلى في حياته المتولدة عنه ، فلا يزال في العالم الادنى يرتقي في اطوار العالم اغذية وحياة ، حتى ينتهي الى الغذاء الاول الذي هو غذاء الأغذية :وهي الذات المطلقة . . . » (مواقع النجوم ص ١٢١) .

٤٨١ - غرُوبٌ ـ المغرِبُ

انظر « شروق »

٤٨٢ - غُرْبَـة

انظر مقدمة المعجم : « معراج المصطلح »

٤٨٣ ـ الغُـرَابُ

في اللغة :

« الغراب معروف ، وسمي بذلك لسواده ومنه قوله تعالى « وغرابيب سود » هما لفظان بمعنى واحد . ومن احاديث راشد بن سعد ان النبي (ﷺ) قال : ان الله تعالى يبغض الشيخ الغربيب. فسرّه راشد بن سعد بالذي يخضب بالسواد . وجمعه غربان واغربة واغرب وغرابين وغرب . . . . وكنيته ابو حاتم وابو جحادف وابو الجراح . . . »[1] (حياة الحيوان . الدميري ج ٢ ص ١٨٩) .

في القرآن :

الغراب هو الطائر المشار اليه في المعنى اللغوي السابق :

« فبعث الله غرابا يبحث في الأرض » (٥/٣١) .

عند ابن عربي[2]

ان دفق شعرية ابن عربي تتسرب الى كل الاشياء : غيم ،نجم ،شجر ،طير ، حيوان . . . وتقتبسها . فالى جانب ذلك العدد الكبير من مصطلحاته الصوفية والفلسفية الخاصة،يتبنى الغيم والنجم والطير والشجر . . . كنايات .

ولكن هذه الكنايات لم يتخذها اعتباطاً ولا اصطلاحا محضا ،بل في الواقع لقد جرّد هذه الاشياء من كينونتها وجعلها صفات . فالغراب مثلا لم يعد طائرا ، بل اشارة الى السواد والغربة .

ومن ناحية ثانية ،يتميز الجسم الكل في فلسفته بهاتين الصفتين : اذن الغراب كناية عن الجسم الكل .

يقول :

« الغراب : الجسم الكل » (الاصطلاحات ص ٢٩٣) .

« فقام الغراب وقال : أنا هيكل الانوار . . . ومحل الكيف والكم . . . وأنا الرئيس المروس ولي الحس والمحسوس ، بي ظهرت الرسوم ، ومني قام عالم الجسوم ، أنا اصل الاشكال وبمراتب صوري تُضرب الامثال . . . انا صورة

الفلك ومحل الملك ، عليٌّ صح الاستواء ، وعني كنى بالمستوى ، وانا اللاحق الذي لا ألحق ، كما العقاب[3] السابق الذي لا يُسبق ، هو الاول وانا الآخر[4] ، وله الباطن ولي الظاهر[5] ، قسم الوجود بيني وبينه وانا اظهرت عزّه وكونه . . . » (رسالة الاتحاد الكوني ق ق ١٤٦ ب - ١٤٧ أ) .

---

(١) يراجع بشأن الغراب . حياة الحيوان الكبرى . كمال الدين الدميري .
المطبعة العامرة ١٢٩٢ هـ . ج ٢ص ص ١٨٩ - ١٩٨ .

(٢) ننقل تعريف « الغراب » من المراجع التالية :
- تعريفات الجرجاني ص ١٦٧ الغراب : «الجسم الكل وهو اول صورة قبله الجوهر الهبائي وبه عم الخلاء، وهو امتداد متوهم من غير جسم وحيث قبل الجسم الكل من الاشكال الاستدارة علم ان الخلاء مستدير ، ولما كان هذا الجسم اصل الصور الجسمية الغالب عليها غسق الامكان وسواده، فكان في غاية البعد من عالم القدس وحضرة الاحدية يسمى بالغراب الذي هو مثل في البعد والسواد » .
- لطائف الاعلام ورقة ١٣٧ ب : « الغراب هو الجسم الكلي يسمى بذلك اشتقاقا من الغربة فانه موضع غربة النفوس عن عالمها القدسي ، والغراب مشهور بالبعد والغربة وهو ينعق بين ورق الحمام وهي النفوس » .
- جامع الاصول . الكمشخانوي ص ٦٥ : « الغراب : هو كناية عن الجسم الكلي لكونه في غاية البعد من عالم القدس والحضرة الاحدية، ولخلوه عن الادراك والنورانية ، سمي بالغراب الذي هو مثل في البعد والسواد » .

(٣) انظر « عقاب »

(٤) انظر « اول - آخر »

(٥) راجع « ظاهر - باطن » .

---

٤٨٤ - غرابُ البَيْن

« غراب البين » عبارة استعملها ابن عربي في سياق شعري [كتاب « ترجمان الاشواق »] ،متأثراً بمحمّلات صورة « الغراب » ليشير :

- إما الى المراكب ،اي الابل التي تحمل أحبابه بعيداً عنه .

- وإما الى لطائف الهمم ،التي ترتحل بالعبد المحقق عن مواطن وجوده الى تقريب شهوده .

يقول :

« . . .ليس « غراب البين » طائراً يطير بالاحباب ، وانما حمولتهم التي تحملهم عنا هي اغربة البين ، وهي في الحسن [الحس] المراكب التي هي الابل واشباهها . وفي لطائف الهمم التي ترتحل بالعبد المحقق عن موطن وجوده الى تقريب شهوده . فلو عاينت سير اللطائف الانسانية على نجائب الهمم ، وهي تخترق سرادق الغيوب ، وتقطع مفازات الكيان لرأيت عجباً . ولهذا قال العارف : والهمم للوصول . اي ان عليها يوصل الى المطلوب . . . »

(ترجمان الاشواق ص ٦١) .

٤٨٥ ـ غفر

في اللغة :

« الغين والفاء والراء عظم بابه الستر ، ثم يشذّ عنه ما يذكر . فالغفر : الستر . والغفران والغفر بمعنى يقال : غفر الله ذنبه غفرا ومغفرة وغفرانا . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « غفر ») .

في القرآن :

ورد الاصل غفر في القرآن بصيغة الفعل ،فاعله الحق فهو وحده الغفور والغفار . ويقع هذا الفعل على الذنب ، وبذلك يتضمن فعل المغفرة الرحمة والعفو ، مبنيا على طلب المذنب المغفرة (الاستغفار) . وكل ذلك من باب الستر .

(انظر المعنى اللغوي) .

(أ) « لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا » (٥٣/٣٩)

(ب) « اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم » (٢١٨/٢) .

« ان الله لعفوّ غفور » (٦٠/٢٢) .

(ج) « فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توّابا » (٣/١١٠) .

عند ابن عربي

لقد تقيد ابن عربي بالمعنى اللغوي حرفيا للاصل غفر [الغفر = الستر] في مقابل الكشف والشهود .

يقول :

(١) « وان تغفر لهم » [٥/١١٨] اي تسترهم عن ايقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم ، اي تجعل لهم غفراً يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه » .

(فصوص ١/ ١٤٩) .

« مثل قوله : افعل ما شئت فقد غفرت لك ، اي سترت نفسي عنك من اجلك . فلا تؤاخذك اذا آخذت غيرك بذلك ، لما سبقت لك عندي من العناية ، فقدّم المغفرة للذنب قبل وقوع الذنب ، وهو قوله : « وما تأخر » [٤٨/٢] فيأتي الذنب مغفوراً اي مستوراً،اي بحجاب بينه وبين من يقع منه فلا يؤثر فيه حكمه . . . » (ف ٤/١٤٥) .

« وكان الله غفورا رحيما » [٢٥/ ٧٠ ، ٣٣/٥ . .] غفوراً أي يستر ، رحيماً بذلك الستر » (ف ٣/٣٥٢) .

(٢) « دعاهم [دعا نوح قومه] ليغفر لهم[1] ، لا ليكشف لهم . . . لذلك « جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » [٧١/٧] وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم اليها فاجابوا دعوته بالفعل . . . » (فصوص ١/ ٧١) .

---

(١) يراجع بشأن « غفر » عند ابن عربي :
- الفصوص ج ١ ص ٧٤ ، ج ٢ ص ٣٨ ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٠٩ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ١٠٧ ، ١٥٥ ،

٤٨٦ ـ الغَوْث

في اللغة :

« الغين والواو والثاء كلمة واحدة ، وهي الغوث من الاغاثة ، وهي الاعانة والنصرة عند الشدة . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « غوث ») .

في القرآن :

ورد الاصل « غوث » بصيغة الفعل ولم يرد اسماً وذلك بالمعنى اللغـوي السابق :

« اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم » (٨١/ ٩) .

عند ابن عربي :

انظر « قطب »

٤٨٧ ـ الغَيْبُ

في اللغة :

« الغين والياء والباء اصـل صحيح يدل على تستـر الشيء عن العيون ، ثم يقاس من ذلك الغيب : ما غاب ، مما لا يعلمه الا الله . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « غيب ») .

في القرآن :

يظهر اللفظ « غيب » في القرآن بصورة مجملة ،وان ارتدى ثوب الاصطلاح اللغوي ، الا ان سياقه الموحى بشيوع استعماله حصره في دائرة النسب والاضافات ، فلم يصل الى حدّ ذاتي له . وتجلى دون تكثيف اصطلاحي ، وهذه البساطة الحدية ظلت واضحة في نصوص صوفية القرون الاولى للهجرة .

ويمكن تلخيص كل النقاط التي سترد بالجملة التالية : الغيب هو ستر[1] مكاني[2] وزماني[3] .

(أ) الغيب = ما يكون[4]

« ولله غيب السموات والأرض » (٧٧/١٦) .

ويظهر « غيب الساعة » خير مثال على الغيب بهذا المعنى .

« يسئلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي » (١٨٧/٧) .

(ب) الغيب = البطون والستر في مقابل الظهور والشهادة

« ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك[5] » (١٠٢/١٢) .

« انما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب[6] » (١١/٣٦) .

« عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم » (١٨/٦٤) .

(ج) الغيب = القرآن .

« الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة » (٣/٢) .

يفسر مقاتل الغيب في هذه الآية بالقرآن ، ويكون معناها « الذين يؤمنون بالقرآن »[7] ولعل السبب الذي دفع مقاتل الى تفسير الغيب بالقرآن ، قوله تعالى:

« ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك » (١٠٢/١٢) .

(د) وتجدر الملاحظة أن التنزيل العزيز لم يطلق على الحق لفظ الغيب فلا نجد آية تفيد : ان الله غيب ، بل له الغيب وهو عالم الغيب .

عند ابن عربي :

* لم يخلص ابتكار الشيخ الاكبر من كبوة في مزالق النظرة العامة الكلاسيكية الى الغيب . وهذا ما يحدث في غالب المصطلحات التي لم يبتدعها بل كساها من تفكيره حلة . اذ انه على الرغم من التفرد بمضمون يميزه لا يسلم من استعمالات شاعت وتركزت بمفاهيم عامة[8] . ولذلك نشعر من اشاراته الى الغيب انه يقصد به : القرآن ، وما يكون[9] . يقول :

« وهو (ﷺ) يستمد من الفيض الاقدس[10] الاعلى ، ويمد العالم[11] أجمع ، لانه الرسول المنبأ باسرار الغيب . . . » (تذكرة الخواص فقرة ٥٤) .

« خلق الله تعالى الآدمي . . . وركّب سبحانه في رأسه عينين واذنين يبصر ويسمع ظاهر الاشياء ، وجعل في الصدر بضعة لها عينان واذنان باطنان نافذان الى الغيب ، وسماها قلبا وفؤادا . . . والعينان على الفؤاد ، والرؤية له لقوله تعالى : « ما كذب الفؤاد ما راى» [٥٣/ ١١] » (تذكرة الخواص فقرة ٦٤) .

« . . . ولما كثرت موافقته [عمر رضي الله عنه] لربه[12] قال النبي (ﷺ) ان عمر لمحدث ، وكانما ينظر الى الغيب من ستر[13] رقيق : وقال (ﷺ) انه كان في الامم السالفة مكلمون ومحدثون وليسوا انبياء وان يكن في امتي فعمر[14] » (تذكرة الخواص فقرة ١١٢) .

***

*** يفرق ابن عربي بين الغيب والمغيب ، ويجعلهما كالستر والمستور او كالباب والدار . فليس الباب الدار نفسه،وليس الغيب المغيب نفسه . فالغيب ماهية محددة متميزة . والغيب صفة او مجموعة صفات مشتركة بين ماهيات متباينة مختلفة متباعدة . فالغيب صفة عالم ضم ماهيات غير متجانسة ، غيابها وسترها عن الخلق يجعلها بالنسبة لهم غيباً . ونعطي لذلك مثلاً : عالم الشهادة ، انه يضم اشخاص ماهيات متباينة : انسان ـ حيوان ـ نبات . . . . يجمعها صفة كونها مشهودة لنا ، فلذلك انتسبت الى عالم الشهادة ، كذا في عالم الغيب[15] .**

والخصائص التي إن اجتمعت لشيء اصبح غيباً هي : كل ما غاب من العالم عن العالم ـ وكل ما لا يمكن ان يدركه الحس .

ولكن الجميع بالنسبة الى الحق شهادة ،فالغيب ليس صفة ذاتية للمغيب بل هو في الواقع نسبة ستره عن الخلق .

يقول ابن عربي :

(١) « فالغيب حجاب كالباب وكالستر ، ليس الباب نفس الدار وليس الستر نفس المستور . . . » (مفتاح الغيب ق ٧٩) .

(٢) « لما خلق الله العالم جعل له ظاهرا وباطنا ، وجعل منه غيبا وشهادة لنفس

العالم ، فما غاب من العالم عن العالم فهو الغيب . وما شاهد العالم من العالم فهو شهادة . وكله لله شهادة وظاهر . فجعل القلب من[16] عالم الغيب وجعل الوجه من عالم الشهادة » (ف ٣/٣٠٣) .

« ان الله علام الغيوب » [التوبة/ ٧٨] . . . فهو سبحانه المنفرد بادراك الغيب والغيب ضد الحضور . ومـا كان الله ليطلعـكم على الغيب ، [آل عمران/ ١٧٩] ، لانه ليس في طاقة المخلوق ذلك الادراك ، فاذا اطلعه على ما غاب عنه أوجده له فلم يكن غائبا . . . » (التذكرة فقـ٤٣ ـ ٤٤) .

(٣) « . . . والعالم عالمان ، ما ثمّ ثالث : عالم يدركه الحس وهو المعبر عنه بالشهادة ، وعالم لا يدركه الحس وهو المعبر عنه بعالم الغيب ، فان كان مغيبا في وقت وظهر في وقت للحس فلا يسمى ذلك غيبا ، وانما الغيب : ما لا يمكن ان يدركه الحس لكن يعلم بالعقل،اما بالدليل القاطع واما بالخبر الصادق[17] . . . » (ف ٣/٧٨) .

« اذ لو ادرك الغيب ما كان غيباً » . (ف ٢/٢١٨) .

***

* نلاحظ من نصوص المعنى السابق ، أن ابن عربي نظر الى الغيب على انه ستر على المغيب ، ولكن لا نلبث في نصوص اخرى ان نرى انه يجعله سر المغيب . وكأني به قلب الصورة الاولى جاعلا المغيب سترا على الغيب أي ستراً على غيبه هو .

وها هو في الفص التاسع عشر من فصوص الحكم يبحث بوجه عام عالم الغيب ، ويرمز اليه بالماء من حيث انه سر الحياة . وقد خص الكلمة الايوبية لورود اسم الماء في ذكرها القرآني[18] بالحكمة الغيبية .

يقول :

« [العنوان] فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية : اعلم ان سر الحياة سرى في الماء فهو اصل العناصر[19] » .

***

* استعمل ابن عربي لفظ الغيب بمعنى الباطن في مقابل الشهادة (الظاهر) :

وهو بذلك يجعل الغيب عين الشهادة . يقول :

« . . . الالوهية غيباً في الانسان فشهادته إنسان وغيبه إلـه . . . »
(الجلالة ص ٥) .

« . . . ان العالم قسمه الله في الوجود بين غيب وشهادة ، وظاهر وباطن ، واول وآخر، فجعل الباطن والآخر والغيب نمطاً واحداً . . » (ف ٣/٤٠٥) .

ولعل من اجمل ما كتبه في الغيب والشهادة تلك التعريفات التي يعطيها للواصل والمشاهد والعارف والمحب . . . تعريفات يعطيها من خلال مواقفهم من الظاهر والباطن ، وهذا يدل على غناه الفكري واللغوي ، وعلى عمقه وابداعه . وننقل النص على طوله لجماله . يقول :

« الواصل هو الذي اتصل غيبه بشهادته حتى صار شيئا واحدا ، **والمشاهد** هو الذي شهد بعينه غيبه وشهادته . **والعارف** هو الـذي عرف شهادته وغيبه ، واعطى كل ذي حق حقه . **والمُحِب** هو الذي احب ما احتجب عنه وهو غيبه . **والكامل** هو الذي شهد في الغيب الشهادة وفي الشهادة الغيب . **والسالك** هو الذي سافر من شهادته الى غيبه . **والمكاشف** هو الذي استوى غيبه وشهادته في اللطافة . **والمتصرّف** هو الذي غلب غيبه على شهادته . **والفاني** هو الذي غلب عليه الغيب على الشهادة . **والموحّد** هو الذي لا غيب له ولا شهادة . **والمحجوب** هو الذي وقف مع الشهادة عن الغيب . واعلم ان الغيب هو الحق[٢٠] والشهادة هي الخلق . الغيب هو هويتك والشهادة هي انانيتك ، الغيب هو باطنك والشهادة هي ظاهرك ، الغيب هو عالم الامر والشهادة هي عالم الخلق والمعنى واحد . . . » (رسالة الحكم ص ص ١١ ـ ١٢) .

انظر « اول ـ آخر » « ظاهر ـ باطن »

***

*** بعدما تلمسنا عالم غيب ابن عربي من خلال الصفات والخصائص تتجمع هذه الصفات لتكون عوالم نتساءل ما هو عالم الغيب في سلم عوالمه ؟**

يقسم الغيب الى قسمين : الغيب المطلق او الغيب الاقدس ، وهو لا يدرك ابدا وليس إلا هويّة الحق . وغيب اضافي امكاني يخرج منه المغيب الى

الظهور والشهادة ،وليس الا عالم الثبوت عنده .

يقول ابن عربي :

(١) « ان الغيب على قسمين : غيب لا يعلم ابداً وليس الا هوية الحق ونسبته الينا فهذا غيب لا يمكن ولا يعلم ابدا . والقسم الآخر غيب اضافي فما هو مشهود لاحد قد يكون غيبا لآخر ، فما في الوجود غيب اصلا لا يشهده احد . وأدقه : ان يشهد الموجود نفسه الذي هو غيب عن كل احد سوى نفسه ، فما ثمّ غيب الا وهو مشهود في حال غيبته عمن ليس بمشاهد له . . . » (ف ٤/١٢٨) .

(٢) الغيب المطلق = هوية الحق[٢١] .

« الله هو الغيب المطلق . . . » (الجلالة ص ٣) .

« . . . فالارواح اذا نسّمت لا تسوق الا طيباً ، فانها تهب من الحضرة الذاتية من الغيب الاقدس . . . » (ف ٢/٣٩٢) .

(٣) الغيب الامكاني = عالم الثبوت[٢٢] .

« . . . فكل معدوم العين ظاهر الحكم والاثر فهو على الحقيقة المعبر عنه بالغيب ، فانه من غاب في عينه فهو الغيب . . . » (ف ٣/٣٩٧) .

« ان الغيب ظرف لعالم الشهادة ، وعالم الشهادة هنا كل موجود سوى الله تعالى ، مما وجدَ ولم يوجد او وجد ثم رد الى الغيب. . . وهو مشهود لله تعالى ، ولهذا قلنا انه عالم الشهادة . ولا يزال الحق سبحانه يخرج العالم من الغيب شيئاً بعد شيء . . . والله يخرجها [الاجسام والاعراض] من الغيب الى شهادتها انفسها ، فهو عالم الغيب والشهادة . . . » (ف ٣/١٠ - ١١) .

« . . . مقام الغيب الذي خرج [الممكن] منه [= عالم الثبوت او عالم الامكان] هو الغيب الامكاني » (ف ٣/٧٨) .

« فصارت [المعدومات] شهادة [بظهورها في الحس] بعد ما كانت غيبا [في ثبوتها] . . . » (مفتاح الغيب ص ٨١) .

« . . . اول نور برز من خدر الغيب[٢٣] من العلم[٢٤] الى العين ، نور نبينا

محمد[٢٥] (ﷺ) يعني ذاته النورانية الباطنة في عالم المعاني . . . »
(تذكرة الخواص فقرة ٥١) .

---

(١) انه ستر بالنسبة للانسان اما في الجناب الالهي فالكل شهادة .
(٢) هو كل ما لا يدركه الحس : ذات الصدور (٣٨/٣) ـ اليوم الآخر واحواله ـ الجنة . . .
(٣) اتخذ الغيب في القرآن ، معنى : ما سيكون (مستقبل : الساعة) .
او : ما كان (الماضي القديم) . وهذا سيظهر فيما يلي .
(٤) وهو المعنى الذي فهمه مقاتل بن سليمان من الغيب في مواضع عدة من القرآن . ويرجع الاب نويا جذور هذا الاصطلاح الى مفردات كهان مشركي الجاهلية . انظر :
Exégèse coranique P. 38- 39
(٥) تشعر تلك الآية ان ما يظهره الوحي من الغيب يصبح شهادة على حين يبقى ما لا يشمله الوحي غيبا . راجع Mohamed. Gaudefroy- Demombynes P. 305
(٦) يقسم التهانوي الغيب قسمين . واصفا غيب هذه الاية في القسم الثاني يقول : « الغيب . . . هو الامر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل وهو قسمان : قسم لا دليل عليه لا عقلي ولا سمعي وهذا هو المعني بقوله تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو » (٥٩/٦) . وقسم نصب عليه دليل عقلي او سمعي كالصانع وصفاته واليوم الآخر واحواله وهو المراد بالغيب في قوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب » (٣/٢) »
(الكشاف ج ٥ ص ١٠٩) .
(٧) انظر ـ Exégèse coranique P 39
(٨) لا نستطيع ان نضم الحلاج الى التصوف الكلاسيكي بل يعد بحق اول من فتح ابواب المطلق امام الصوفية ، وخطا في عوالم الكلمة بجرأة كان ثمنها حياته .
فليراجع بخصوص « غيب » عنده :
ـ السلمي حقائق التفسير : الفقرات ٤١ (غيب الهو) ـ ٨٤ (غيب الغيب = عيان العيان) ـ ١٠٨ [غيبه (الله)] ـ ١٥٢ (غيب الهوية) .
اخبار الحلاج : المقاطع : ١ ـ ٣ ـ ١٧ ـ ٤٦ ـ ٥٣ . (لسان الغيب) ـ ٦٤ (غيب الهو) .
(٩) راجع : معنى الغيب في القرآن عند مقاتل : Exégèse coranique P. 38- 39
(١٠) راجع « الفيض الاقدس » .
(١١) راجع « انسان كامل » ووظائفه .
(١٢) ينوه ابن عربي الى ان عمر رضي الله عنه كان يقول القول ويشير بالراي فينزل القرآن به . وخص بالذكر ثلاث آيات اولها ما اشار به في الاسرى ونزول الآية « ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الأرض » (الانفال ٦٧/) وثانيها : كثرة الحاحه على النبي في ضرب

الحجاب على نسائه ونزول آية الحجاب (الاحزاب/ ٥٣) وثالثها : طلبه الكعبة قبله . ونزول الآية « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » (البقرة/ ١٢٥) . راجع تذكرة الخواص فقرة ١١٢ .

(١٣) فرق ابن عربي في هذا النص بين الغيب والستر وجعل الغيب هنا يقابل المستور ، وهذه النظرة الماهوية الى الغيب سرعان ما يتخلى عنها ليدعم نظرة صفاتية نتبينها في المعنى الثاني التالي .

(١٤) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم (٣٥) .

(١٥) لم نعط المثال من عالم الغيب ، لاننا نتكلم عبر رؤيتنا لابن عربي ، ومضمون عالم الغيب عنده سوف نراه في الفقرة « الخامسة » فيما يلي :

(١٦) تظهر هذه الجملة ان الغيب ليس ماهية تقبل التحقق في افرادها بل هي صفات مشتركة بين افراد متباينة . فالقلب مثلا لا يطابق الغيب ولكن صفته تجعله في عالم الغيب .

(١٧) يرى ابن عربي الغيب هنا ما لا يمكن ان يدركه الحس وبالتالي ما لا يمكن ان يكون في العالم المحسوس ، وبذلك فارق النظرة الاولى التي جعلت من الغيب اسوة بالتصوف السابق « ما يكون » ولكن هل يمكن ان يتحقق هذا الغيب ويدرك بغير الحس ؟ نعم العقل يدركه بالدليل او بالخبر الصادق . وقد نستطيع ان نعطي مثالا على ذلك : الايمان بالبعث والنشور ، والجنة والنار واحوالهما انه ايمان بالغيب ادركه العقل بالخبر الصادق (اخبار رسول الله ﷺ) وبالدليل القاطع (الذي بدأ الخلق يستطيع ان يعيده) .

(١٨) اشارة الى الايتين : « واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه اني مسني الشيطان بنصب وعذاب . اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب » (ص ٤١/٤٢) .

(١٩) راجع « العنصر الاعظم » .

(٢٠) يقصد الغيب المطلق . انظر المعنى « الخامس » الفقرة « ٢ » .

(٢١) راجع « ثبوت » .

(٢٢) يراجع بشأن الغيب بهذا المعنى : لطائف الاعلام ق ق ١٤٧ أ ـ ١٤٧ ب (غيب الهوية ـ الغيب المطلق ـ الغيب المكنون ـ الغيب المصون) .

(٢٣) يراجع بشأن « غيب » عند ابن عربي :

- الانسان الكلي ق ٤ أ (غيب الغيب) .
- مفتاح الغيب ص ٨٢ (اقسام الغيب بالنظر الى المخلوقات)
- الجلالة ص ٣ (غيب الغيب)
- رسالة الشيخ الى الامام الرازي (الغيب الذاتي) .
- ف ج ٣ ص ١٢ (غيب الله = عالم الثبوت) ، ص ٧٨ (الغيب المحالي) . ص ٧٩ (الغيب الصحيح) ، ص ٢٧٩ (غيب الانسان) ، ص ٣٥٠ (الغيب)، ص ٤٤١ (غيب الانسان = باطنه) ، ص ٤٧٠ (الغيب = الثابت) ص ٤٨٨ (الغيب) .

- ف ج ٤ ص ٥٠ ، ص ١٧٢ (غيب الطبع) ، ١٩٣ ، ٤٤٣

(الحق = شهادة ، الهو = غيب) .

- تذكرة الخواص ، فقرة ٣٧ (قاموس غيب البحار) فقرة ٦٩ (غيب روح القدس) فقرة ٤٥ (مهود الغيب - مقصورة الغيب - علم الغيب) فقرة ٤١ (بحر الغيب) فقرة ٥٢ ، فقرة ٥٥ ، ٥٧ (خدر الغيب) فقـ ٥٩ ، فقـ ٦٢ (سر الغيب) ، فقـ ٦٩ (غيب روح القدس) ، ٨٨ (مهود الغيب)،فقـ١٥٩ (خزان الغيب) .

- منهاج التراجم مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٩ مجاميع ق ١٤٣ أ - ١٤٣ ب (ترجمة الغيب)

- فصوص الحكم ج ١ ص ٧٤ (اهل الغيب) ص ١٠٢ (الغيب المجهول) .

ج ٢ ص ١٠٩ (الغيب المجهول = عالم الثبوت) ص ١٣٢ (الغيب = الذات الالهية) .

(٢٤) الغيب بمقابلته العلم الالهي مرادف الثبوت - انظر « ثبوت » .

(٢٥) راجع « نور محمد » « الحقيقة المحمدية » .

٤٨٨ - الغَيبُ الإمْكاني

مترادف : **الغيب الاضافي**

انظر « **الغيب** » المعنى « **الخامس** »

٤٨٩ - غَيبُ الغَيبْ

تكمن براعة ابن عربي في استعمال عبارة غيب الغيب ،باللفظ الاول منها ، وعلى ذلك يكون لها معنيان قد يصلان الى حد التناقض :

***

*** يقابل ابن عربي عالمي الشهادة والغيب ،ويجعل كلا منهما غيبا للآخر ،من حيث انه ما غاب عن الآخر (انظر غيب المعنى « الثاني ») .**

وحيث ان : عالم الغيب هو غيب الشهادة ،

اذن : عالم الشهادة هو غيب الغيب ، يقول :

« عالم الشهادة غيب الغيب » (الجلالة ص ٤) .

***

*** يأخذ الغيب الاول بمعنى سر (راجع غيب المعنى « الثالث »)،وعلى ذلك يكون معنى غيب الغيب على النقيض من الشهادة هو : بطون البطون .**

يقول :

« ان هذا العنصر الاعظم[1] المخزون في غيب الغيب . . . »
(الانسان الكلي ق ٤) .

---

(١) راجع « العنصر الاعظم »

٤٩٠ ـ الغَيْبُ المُطْلَق

مترادف : **الغيب الاقدس**

انظر « **الغيب** » المعنى « **الخامس** »

٤٩١ ـ الغيبة

*** يستعمل ابن عربي مفرد « الغيبة » بالمضمون الذي سبقه اليه الصوفية ، اي : غيبة القلب عن علم ما يجري من احوال الخلق لأشتغال الحس بما ورد عليه ،ثم قد يغيب عن احساسه بنفسه وغيره بوارد قوي[1] . . وهو من الاحوال .**

يقول :

« ومنهم [الرجال] من يُنَفِّس الرحمن عنه ذلك الضيق بمشاهدته عالم الخيال ، يستصحبه ذلك دائماً . . . ولا تكليف عليه ما دام في تلك الحال [الغيبة] : لغيبته عن احساسه في الشاهد . . . » (ف السفر الرابع فقـ ٣١٨) .

« وجميع ما ذكرناه يُسمّى الاحوال والمقامات ، فالمقام ، كل صفة يجب الرسوخ فيها ، ولا يصح التنقل عنها ، كالتوبة . والحال منها كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت ، كالسكر والمحو **والغيبة** والرضا ، او يكون وجودها مشروطا بشرط

فتنعدم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء ، والشكر مع النعماء »

(ف السفر الاول ـ فقـ ٩٦) .

***

*** « الغيبة » من المفردات التي تشكل حدا في علاقة جدلية مع مفرد آخر . فما هو هذا المفرد الآخر ؟ انه « الحضور » .**

الغيبة والحضور كالفناء والبقاء تماماً [راجع «الفناء والبقاء »] معنيان متضايفان ، اذ كلما كانت الغيبة كلية كان الحضور كلياً . كلما غاب العبد عن الخلق كلما حضر مع الحق[٢]

يقول ابن عربي :

« الا اني كنت في اوقات في حال غيبتي[٣] أشاهد ذاتي في النور الاعم . والتجلي الاعظم ، بالعرش العظيم ، يُصلّيّ بها وانا عَرِيٌّ عن الحركة ، بمعزل عن نفسي . . . » (ف السفر الرابع فقـ ١١٤) .

---

(١) انظر «الرسالة القشيرية» ص ٣٨ ، ويروي القشيري في الصفحة نفسها ان ذا النون المصري بعث انساناً من اصحابه الى ابي يزيد ليصف له حال ابي يزيد . فلما جاء الرجل الى بسطام دخل عليه فقال له ابو يزيد : ما تريد ؟ فقال : اريد ابا يزيد . فقال : مَنْ ابو يزيد ، وأين ابو يزيد ، انا في طلب ابي يزيد ، فرجع الرجل وقال : هذا مجنون . فبكى ذو النون وقال : اخي ابو يزيد . . ذهب في الذاهبين الى الله .

فهذا حال ابي يزيد ، ينطبق على مفهوم « الغيبة » عند الصوفية إنها غيبة عن الخلق وعن الاحساس بالذاتية ، دون ان يمس الاحساس نفسه والحضور . فالانسان في الغيبة عنده حضور خاص . وقد فصل الكمشخانوي « الغيبة » متنقلا معها في مراحلها من البدايات الى النهايات ، يقول :

« (الغيبة) وهي . . . غيبة السالك عن رسوم العلم لقوة نور الكشف وصورتها في **البدايات** الغيبة عن رسوم العادات ، وفي **الابواب**:الغيبة عن تمتعات الدنيا ولذاتها والميل الى زخارفها ومشتهياتها ، وفي **المعاملات**:الغيبة عن الخلق وافعالهم والنظر الى امورهم واقوالهم ، وفي **الاخلاق**:الغيبة عن النفس واهوائها وعن صفاتها ودواعيها وآرائها ، وفي **الاصول**:الغيبة عن القصد عما سوى المقصود وقصر الهمة في السير على سمت الورد المورود ، وفي **الادوية**:الغيبة عن ظلمات والم النفس بالاستغراق في نور القدس ، وفي **الاحوال** : الغيبة عما يجول بينه وبين المحبوب في تباريق تجلي المطلوب ، ودرجتها في **الحقائق**:الغيبة عن الاكوان والامكان

بشهود نور الازل بالعيان ، وفي النهايات:الغيبة عن الغيبة لسقوط التنويه من الحضرة »
(جامع الاصول ص ص ٢١٠-٢١١) .

(٢) يقول الكمشخانوي في جامع الاصول ص ١٨١ :
« واما الحضور فهو حضور العبد بالحق بعد غيبته عن الخلق وذلك بسبب استيلاء ذكر الحق على قلبه ودوامه فيه ، وقدر حضوره بالحق بقدر غيبته عن الخلـق ، فان كان بالـكلية كان حضوره كذلك . ثم يكون مكاشفاً في حضوره على حسب رتبته بمعان يخصه الحق بها ، وقد يقال : حضر العبد بمعنى : عاد من غيبته وعدم احساسه باحوال نفسه واحوال الخلق » .

(٣) يراجع بشأن « غيبة وحضور » عند ابن عربي :
- الفتوحات السفر الثالث فقـ ٢٧٢-١ (الحضور الدائم) ، فقـ ٢٧٤-١
(الحضور التام على الدوام) .
- الفتوحات السفر الرابع فقـ ٤٧ (الحضور)،١١٢ (غائب في شهود الحق) ٢٩٦ (الحضور والمراقبة) ، ٣١٨ (الغيبة عن الاحساس في الشاهد) .
- الفتوحات السفر السادس فقـ ٣٣ (الاستغراق والحضور)

٤٩٢ - الغَـيْن

في اللغة :

« . . . وغينَ على قلبه غَيْناً : تغشَّته الشهوةُ ، وقيل : غينَ على قلبه غُطيَّ ، عليه وأُلبِسَ : وغينَ على الرجل كذا أي غُطيٌ عليه . وفي الحديث : إنه ليُغانُ على قلبي حتى استغفرُ الله في اليوم سبعين مرة . الغَيْنُ : الغيمْ ، وقيلَ : الغَيْنُ شجر ملتف ، أراد ما يغشاه من السهو الذي لا يخلو منه البشر ، لأن قلبه ابدا كان مشغولا بالله تعـالى . فإن عَرَضَ له وقْتـاً ما عارض بشري يَشْغَلُـهِ من أمـور الأمـة والملـة ومصالحهما عَدَّ ذلك ذنباً وتقصيراً ، فَيَفْزَعُ الى الاستغفار . . »
(لسـان العـرب مادة « غين ») .

في القرآن :

لم يرد المصطلح في القرآن .

عند ابن عربي :

يستعمل الصوفية « الغين » و« الرين » للدلالة على حجب القلب ، الا ان

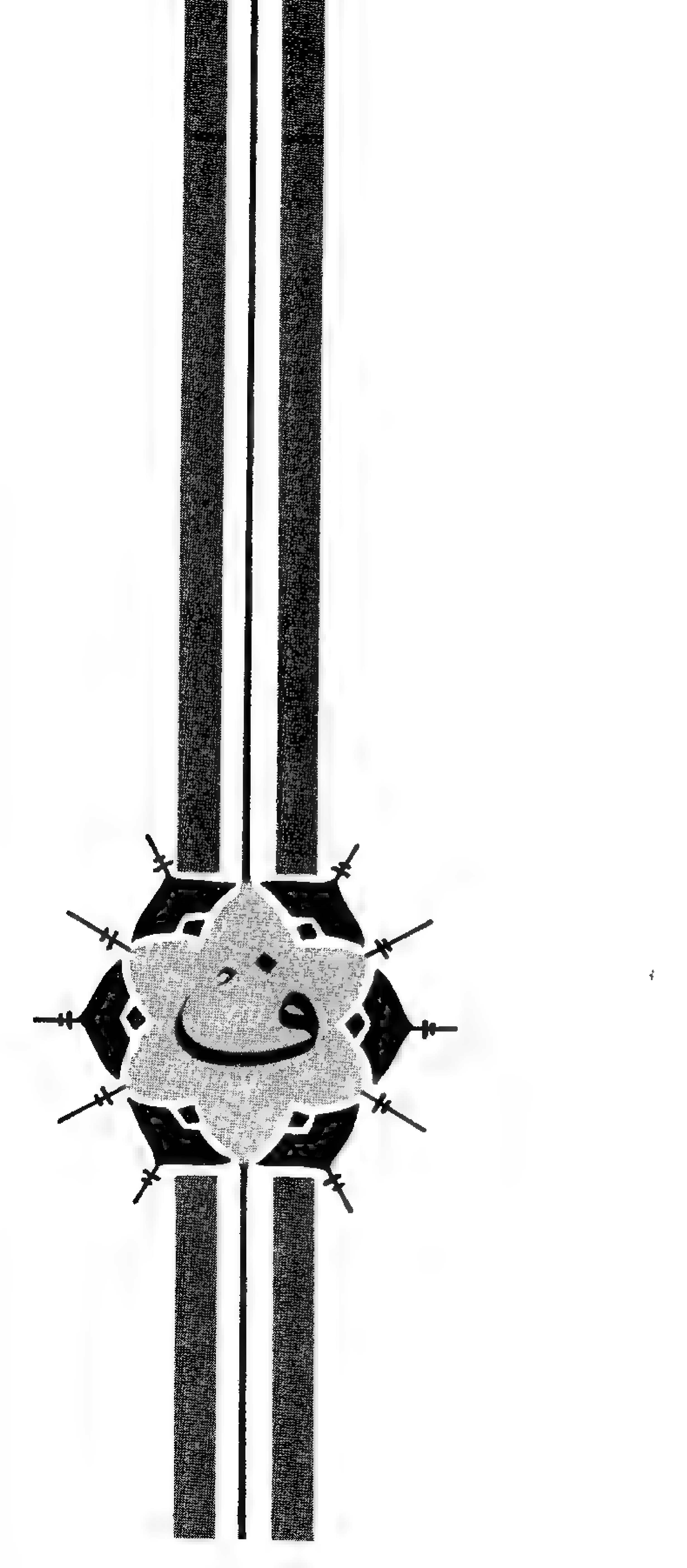
الغين حجاب رقيق يشبه الصدأ على حين أن « الرين » حجاب كثيف[1]

ويستعمل ابن عربي « الغين » في مقابل « العين » للدلالة على « السوى » في مقابل « الذات » . يقول :

« وعظـتُ النفس لا تنظـر اليهم فما التَفَتَـتْ بخاطرهـا لِوَعظي
لَفَظْتُهُـم عسى أحظـى بكونٍ فكانـوا غـين كونـي عـين حَظّي »
(ف ـ السفـر الثالـث فقـ ١٣)

---

(١) «(الغين) : دون الرين وهو الصدأ حجاب رقيق ينجلي بالتصفية ويزول بنور التجلي لبقاء الايمان معه ، واما الرين فهو الحجاب الكثيف الحائل بين القلب والايمان بالحق، والغين ذهول عن الشهود واحتجاب عنه مع صحة الاعتقاد » (جامع الاصول ص ٦٥) .


ق

٤٩٣ ـ فَـتح

في اللغة :

« الفاء والتاء والحاء اصل صحيح يدل على خلاف الاغلاق . يقال : فتحت الباب وغيره فتحا . ثم يحمل على هذا . . فالفتْح والفتاحة : الحكم ، والله تعالى الفاتح اي الحاكم . . . والفتْح : النصر والاظفار ، واستفتحت : استنصرت . . . وفواتح القرآن : اوائل السور . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « فتح ») .

في القرآن :

(أ) الفتح = خلاف الاغلاق ،

« لا تفتح لهم ابواب السماء » (٤٠/٧) .

(ب) فتح = حكم . الفتّاح = الحاكم .

« قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق وهو الفتّاح العليم[١] » (٢٦/٣٤)

(ج) فتح = ارسل واطلق .

« ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها[٢] » (٢/٣٥) .

(د) فتح = بيّن .

« اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم[٣] » (٧٦/٢) .

(هـ) الفتح = النصر وقيل القضاء ، استفتح = استنصر

« انا فتحنا لك فتحا مبينا[٤] » (١/٤٨)

« ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح[٥] » (١٩/٨)

(و) يوم الفتح = يوم القيامة

« قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا ايمانهم ولا هم ينظرون[٦] » (٢٩/٣٢) .

(ز) مفاتح : وهي اما : ـ جمع مَفتح بفتح الميم وهو المخزن اذن مفاتح = خزائن

ـ أو جمع مِفتح بكسر الميم وهو المفتاح،اذن مفاتح = مفاتيـح .

« وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو[٧] . . » (٦/ ٥٩) .

عند ابن عربي :

نظر ابن عربي الى الفتح نظرتين :

١ ـ نظرة « عرفانية » لم يتخطبها أفق من سبقه من المتصوفين ، وكانت بالتـالي عباراته فيها مستمدة منهم : فتح حلاوة ـ فتح عبارة ـ فتح مكاشفـة . . . وهذا الفتح هو انساني علمي انه : « فتح عرفان » .

٢ ـ نظرة «ايجادية»، تذكرنا بالتجلي الوجودي عنده[٨] ،وهـي نظـرة خاصـة ، شديدة اللصوق بمذهبه في التجليات والفيوضات . ولذلك جاءت عباراتـه فيها اصطلاحية خاصة : المفاتح الاول ـ المفاتح الثواني ـ مفاتح الاسباب . . . وهذا الفتح هو إلهي إيجادي لاقدم لمخلوق فيه . انه : « فتح خلق وايجاد » . وسنبحث فيما يلي كلتا النظرتين ،على ان نبدأ بالفتح الايجادي لاهميته وتجانسه مع مجمل تفكير ابن عربي :

* * *

* « الفتح الايجادي » :

لقد استعمل ابن عربي صورة تمثيلية قوامها : الفاتح ـ المفتاح ـ الفتـح ـ المفتوح . وذلك ضرب تشبيه لعملية الخلق كما يصورها مذهبه في التجليات ، وسنضع هنا تجاه كل ركن من اركان الصورة التمثيلية،مقابلها . لتظهر بالتالي قيمتها الرمزية .

ـ الفاتح : الله دائما .

ـ المفتاح : يتغير بتغير المفتوح ،ولا يفتح الا ما اختص به فقط (المفاتح الاول ـ المفاتح الثواني ـ مفاتح الاسباب) .

ـ الفتح : حركة الهية هي حركة المفتاح عند الفتح . وهو حال تعلق التكوين بالاشياء انه فعل الخلق . ومن هنا اختصاصه بالله فقـط« لا يعلمهـا الا هو » (٦/ ٥٩) .

ـ المفتوح : الغيب . ولكن الغيب عبـارة عن باب او سـتـر ليس هو المقصـود بالفتح بل المقصود ما وراءه اي المغيب . فالفتح يسعى الى اظهار المغيب وان كان متعلق المفتاح هو الباب .

اما نصوص ابن عربي التي تثبت ما ذهبنا اليه فسنوردها على ان نحتفظ بانواع المفاتح نفرد لها نقاطا مستقلة ،يقول :

(١) « والممكنات كلها . . هي في ظلمة الغيب فلا يعرف لها حالة وجود ، ولكل ممكن **منها مفتاح ،ذلك المفتاح لا يعلمه الا الله ، فلا موجـود الا الله** هو خالق كل شيء ، اي موجده » (ف ٣/ ٢٧٩) .

(٢) « فان المفاتح تعلو بعلو مغاليق غيبها ، وتسفل بذلك» (مفتاح الغيب ق ٧٨) .

« فالغيب لا يعلمه الا هو ، وهذه كلها [النور ، الظلمة] مفاتيح الغيب ، ولكن لا يعلم كونها مفاتح الا الله ، يقول تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو » (٦/ ٥٩) وان كانت موجودة بيننا ، لكن لا نعلم انها مفاتح للغيب ، واذا علمنا بالاخبار انها مفاتح ، لا نعلم الغيب حتى نفتحه بها . فهذا بمنزلة من وجد **مفتاح بيت ولا يعرف** البيت الذي يفتحه به . . . » (ف ٢/ ٦٤٨) .

« فمن المغيبات ما يكون لها مفتاح واحد فصاعداً ، **ويكون كل مفتاح غيباً** لمفتاح آخر ، حتى ينتهي الى المفتاح الاول » (مفتاح الغيب ورقة ٧٩) .

(٣) « وما اوجد [الحق] العالم . . . الا عن حركة الهية وهي حركة المفتاح عند الفتح » (ف ٣/ ٢٧٩) .

« واعلم انها لا تسمى مفاتح الا في حال الفتح ، وحال الفتـح : هو حال تعلق التكوين بالاشياء ، او قل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق لغير الله في ذلك ، فلا يقع فيها تجل ولا كشف ، اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة . . . » (فصوص ١/ ١٣٤) .

(٤) « فثم مفتاح وفتح ومفتوح يظهر عند فتحه ما كان هذا الفتوح حجابا عنه » (ف ٣/ ٥٤٢) .

« . . . واعلم ان الغيب ليس نفس الغيب [المغيّب]،والمفاتيح انما تفتـح الغيب فيبدو المغيب من خلف حجاب الغيب ، فالغيب حجاب كالباب وكالستر ، ليس الباب نفس الدار وليس الستـر نفس المستـور ، والمفتـاح متعلقـه البـاب لا ما [وراءه] . . . . » (مفتاح الغيب ق ق ٧٨ ـ ٧٩) .

وننتقل الان الى انواع المفاتح كما يقررها الشيخ الاكبر :

المفاتح الاول[9] ــ المفاتح الثواني وهي مفاتيح غيب الايجاد العيني[10] .

ان « الوجود المطلق » تدرج في تعيناته من الوحدة المطلقة الى الكثرة الوجودية ، تدرجاً اقتضاه المنطق الوجودي لا الواقع الموجود فكان : الفيض الاقدس ثم الفيض المقدس .

ــ الفيض الاقدس وهو تجلي الذات الاحدية لنفسها في الصور المعقولة للكائنات ، اي في « القوابل » او الاعيان الثابتة (انظر فيض اقدس ــ عين ثابتة) وهذا الفيض هو في الواقع بتعبير آخر من تعبيرات الشيخ الاكبر : فتح . فهو اول فتح ، من حيث أنه أول فيض وأول تجلٍ ، وبالتالي مفاتحه هي « المفاتح الاول » ولا يعلمها الا الحق ، لانها في وحدانيته حيث لا قَدَم لمخلوق ؛ وهي اسماؤه الذاتية .

ــ الفيض المقدس : وهو تجلي الحق في صور الكثرة الوجودية ، او بتعبير آخر هو ظهور الاعيان الثابتة ، التي كانت نتيجة اول فتح ، في العالم المحسوس بعدما كانت معقولة . وهذا الفيض هو فتح لغيب ، ومفاتحه هي المفاتح الثواني من حيث انه ثاني فتح . وهذه المفاتح هي الاسماء الالهية التي اظهرت الوجود من عقلي الى عيني وهي المؤثرة في الكون[11] . ولذلك يسميها ابن عربي بمفاتيح غيب الايجاد العيني[12] .

يقول ابن عربي :

(١) « ان الاسماء الحسنى التي تبلغ فوق اسماء الاحصاء عدداً ، وتنزل دون اسماء الاحصاء سعادة ، هي المؤثرة في هذا العالم . وهي المفاتح الاول التي لا يعلمها الا هو » (ف ١/٩٩) .

« الحمد لله المنفرد بمفاتيح الاول ، المنعوتُ بها سبحانه عن كونه متكلماً في الازل ، الفاتح بها مغاليق القلوب فبرزت الاعيان وظهرت النحل . . . » (مفتاح الغيب ورقة ٧٩) .

« . . . فسأل (العُزَيْر) عن القدر الذي لا يُدْرَك الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها ، فما اعطي ذلك ، فان ذلك من خصائص الاطلاع الالهي . فمن المحال ان يعلمه الا هو ، فانها المفاتح الاول اعني مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو . . . » (فصوص ١/١٣٣) .

(٢) « واعلم ان المفاتيح الاول لا يعلمها الا هو ، واما المفاتيح الثواني[١٣] فمعلومه لنا ، وهي اسماؤه ، وبها فتح غيوب الممكنات ، فظهرت في اعيانها بعدما كانت غيبا عدمياً » (مفتاح الغيب ورقة ٩٣) .

« فكان اول خلق خلقه الله من النفس [الرحماني] الذي هو العماء القابل لفتح صور العالم فيه : العقل وهو القلم ثم النفس وهو اللوح . . . » (ف ٢/٣٩٥) .

***

* الفتح العرفاني[١٤] :

نستخلص مما تقدم ان الخلق عند ابن عربي هو سلسلة من الفتوحات او التجليات ،وبما ان الانسان هو آخرها[١٥] ،نراها تَنْقلب عنده ومعه من فتح إيجادي الى فتح عرفاني ،وينقلب الغيب مفتاحا ،والمفتاح غيبا .

فكل « فتح » يتنزل من الحق الى الانسان : فتح ايجادي .

وكل « فتح » يعرج به الانسان الى الحق : فتح عرفاني .

ويمكن تلخيص ذلك بالرسم التالي :

فتح ايجادي

الحق // مفتاح ←— غيب = مفتاح ←— غيب = مفتاح ←— غيب \\\\ الانسان

غيب —→ مفتاح = غيب —→ مفتاح = غيب —→ مفتاح

فتح عرفاني

يقول ابن عربي :

« ونزلت [وما نزل] من المفاتيح عن هذه المفاتيح الثواني ، درجة بعد درجة ، فهو مفاتيح الاسباب ، وما اشبه ذلك ، الى آخر سبب . فهذه تسمى : **مفاتيح غيب الايجاد العيني** . **ثم ينعكس الامر** بعد الوجود ، فان آخر موجود الانسان ، وهو الذي يعكس فيردّ **الغيب** مفتاحاً ، والمفتاح غيباً . فيأخذ آخر سبب مفتاحاً فيفتح به غيب سببه . . . هكذا حتى ينتهي الى آخر سبب . . . فهذه تسمى : **مفاتيح غيب الوجود العرفاني** عند الصوفية ، ومفاتيح الوجود العلمي والوجودي عند المحققين » (مفتاح الغيب ق ق ٩٣ - ٩٤) .

اما مفاتح الغيب العرفاني فهي استعدادات القوابل ،يقول :

« واما مفاتح الغيب . . فلا تعلم الا باعلام الله ، وان كانت تعلم فلا تعلم انها

مفاتح الغيب ، فننبه لهذا . واعلم ان الاعلام أظهر لنا ان **الاستعدادات من القوابل هي مفاتح الغيب** ، لانه ما ثمَّ الا وهب مطلق عام ، وفيض جود . ما ثمَّ غيب في نفس الامر ولا شهود ، بل معلومات لا نهاية لها . . . **فالمفتاح** : **استعدادك** للتعلم وقبول العلم ، **والفتح** : **التعليم** ،**والفتوح** : **الباب الذي كنت واقفا معه** . . . فالاستعداد غير مكتسب ، بل هو منحة الهية ، فلهذا لا يعلمه الا الله . فيُعْلم ان ثمَّ مفاتح غيب ، لكن لا يعلم ما هو مفتاح غيب خاص في مفرد من الغيب ، فاذا حصل الاستعداد من الله تعالى حصل المفتاح وبقي الفتح حتى يقع التعليم . . . فالتعليم هو عين الفتح . . . » (ف ٣/ ٥٤٢-٥٤٣) .

وبعدما رأينا ان ابن عربي يجعل الاستعداد مفتاحا للفتح ، فلنتركه يبين الفرق بين الفتح والفتوح يقول :

« واذا ورد الفتح على اختلاف ضروبه [سنذكرها فيما بعد] . . . تعين على هذا العبد إقامة الوزن بالقسط . . . فيقيم الوزن هذا العبد بين حاله الذي هو عليه ، وبين الفتح : فاذا كان الفتح مناسباً للحال فهو نتيجة حاله ، فيقيم عند ذلك وزنا آخر ، وهو ان ينظر في مقدار **الفتح وقوة الحال** : فان ساواه ، فهو نتيجة بلا شك ، فليحذر هذا العبد مكر الله في هذا الفتح ، فانه نتيجة في غير موطنها [الآخرة موطن النتائج] . . . فان كان الفتح مما يعطي أدباً وترقياً ، فليس بمكر ، بل هو عناية من الله تعالى بهذا العبد حيث زاده **فتحا** . . وان اقام الوزن بين مقدار الفتح وقوة الحال ، **ورأى الفتح فوق الحال ، فيُنْزِل منه مقدار الحال وما زاد فذلك هو : الفتوح** » (ف ٢/ ٥٠٥) .

اما انواع « الفتوح » و« الفتح » التي يعددها فبحثها سيجعلنا نتوغل في مجاهل نظرياته مبتعدين عن معجمه . ونكتفي بتعدادها على ان نثبت مراجعها عنده :

انواع الفتوح :

١ ـ فتوح العبارة في الظاهر .

٢ ـ فتوح الحلاوة في الباطن .

٣ ـ فتوح المكاشفة بالحق : فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الاشياء . فلا يعرف في الاشياء الا مع ظهورها وارتفاع حكمها .

انواع الفتح :

١ ـ فتح عن قرع : وهو ليس مطلوب القوم ،

٢ ـ فتح ابتداء لا عن قرع ،

وبخصوص انواع الفتح والفتوح . فليراجع[16] :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ص ٥٠٥ ـ ٥٠٨ ، ص ٥٥٦ ،

ـ الفتوحات ج ٣ ص ١٥٣ ،

ـ الفتوحات ج ٤ ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ (حضرة الفتح) .

---

(١) انظر انوار التنزيل ج ٢ ص ١٤٠ ،

(٢) انوار التنزيل ج ٢ ص ١٤٣ (يفتح = يطلق ، يرسل) .

(٣) انظر انوار التنزيل ج ١ ص ٢٩ ،

(٤) انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٢٠ (وقيل الفتح بمعنى القضاء) .

(٥) انظر انوار التنزيل ج ١ ص ١٨٤ .

(٦) انظر انوار التنزيل ج ٢ ص ١٢٦ (يوم الفتح = يوم القيامة فانه يوم نصر المؤمنين على الكفرة والفصل بينهم) .

(٧) انظر « انوار التنزيل » ج ١ ص ١٣٩ ، كما يراجع البخاري ج ٩ ص ١٤٤ ،

(٨) انظر « تجلي وجودي » .

(٩) بخصوص « المفاتح الاول » نرجع الى :

ـ رسالة في علم الحقائق . القيصري . ورقة ٤ أ : « ان حضرة الاسماء اعلى الحضرات واقدمها، واعالي هذه الحضرة هي امهات الاسماء الالهية التي هي الحياة والعلم والاراد والقدرة والقول والجود والاحسان . . . وهذه كالظلالات والسدنة للاسماء الذاتية التي هي المفاتح الاول، وهي الحقائق الكلية التي ليس فوقها الا الحقيقة المطلقة والهوية الكبرى وهي احدية جمع تلك الحقائق » .

ـ شرح مشكلات الفتوحات المكية . الجيلي . ق ق ٥ ـ ٦ : « مفاتيح غيب الغيب وهو امهات الاسماء دائمة الصفات . . . وهذه الاسماء هي التي يسميها الامام رضي الله عن بالمفاتيح الاول » .

ـ لطائف الاعلام ق ١٨٦ أ : « المفاتح الاول هي مفاتح الغيب (اي هي معاني اصو الاسماء او هي باطن اصول ائمة الاسماء اي الاسماء الاول الذاتية ، التي هي عين التجلي الاول : تجلي الحق لنفسه بنفسه في نفسه ، وراء عالم المعاني او الصور) وسميت هذ

المفاتح الاول باعتبار كينونتها في وحدانية الحق ، ونظير ذلك : التصور النفساني قبل تعينات صور ما يعلمه الانسان . ولهذا سميت المفاتح الاول بالحروف الأصلية . . » .

(١٠) بخصوص « المفاتح الثواني » نرجع الى :

- شرح مشكلات الفتوحات المكية . الجيلي . ق ٥ ب : « مفاتيح الغيب وهي الاسماء التي اظهرت صور الكائنات من الغيب الى الشهادة . . . وهي اسماء الافعال . . . ويسميها الشيخ المفاتيح الثواني » .

(١١) انظر « فيض مقدس » « اسم الهي » .

(١٢) وردت العبارة في « مفتاح الغيب » ورقة ٩٣ .

(١٣) يراجع بشأن مفاتح الغيب :

- ف ج ٣ ص ٣٢١ (مفاتح الغيب) .

- اشارات القرآن ق ٥٦ أ (المفاتيح الاول - المفاتيح الثواني) .

كما يراجع :

- لطائف الاعلام : ق ١٨١ أ (مشارق الفتح) ، ١٨٦ أ (مفاتح الغيب) .

- مطلع خصوص الكلم : ق ٧ ب (مفاتيح الغيب - مفاتيح الشهادة) .

- رسالة في علم الحقائق . القيصري . ق ٥ أ .

(١٤) ان عبارة « مفاتح الغيب » يطلقها ابن عربي على المفاتح الايجادية والعرفانية ، وذلك لانه في كلتا الحالتين الغيب هو غيب بالنسبة للمخلوق لا للخالق اذ لا غيب في حق الحق .

(١٥) ان خلق العالم باسره سبق خلق « آدم » او جنس الانسان وذلك لعدة اعتبارات منها : ليكون له جمعية الصورتين - خلقه خليفة : فلا تمر ساعة لا يكون فيها خليفة ولا خلافة دون مستخلف عليه . . . انظر : « آدم » « انسان » « خليفة » « صورة » .

(١٦) كما يراجع : لطائف الاعلام ق ١٤١ أ - ١٤١ ب : الفتوح - فتوح العبارة - فتوح الحلاوة - فتوح المكاشفة - فتوح المضيق - فتح التولد - فتح الفهم - فتح الاسلام - فتح العقل - فتح النفس - فتح الروح - فتح القلب - الفتح المبين .

---

٤٩٤ - الفُتُوح

انظر « فتح » المعنى « الاول والثاني »

٤٩٥ ـ المفاتح الأوَل

انظر « **فتح** » المعنى « **الاول** » عنوان : الفتح الايجادي . فقرة عنوانها : المفاتح الاول .

٤٩٦ ـ المفاتح الثواني

انظر « **فتح** » المعنى « **الاول** » عنوان : الفتح الايجادي . فقرة عنوانها : المفاتح الثواني .

٤٩٧ ـ الفُتوّة

في اللغة :

« الفتاء : الشَّباب . والفتى والفَتيَّة : الشاب والشابـة »
(لسـان العـرب مادة « فتا ») .

في القرآن :

ورد « فتى » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق :

« قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم » (٢٠/ ٦٠) .

عند ابن عربي :

شغل موضوع الفتوة الاسلامية ونظامهـا المستشرقـين ،فكتبـوا مقـالات ومؤلفات تهتم بهذا النظام ،من ناحية صلته بالفروسية المسيحية (كما فعل فون هامر) ،او من ناحية ما تمتاز به الفتوة من صفات عامة . ثم ظهورها في صورة الفتوة الاريستقراطية في عهد الخلفاء العباسيين .ثم انتشارهـا بـين طبقـات الشعوب الاسلامية الوسطى في ندوات اهل الحرف والصناعات (كما فعـل فون هامر وتور نتج) ،او من ناحية صلة الفتوة بالتصوف في كلمات عابرة قد تخلـو

احيانا من دقة التحليل كما فعل « هورتـن »،او من ناحية الصلـة بـين الفتـوة والملامتية كما فعل ريتشارد هارتمان[1] .

ويبقى كتاب ابو العلا عفيفي « الملامية والصوفية واهل الفتوة » خير دليل الى الآن في هذا الموضوع .

ولكن ابن عربي لم يهتم بنظام الفتوة هذا ،بل استعار صفات هذه الفئة [الكرم ـ المروءة ـ الشجاعة] ليجعلها صفات مقام خاص سماه مقام: «الفتوة». فالفتوة عنده لا تدل على طائفة معينة ،او وجهة نظر معينة في التصوف والدين ، بل هي : مقام القوة .

يقول :

(١) « والاخلاق على ثلاثة انواع : خلق متعدّ ، وخلـق غـير متعـدّ ، وخلـق مشترك . فالمتعدي على قسمين : متعد بمنفعة ، كالجـود والفتـوة ، ومتعـد بدفع مضرة ، كالعفـو والصفـح واحتمال الاذى ، مع القـدرة على الجزاء والتمكن منه . . . » (ف ـ السفر الثالث ـ فقـ ٩١)

«فالفتى مَنْ لا خصم له : لأنّه فيما عليه يؤدّيه ، وفيما له يتركه . فليس له خصم . والفتى مَنْ لا تصدر منه حركة عَبَثاً جملة واحدة . . . »
(ف السفر الرابع ـ فقـ ٤٦) .

(٢) « اعلم ان للفتوة مقام القوة » (ف ـ السفر الرابع فقـ ٣٦) .

« فإن « الفتـوة » ليس فيهـا شيء من الضـعف اذ هي حالـة بـين الطفولـة والكهولة ، وهوعمر الانسان من زمان بلوغه الى تمام الاربعين من ولادته . . يقول الله تعالى في هذا المقام : « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة » [٣٠/ ٥٤] وذلك حال « الفتوة » وفيها يُسَمى « فتى »
(ف ـ السفر الرابع فقـ ٣٨) .

« ومن لا قوة له ، لا فتوة[3] لـه ، كما انه من لا قدرة له ، لا حلم له »
(ف ـ السفر الرابع فقـ ٦١) .

---

(١) ـ عفيفي . «الملامتية والصوفية واهل الفتوة » ص ١٢ .

(٢) ـ يميز عفيفي بين الملامتية واهل الفتوة بالدعاوى . فالفتى الصوفي في نظر الصوفية ـ من كانت

له دعوى يدافع عنها ويضحي بنفسه في سبيلها كالحسين بن منصور الحلاج يقول: « ان رجعت عن دعواي وقولي سقطت من بساط « الفتوة » [الطواسين ص ٥٠] »
(المرجع السابق ص ٢٧) .

(٣) يراجع بشأن « فتوة » عند ابن عربي :
اهل الفتوة (ف السفر الرابع - فقـ ٤١) - الفتى في منزل التسخير (ف السفر الرابع فقـ ٦١) - القطبية في الفتوة (ف - السفر الرابع فقـ ٥٨) - الفتوة (ف السفر الرابع فقـ ٣٥ - ٦٥) .

٤٩٨ - الفَرْدِيَّة

في اللغة :

« الفاء والراء والدال اصل صحيح يدل على وحدة . من ذلك الفرد وهو الوتر . . . وظبية فارد : انقطعت عن القطيع . . . وافراد النجوم : الدراري في آفاق السماء . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « فرد ») .

في القرآن :

لم يفارق الاصل « فرد » في القرآن معناه اللغوي السابق .

« وزكريا اذ نادى ربه رب لا تذرني فردا[1] وانت خير الوارثين » (٢١/ ٨٩) .

« قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى[2] » (٣٤/ ٤٦) .

عند ابن عربي :

*** اصل اشتقاق اللفظ :**

يرى ابن عربي ان لفظ « فرد » استحق هذه التسمية لنعت انفرد به عن أمر آخر .

فعمَّ انفرد ؟ وبماذا ؟ لقد انفرد عن الشفع بالتشبه بالاحدية .

يشبه الاحدية بانه مرتبة متميزة في الاعداد ، وبانه الواحد الذي يعطي للاثنين مرتبة الفردية . ويختلف عن الاحدية ، بانه لا يكون الا بعد ثبوت

الاثنين . ونوضح كلامنا بنصوص ابن عربي .

يقول :

(١) « ان الفردية لا يعقلها المنصف ، الا بتعقل امر اخر عنه انفرد هذا المسمى فردا بنعت لا يكون فيمن انفرد عنه ، اذ لو كان فيه ما صح له ان ينفرد به . . . فلا بد من ذلك الذي انفرد عنه ان يكون معقولا وليس الا الشفع ، والامر الذي انفرد به الفرد انما هو التشبه بالاحدية . واول الافراد الثلاثة فالواحد ليس بفرد . . . » (ف ج ٣ ص ٤٩٩) .

(٢) « . . . فان الفرد لا يظهر الا من الثلاثة فصاعدا في كل عدد ، لا يصح ان ينقسم[٣] . . . الفرد يتميز في المراتب مثل الواحد . . . فاول الافراد الثلاثة ، ولهذا فردانية اللطيفة الانسانية تخالف وحدانيتها ، فان فردانيتها تثبت له بتقدم الاثنين ، وهو تسوية البدن ، وتوجه الروح الكلي ، فظهرت النفس الجزئية ، التي هي اللطيفة الانسانية فكانت : فرداً . . . »

(كتاب الالف ص ص ٦-٧) .

(٣) « . . . جميع النتائج لا تكون الا عن الفردية[٤] ، الا ترى الى المقدمتين عند المنطقي مركبة من ثلاثة ، يتكرر الواحد في المقدمتين ، فتظهر أربعة وهي ثلاثة . ولولا هذا الواحد الذي اعطى الفردية لهذين الاثنين ، ما صَحَّ نِتَاج اصلاً .

وكذلك الذكر والانثى لا ينتجان أصلا ، ما لم تقم بينهما حركة الجماع ، وهي الفردية[٥] . . . » (كتاب الميم والواو والنون ص ص ٣-٤) .

(٤) « ولما كان الفرد لا يكون الا بعد ثبوت الاثنين ، ضَعُفَ عن عزّة الوحدانية . . . » (كتاب الالف ص ٩) .

***

* يجعل ابن عربي الفردية مبدأ واصل كل نتاج في العالم المحسوس والمعقول . وهو يرادف بينها وبين التثليث بهذا المعنى . وقد توسعنا في شرح التثليث بكلام ينطبق حرفيا على الفردية هنا . فليراجع ؛ ونورد نصوص ابن عربي التي تتعلق بالفردية والتي تثبت كلامنا السابق في التثليث يقول :

(١) « والثلاثة اول الافراد **فظهر التكوين عن الفرد لا عن الواحد** . . . »

(ف ٤/ ٨٩) .

« فما وجد الخلق الا عن الفردية لا عن الاحدية ، لان أحديته لا تقبل الثاني . . . فكان ظهور العالم في العلم الالهي عن **ثلاث حقائق معقولة**(٦) ، فسَرَى ذلك في توالد الكون(٧) بعضه عن بعض ، لكون الاصل على هذه الصورة » (ف ١/ ١٧١) .

(٢) « ولما اعطت الحقائق ان النتيجة لا تكون الا عن الفردية ، والثلاثة أول الافراد . جعل الله ايجاد العالم عن : **نفسه وارادته وقوله** . والعين واحدة والنسب مختلفة . فقال « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » [١٦/ ٤٠] . . . **فالتثليث معتبر في الانتاج** والعالم نتيجة بلا شك » .

(نقش الفصوص ص ٦) .

« والانسان الكامل أول في الفردية . . . قال تعالى « خلقنا الانسان من سلالة من طين » [٢٣/ ١٢] وهذه اول مرتبة ، « ثم جعلناه نطفة في قرار مكين » [٢٣/ ١٣] هذه ثانية . « ثم خلقنا النطفة علقة » [٢٣/ ١٤] وهي المرتبة الفردية(٨) ولها الجمع . . . » (ف ٢/ ٦٤١-٦٤٢) .

---

(١) يقول البيضاوي : « (. . . لا تذرني فردا) وحيدا بلا ولد يرثني »

(انوار التنزيل ج ٢ ص ٣٨) .

وقد فرق ابن عربي بين الفرد والواحد انظر شرحه للآية كتاب الالف ص ٩ .

(٢) يشرح البيضاوي فرادى قائلا : « (مثنى وفرادى) متفرقين اثنين اثنين وواحدا واحدا فان الازدحام يشوش الخاطر ويخلط القول » . (انوار التنزيل ج ١ ص ١٤٢) ولكن نتساءل عن السبب الذي من اجله قدم الحق المثنى على الفردوهل يمكن ان يكون الفرد ثلاثة فيستقيم وروده بعد التثنية هنا ، ويوافق موقف ابن عربي من الفرد كما نرى فيما يلي .

(٣) اول الافراد الثلاثة يتبعها الخمسة فالسبعة فالتسعة فالحادي عشر . . . وهكذا تظهر الفردية في الاعداد وبذلك تشبه الاحدية التي تظهر في الاعداد،من حيث ان الواحد ليس عددا وانما له ظهور في الاعداد .

(٤) انظر المعنى « الثاني » التالي .

(٥) نلاحظ ان الواحدُ الذي يثلث الثلاثة هو الفرد .

(٦) وهي ذات وإرادة وقول. استنبطها ابن عربي من الآية : «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول

« كن فيكون » [١٦/ ٤٠] انظر تثليث .

(٧) ان كل اول سار عند ابن عربي ولما كان التثليث اول منتج فهو يسري في كل انتاج .

(٨) يراجع بشأن « فرد » عند ابن عربي :

- الاصطلاحات ص ٢٨٩ (التفريد)
- كتاب الالف ص ٩ (فردانية الرجل ووحدانية المرأة) .
- رسالة الى الشيخ الرازي ص ١٧ (الفردية الاولى) .
- ف ج ١ ص ١٦٨ (عن الفرد وجد الكون) .
- ف ج ٢ ص ٦٩ (الفردية ، هي الثلاثة) ص ٦٤١ (الاحدية لله والفردية للانسان) .
- ف ج ٤ ص ٣٢ (التثليث فرد) ، ص ١٥٨ (الفردية والاحدية) .
- ف ج ٣ ص ١٧٢ (اهل التثليث ربما لحقوا بالموحدين في حضرة الفردانية) ، ٣١٨ (الفردية والاحدية) ، ص ٣٢٦ (الفرد الاول = اول الافراد) ، ص ٣٥٨ (المفرد العين ، المفرد الحكم) ، ص ٤٦٢ (الثلاثة اول الافراد) .
- فصوص ج ١ ص ١١٥ (الفردية الثلاثية) ، ٢١٤ (حكمة فردية) ٢١٨ (الفردية الاولى) ، ٢٢٢ (الفردية) .

ج ٢ ص ١٣٣ (الفردية ، الاولى) ، ٣٢٢ « التثليث والفردية - الاعداد الفردية » .

- كتاب الهو ص ١٨٦ (الفرد بلا فردانية)
- رسالة المقنع في ايضاح السهل الممتنع ص ١٤١ (الفرد - التفريد) .

---

٤٩٩ - الأفـْـرَاد

مرادف : **الاخفياء**(١) ، **افراد الوقت**(٢) ، **اعيان الاولياء**(٣) ، **الابرياء**(٤)

الافراد هم من « رجال المراتب » عند ابن عربي . فالسالك يتقلب في المراتب : كالزهد والولاية . . فكل مرتبة من هذه المراتب ، لا تخلو من رجال يحفظونها في كل زمان . وهم لا يتقيدون بعدد مخصوص في مقابل رجال العدد (انظر « رجل ») .

وتتوالى الاسماء عند ابن عربي على هذه الطائفة ، فهم الافراد : لانه ليس لهم حكم العموم . . . وهم الاخفياء : لانهم الذين لا يعرفهم الابدال ولا يشهدهم الاوتاد . . وهم افراد الوقت : لانهم خارجون عن نظر القطب صاحب الوقت ، فلا يحكمهم ولا يتصرف بهم ، بل القطب منهم .

وهم اعيان الاولياء : لانهم الخاصة فيهم . وهم في جنس البشر كالملائكة المهيمون في جنس الملائكة . . وهم الابرياء : فلا يرى العالم عليهم من اثر

التقريب شيئاً . . .

يقول ابن عربي :

١ ـ الافراد = رجال المراتب .

« ومنهم رضي عنهم الافراد ، لا عدد يحصرهم ، وهم المقربون بلسان الشرع . . . وهم رجال خارجون عن دائرة القطب ، والخضر منهم ونظيرهم من الملائكة الارواح المهيمة في جلال الله ، وهم الكروبيون . . » (ف ـ ١٩/٢) .

٢ ـ الافراد = العامة .

« . . . ولذلك سموا افراداً ، اي ليس لهم حكم العموم . ولكن من هذا مقامه له قوة التستر [= الاخفياء] عن اعين الخلق ، حتى لا يتسلط الخلق على فساد بنيته . . . » (القربة ص ٤) .

٣ ـ الافراد = الاخفياء .

« . . . فهم الافراد الذين لا يعرفهم الابدال ،ولا يشهدهم الاوتاد ، ولا يحكم عليهم الغوث والقطب والامام . . . » (القربة ص ٣) .

٤ ـ الافراد = افراد الوقت .

« فجلال الله في قلوب الافراد على مثل ذلك ، فلا يشهدون سوى الحق ، وهم خارجون عن حكم القطب ، الذي هو الامام ، وهو واحد منهم . . »
(ف ـ ٦٧٥/٢) .

٥ ـ الافراد مع القطب = المهيمون مع العقل الاول .

« واعلم ان العالم المهيم لا يستفيد من العقل الاول شيئاً ، وليس له على المهيمين سلطان ، بل هو واياه في مرتبة واحدة . كالافراد منا الخارجين عن حكم القطب ، وان كان القطب واحدا من الافراد ، لكن خصص العقل بالافادة كما خصص القطب من بين الافراد[١] بالتولية . . » (ف ٩٣/١) .

٦ ـ الافراد = الابرياء .

« والنفس مجبولة على حب الشفوف على ابناء الجنس ، واظهار قدرها عند الله ، ولهذا اكابر الاولياء اخفياء ابرياء لا ترى عليهم من اثر المكانة والتقريب . . . بل لا نفرق بينهم وبين العامة . . . » (ف ١٧٨/٤) .

---

(١) ورد المصطلح عند ابن عربي في الفتوحات ج ٤ ص ٧٨يقول :

« . . . اوتي محمد ﷺ جوامع الكلم . . . الا انه ما ثَمَّ احد على قدم محمد ﷺ الا بعض

الافراد الاكابر ولا يعرف لهم عدد وهم اخفياء في الخلق . . » .

(٢) ورد المصطلح في الفتوحات .

يقول :

« نقل الي والعهدة على الناقل ، فان ابن القائد زعم انه ما رأى هناك امامه سوى قَدَم نبيه وهذا لا يكون الا لافراد الوقت، فان لم يكن من الافراد فلا بد من ان يرى قدم قطب وقته امامه زائدا على قدم نبيه » . (ف ـ ٢٠١/١) .

افراد الوقت هنا اي الخارجون عن حكم القطب صاحب الوقت .

(٣) ورد المصطلح عند ابن عربي في كتاب المسائل ص ٢٨ . يقول : « الافراد وهم اعيان الاولياء »

(٤) ورد المصطلح في الفتوحات ج ٤ ص ١٧٨ انظر آخر نص في هذا المصطلح .

(٥) يراجع بشأن « افراد » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ١ ص ١٩٩ (الافراد وحكم القطب)
  ص ٢٢٩ (الافراد = اصحاب الركاب) .
- الفتوحات ج ٢ص ١٩ (الافراد لا عدد يحصرهم)
  ص ٥٣ (الافراد = المهيمون)
  ص ٣٤٠ (الآحاد = الافراد)
- الفتوحات ج ٤ ص ٧٨ ، ١٧٨ (الاخفياء)
- المسائل ص ٢٨ (اعيان الاولياء . الفرد)
- رسالة « مقام القربة » مخطوط رقم ٩ مجاميع القاهرة
- الاصطلاحات ص ٢٨٦ (الافراد)
- رسالة الاقطاب ق ١١٨ أ (المفردون)

كما يراجع :

- شرح تائية ابن الفارض ق ٢٣ (الافراد)
- اصطلاحات الصوفية ، المقدسي ق ١٧٧ (الافراد)

٥٠٠ ـ التفْرِيدُ

« التفريد » مرحلة يصلها السالك بعد « التجريد » . فإذا « جرَّد » السالك عن قلبه وسره الكون والسوى ، « أفرد » الواحد .

وقد توقف الصوفية قبل ابن عربي[1] عند هذين المفردين ، عرّفهما الطوسي [ت ٣٧٨ هـ] بقوله :

«**التفريد**» إفراد المفرد برفْع الحدث وإفراد القدَم بوجود حقائق الفردانية . قال بعضهم : « الموحّدون لله من المؤمنين كثير والمفـرّدون من الموحـدين قليل » . قال : الحسين بن منصور (الحلاج) . . . عنـد قتلـه : حَسْـبُ الواجـد إفـراد الواحد . « **والتجريد** » : ما تجرد للقلـوب من شواهـد الالـوهية إذا صَفـا من كدورة البشرية ، وقال : بعض الشيوخ وقد سئل عن التجريد ، فقال : « إفراد الحق من كل ما يُجْري ، وإسقاط العبد في كل ما يُبْدي . . . » (اللمع ص ٤٢٥) .

اما ابن عربي فيعرفها بقوله :

« **التجريد** » اماطة السوى والـكون عن القلـب والسر . **والتفـريد** : وقوفكَ بالحق معك » (الاصطلاحات ص ٢٨٩) .

---

(١) يعطينا الكمشخانوي صورة متكاملة عن التجريد والتفريد كما وصلتـه من كل التصـوف السابق :

« (التجريد) وهو في النهايات : تجـريد الاخـلاص عن شهـود التجـريد . وصورته في البدايات : التجريد عن المخالفات واللذات ودعوات الهوى . وفي المعامـلات : تجـريد النفس عن رؤية تأثـير الكائنـات ، ونسبـة الافعـال الى المخلوقات . وفي الاخلاق : تجريدها عن الهيآت النفسانية والملكات الرديئـة الشيطانية . وفي الاصول : التجريد عن الفتور في السير والالتفات الى الغير . وفي الادوية : التجريد عن العلوم الاستدلالية بالالهامات الالهية والعلوم اللدنية ، وفي الأحوال : التجريد عن محبة السوى والاصطبار مع النوى ، وفي الولايات : التجريد عن الاسماء والصفات وعن رسوم جميع الكائنات ؛ وفي الحقائق : تجريد عين الجمع عن درك العلـم .

(التفريد) تفريد الاشارة عن الحق بان لا يشير الى الخلق في الهداية والدعوة الى الله الا عن الحق ، وذلك حال بسط الله مع الخلق ظاهرا ، ليدعوهـم اليه . وقبضه عنهم باطنا ، لئلا يقول الا ما قال الحـق . وصورتـه في البـدايات : تخليص الاشارة الى الحق بالعبادة . وفي الابواب : تخليص الاشارة الى الحق بالعقيدة . وفي المعاملات : تفريد الاشارة الى الحق بالتأثير والتصريف . وفي الاخلاق : تصريف الاشارة الى الحق بالحق والبعث ، وفي الاصول : تخليص الاشارة الى الحق قصدا وسلوكا . وفي الادوية : تخليص الاشارة بالحق محبـة

وغيرة ، وفي الولايات : تخليص الاشارة بالحق افتخارا وبوحا، وفي الحقائق: تخليص الاشارة بالحق شهودا واتصالاً » (جامع الاصول ـ ص ٢١٤) .

٥٠١ ـ الفِراسَة

الفراسة تُمكِّن العبد ان يرى في المتفرس فيه علامات يستدل بها . وهي على ثلاثة انواع ،فراسة حكمية وفراسة ايمانية وفراسة الهية .

يقول :

١ ـ الفراسة : رؤية بنور الله

« . . ويقول[تعالى]«ان في ذلك آيات للمتوسمين »اي للمتفرسين ويقول الرسول ﷺ : « اتقوا فراسة المؤمن فانه يرى بنور الله[1] » (بلغة الغواص ٣١) .

٢ ـ الفراسة الحكمية : علامات طبيعية مزاجية

« . . فاعلم ان الفراسة اذا اتصف بها العبد ، له في المتفرس فيه علامات ، بتلك العلامات يستدل . والعلامات منها طبيعية مزاجية ، وهي الفراسة الحكيمة . . . » (ف ـ ٢/ ٢٣٥) .

٣ ـ الفراسة الايمانية : نور الهي

« فاعلم اولاً ان الفراسة الايمانية وبها نبدأ ، انها نور الهي يعطاه المؤمن لعين البصيرة، يكون كالنور لعين البصر . وتكون العلامة في المتفرس فيه ، كنور الشمس الذي تظهر به المحسوسات للبصر . . . » (ف ـ ٢/ ٢٣٥) .

٤ ـ الفراسة الالهية : نور الهي

« . . . ومنها [العلامات] روحانية نفسية ايمانية ، وهي الفراسة[2] الالهية . وهي نور الهي في عين بصيرة المؤمن يعرف به اذ يكشف له ما وقع في المتفرس فيه . » (ف ـ ٢/ ٢٣٥) .

---

(١) الحديث « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله » انظر فهرس الاحاديث . حديث رقم : (٣٦) .

(٢) يراجع بشأن « فراسة » :

- روض الرياحين اليافعي ص ١٦٩ ، ١٧٠
- كشف الظنون ج ٢ ص ١٢٤١ مادة فراسة

- الرسالة القشيرية ص ١٠٥
- علم القلوب للمكي ص ١٩ ، ٢٠ ، ١٩٧

٥٠٢ - الفَرق

راجع « جمع » المعنى : الاول ، الثاني ، الثالث[1]

(١) كما يراجع بخصوص « فرق » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ص ١١٤ - ١١٥ ،
- الفتوحات ج ٢ ص ١٣٣ - ٦٣٢ ،
- الفتوحات ج ٤ ص ٥٤ ، ١٠٥ ،
- ترجمان الاشواق ص ٥٩ ،
- رسالة لا يعول عليه ص ١٠ ،
- الاصطلاحات ص ٢٨٧ ،
- الارشاد ورقة ١٤٨ ،
- شرح تائية ابن الفارض . القيصري ورقة ٨ ،
- فصوص الحكم . فهرس الاصطلاحات . مادة فرق ،

امابالنسبة للفظة« فرق »قبل ابن عربي. فليراجع نفس مراجع لفظة « جمع » لان الفرق من ثنائيات الفكر الصوفي .

كما يراجع :
- ترجمة اللوائح . عبد الرحمن الجامي ص ٤ اللائحة الثانية (التفرقة عند القوم) .

٥٠٣ - الفرق الثاني

وهو الحال الذي يشعر فيه العبد بتميزه عن الرب ،بعد تحققه بوحدته معه . انه شهود للكثرة في الوحدة ،والوحدة في الكثرة[1] .

يقول ابن عربي :

« . . مقام الفرق الذي تميز فيه العبدُ من الرب . وهو الفرق الثاني المطلوب ، وهو اعلى عند المحققين العارفين بالله ، من المقام في عين الجمع ، فان الجمع على الحقيقة إذْن بالتفرقة ، فانه يؤذن بالكثرة ولا كثرة في العين . فهو راجع الى جمعك

به عند اخذك منك[2] . » (ترجمان الاشواق هامش ٣) .

---

(١) لم يهتم ابن عربي كثيرا بالالفاظ التي كثر تداولها بين طائفة المتصوفة ، اللهم الا الالفاظ التي البسها جديداً من فلسفته .

(٢) « (الفرق الثاني) . . . الفرق الثاني هو جمع الجمع بمعنى رؤية الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ، ويسمى بالفرق الثاني لكون الفرق الاول عبارة عن رؤية خلق بلا حق فهو حال من الحجب برؤية الكثرة عن رؤية الواحد المقيم لجميعها »

(لطائف الاعلام . ورقة ١٤٢ أ) .

كما يراجع :

- لطائف الاعلام : ص ١٤٢ أ (الفرق - الفرق الاول - فرق الجمع - فرق الوصف) .
- الاصطلاحات الصوفية . القاشاني . ورقة ٨٦ ب ،
- الارشاد . ابن عربي . ورقة ١٤٨ ،

٥٠٤ - الفرقان

انظر « قرآن »

٥٠٥ - فرقان في قرآن[1]

انظر « قرآن » المعنى الاول

---

(١) وردت هذه العبارة في الفتوحات ج ٤ ص ١٥٦ ، وهي لا تقبل العكس فلا نقول : قرآن في فرقان لان التفرقة لا تتضمن الجمع . انظر « جمع » .

٥٠٦ - المفصّل

يستعمل ابن عربي كلمتي المفصّل والمجمل للاشارة الى العلاقة بين الانسان والعالم ، من حيث أن الاول هو مجمل حقائق الثاني . والعكس بالعكس الثاني هو تفصيل حقائق الاول .

انظر « عالم صغير » و« عالم كبير »
« انسان صغير » و« انسان كبير » .

٥٠٧ - فضيحة الدهر

المحب مهتوك الستر فلا يستطيع كتماناً[1] ، لذلك ينعته ابن عربي بـ « فضيحة الدهر » .
يقول :

« . . . نعت المحب بأنه مهتوك الستر ، سره علانية ، فضيحة الدهر ، لا يعلم الكتمان . . . » (ف ـ ٢/٣٦١) .

(١) لا يخفى اهمية الكتمان في الحب والدور الذي لعبه في اشعار الصوفية ، مما لا يتسع المجال لذكره .

٥٠٨ - الفطرة

الفطرة التي يولد كل مولود عليها ، هي الاقرار بالربوبية . وهي اول ميثاق اخذه الحق على البشر ، حين اشهدهم على ربوبيته فقالوا : بلى .
يقول ابن عربي :

« و« الفطرة » علم التوحيد[1] ، التي فطر الله الخلق عليها ، حين اشهدهم ، حين قبضهم من ظهورهم (وقال لهم) : « الست بربكم ؟ - قالوا : بلى » فشاهدوا الربوبية قبل كل شيء » (ف السفر الاول فقـ ٤٣٧) .

« وهو قوله (ﷺ) : كل مولود يولد على الفطرة[2] ، وهو الميثاق الخالص لنفسه . . . » (ف ٤/٥٧) .

« فالعبد طاهر الاصل ، في عبوديته ، لانه مخلوق على الفطرة ، وهي اقرار بالعبودية للرب سبحانه » [ف السفر الخامس فقـ ٥٨٣] .

يراجع « **ميثاق** »

(١) قارن بين اهمية الميثاق في التوحيد عند ابن عربي والجنيد في رسائله . اذ بنى الجنيد تصوفه

وبخاصة في التوحيد على فكرة الميثاق وحال الانسان عندها .

(٢) راجع الحديث في فهرس الاحاديث رقم : (٣٧) .

٥٠٩ - الفقر

في اللغة :

« الفاء والقاف والراء اصل صحيح يدل على انفراج في شيء ، من عضو أو غير ذلك . من ذلك : الفَقَار للظَّهر ، الواحدة - فقارة ، سميت للحزوز والفصول التي بينها . والفقير : المكسور فَقَار الظهر . وقال أهل اللغة : منه اشتُقَّ اسم الفقير ، وكأنه مكسور فقار الظهر من ذِلَّتِهِ ومسكنته . . . واما قولهم : أفقَرَكَ الصيدُ ، فمعناه انه امكنك من فَقَارِهِ حتى ترميه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « فقر ») .

« فان اشتقاق الفقر لغة من : أرض فقراء ، وهي التي لا نبات فيها ، ولا شيء أصلاً فهو من المقلوب . » (لطائف الاعلام مادة « الفقر » ورقة ١٤٣ أ) .

في القرآن :

الفقر في القرآن يشير الى الحاجة وهو نعت للخلق في مقابل الغنى (نعت للحق) .

(أ) « فقال رب اني لما أنزلت اليّ من خير فقير » (٢٨/ ٢٤) .

(ب) « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغني الحميد » (٣٥/ ١٥) .

عند ابن عربي[١] :

يقف الباحث امام نصوص ابن عربي في الفقر سائلا : هل يتناقض هذا المفكر العظيم ،فيرى : من ناحية ان الفقر صفة ذاتية للممكن ،ومن ناحية ثانية يؤكد انه ينالها ،وطبعا لا ينال الانسان ما هو ذاتي له . اذن ؟

اذن : ابن عربي ينظر الى الفقر من وجهتين مختلفتين دون ان ينبه الى ذلك . اذ انه ينظر اليه من الوجهة الوجودية ومن الوجهة السلوكية . فهناك ، اذا جاز التعبير : فقر وجود - وفقر سلوك .

١ - الفقر الوجودي :

الفقر هنا هو صفة ذاتية للممكن في جميع احواله (ثبوت - وجود عيني[٢]) ،

فهو في حال ثبوته يفتقر الى مرجّح ، واذا وجد افتقر الى مرجّح لاستمرار وجوده[3] ، والى كل ما يحويه عالمه لحفظ وجوده (طعام ، دواء . . .) .

اذن الفقر نعت ذاتي للمعدوم[4] والموجود ، يشمل كل الخلق فهو عام الحكم شامله .

٢ ـ الفقر السلوكي :

ان الفقر الاول هو فقر عام واجب ، اما الفقر السلوكي فهو فقر خاص عَرَضي ، وان كان في الواقع شهوداً للفقر الاول .

وتقريبا للاذهان نعطي مثلا : معية الله . فهي عامة بدليل الآية : « وهو معكم اينما كنتم » [٤/٥٧] وهي خاصة بدليل الآية : « ان الله مع الصابرين . . . » [٨/٤٦] ، فمعية الحق العامة لم يستحقها العبد بفعل او صفة انها : معية وجود ، اما الثانية فهي معية خاصة استحقها العبد لصفة نفسية قامت به .

وكذلك الفقر الاول العام ، فقر ذاتي لافضل فيه للعبد ولا تعمل يفترض مثوبة خاصة او « ثمرة » معينة .

اما الفقر الثاني الخاص ، فهو في الواقع :

١ ـ شهود للفقر الذاتي : كل موجود متحقق بالفقر ولكنه لا يشعر بذلك ، فمن اختار الفقر ، يخيل اليه انه اختاره ، ولكن العارف يستطيع ان يميز أنه يَشْهَد فقط ويعِي فقره الاصلي .

٢ ـ ان الفقر الخاص له اضافة واحدة : الى « الله » . فالفقر السلوكي هو « فقر الى الله » وهذا ما يكتسبه السالك ، فلا يفتقر الا الى الله . واذا افتقر الى اي شيء من العالم ، فهو في الواقع افتقار الى الله من حيث اسماؤه . فالحق تسمى بكل اسم يفتقر اليه العبد . فالعارف عنده هذا الشهود : اي ان كل افتقار الى كون هو افتقار الى اسم الهي[5] .

٣ ـ ان الفقر الخاص هو سلوك نفسي ومجاهدة ، بل هو ثمن القرب الالهي وبابه . ومن تحقق بالفقر الكامل تحققاً تاما نال ثمرته : القرب الالهي . وهو هنا قرب النوافل : اي يكون الحق سمعه وبصره فيقول للشيء كن ، فيكون .

اما نصوص ابن عربي فنوردها فيما يلي :

(أ) « الفقر حكم يعمّ الكون أجمعه ولا احاشي من الاعيان من احد » (ف ٢/٢٦٣) .

« فما خلق الله العالم على قدم واحدة الا في شيء واحد ، وهو الافتقار . فالفقر له ذاتي ، والغنى له أمر عَرَضي » . (ف ٣/٣٧٣) .

(ب) « الغني بالله فقير اليه فالنسبة بلفظ « الفقر الى الله » اولى من النسبة

بالغنى ، لان **الغنى نعت ذاتي يرفع المناسبة بين ذات الحق والخلق** ، وكل طَلَب فيؤذن بمناسبة . . . ما في الكون الا طالب ، فما في الكون الا فقير لما طلب . ويتميز الفقر عن سائر الصفات بأمر لا يكون لغيره وهو **انه صفة للمعدوم والموجود** ، وكل صفة وجودية من شرطها ان تقوم بالموجود ، ألا ترى الممكن في حال عدمه ، يفتقر الى المرجح ، فاذا وُجِدَ افتقر ايضاً الى استمرار الوجود له وحفظه عليه ، فلا يزال فقيراً ذا فقر في حال وجوده ، وفي حال عدمه . فهو اعمّ المقامات حكماً [= الفقر الوجودي] ، **فالذي يكتسب من هذه الصفة** [= الفقر السلوكي] **اضافة خاصة ،وهي الفقر الى الله لا الى غيره** . » (ف ٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤) .

« قال الله تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد » [٣٥/ ١٥] يعني باسمائه ، كما نحن فقراء الى اسمائه . ولذلك أتى بالاسم الجامع للاسماء الالهية[٦] . . . وباب الفقر ليس فيه ازدحام لاتساعه **وعموم حكمه ،والفقر صفة مهجورة وما يخلو عنها احد**[٧] . وهي في كل فقير بحسب ما تعطيه حقيقته ، وهي ألذ ما ينالها العارف[٨] . فانها تُدْخله على الحق ويقبله الحق ، وتقرب منها اختها وهي : الذلة . قال أبو يزيد : قال لي الحق : تقرّب اليَّ بما ليس لي الذلة والافتقار . . . **نعتان للممكنات ،ليس** لواجب الوجود منهما نعت في اللسان . . . وفي هذه الآية اعني آية **قوله** : « انتم الفقراء » (٣٥/ ١٥) **تسمى الحق لنا باسم كل ما يُفْتَقر اليه ، غِيرةً منه** أن يُفْتَقَر الى غيره . فالفقير **هو الذي يفتقر الى كل شيء** ولا يفتقر اليه شيء ، وهذا هو العبد المحض . . . **فتكون حاله في شيئية وجوده ،كحاله في شيئية عدمه** » (ف ٢/ ٢٦٣) .

(ج) « فكل موجود اضافي متحقق بالفقر وان ولم يشعر بذلك [= فقر وجودي]، وان وجده فلا يعلم ان ذلك هو المسمى فقراً . . . ان الفقر نعت واجب . . . وجوبا ذاتيا » (ف ٢/ ٢٦٤) .

« وقال [رب العرش] لي : ياغوث ، ليس الفقير عندي من ليس له شيء ، **بل الفقير الذي له امر في كل شيء ،اذا قال لشيء كن فيكون** . . . وقال : ياغوث ، قل لِإصحابك واحبابك ، فمن اراد منكم صحبتي فعليه **اختيار**

الفقر[9] ، ثم فقر الفقر ، ثم فقر عن فقر الفقر ، فاذا تمّ فقرهم فلا هم الا انا[10] »(الرسالة الغوثية ق ق ٧٩ أ ـ ٧٩ ب) .

---

(١) يراجع بشأن « فقر » :
ـ لطائف الاعلام ق ق ١٤٣ ب ـ ١٤٥ أ (الفقر ـ الفقر التام ـ فقر الغني ـ الفقير ـ فقير الرضى ـ فقر الفقر) .
ـ كتاب المسائل . المحاسبي ص ٥١ ،
ـ الرسالة القشيرية ص ١٣٢ ،
ـ اللمع . السراج ص ٧٤ ،
ـ روضة الطالبين الغزالي ص ١٢٤ ،
ـ رسائل ابن سبعين نشر بدوي الرسالة الفقيرية ص ص ١ ـ ٢٢ حيث توسع بشرح الفقر من ناحية:اللغة والفقه ، والعقل ، والطريق .

كما يراجع :
ـ Exégèse coranique الاب نويا ص ٢٧ (مقاتل : الفقير والمسكين) .
ـ اما الجيلي فننقل عنه هذا المقطع من رسالته « حقيقة اليقين » ورقة ٨ : « فان كنت ممن يطرأ عليه الخوف والرجا وقتا ما او لفعل ما او لشهود ما فلست من الفقر بشيء ، وكذلك ان كنت ترجو امرا ما مما يتعلق بالفتح عليك . . . فانت مشرك مبعد ليس لك في الحقيقة قدم . والعارف عندنا من لا يتغير بوجه من الوجوه . . . اذا كل متغير ليس من الفقر على اصل » .

(٢) راجع « عين ثابتة »
(٣) ان الخلق عند ابن عربي يتجدد مع الانفاس ولا بد من مرجح في كل خلق . انظر « خلق جديد »
(٤) اي معدوم الوجود العيني انظر « عدم » « عين ثابتة » .
(٥) راجع « اسم الهي » .
(٦) انظر « الاسم الجامع » .
(٧) يعني هنا الفقر الوجودي .
(٨) يتكلم هنا على الفقر السلوكي . ونلاحظ كيف ان ابن عربي ينتقل في كلامه بين نظرتين الى الفقر دون ان ينبه القارىء الى هذه النقلة .
(٩) بخصوص « فقر » عند ابن عربي ، فليراجع :
ـ فصوص الحكم ج ١ ص ١٠٥ (الفقر الكلي . الفقر النسبي) .
ـ الفتوحات ج ٢ ص ١٧٠ (الافتقار الذاتي) ، ص ص ٢٦٢ ـ ٢٦٤ (باب في معرفة الفقر واسراره) .

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٤٦٠ .

(١٠) انظر « قرب النوافل » .

٥١٠ ـ الفهوانية

انظر « خطاب الهي » : المعنى الاول الفقرة « ١ »

٥١١ ـ الفناء

انظر « بقاء »

٥١٢ ـ فوق

انظر « تحت »

٥١٣ ـ الفيض

في اللغة :

« الفاء والياء والضاد اصل صحيح واحد ، يدل على جريان الشيء بسهولة ، ثم يقاس عليه . من ذلك فاض الماء يفيض . . . ومنه : أفاض القوم من عرفة ، اذ ادفعوا وذلك كجريان السيل . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « فيض ») .

في القرآن :

ورد الاصل فيض بالمعنى اللغوي السابق .

(أ) جريان الشيء بسهولة .

« ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق » (٨٣/٥) .

(ب) افاض القوم من عرفة : اذ اذفعوا

« ثم افيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله » (٢/١٩٩) .

(ج) افاض القوم في الحديث : اذا اندفعوا فيه .

« الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه » (١٠/٦١) .

والجدير بالذكر ان القرآن العزيز لم يضف الفيض الى الحق كما انه لم يربطه بفعل الخلق مطلقاً .

عند ابن عربي :

حاول ابن عربي ان يفسر فعل الخلق ،ووجود المخلوقات الى جانب الحق في الوجود ،دون ان يخرج عن الوحدة الوجودية . فأتى بمفردات وصور تحافظ على وحدة الوجود عبر اثنينيته المشهودة (خالق ـ خلق) : المرايا[١] ،الصور[٢] ، المجالي[٣] ،الفيوضات . . . فالخلق في مذهب ابن عربي ليس ايجاداً من العدم[٤] ، بل هو ظهور وتجل الهي فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات . فالحق يخلق المخلوقات بلغة ابن عربي : يتجلى في صورتها . وهذا الفيض[٥] الالهي على نوعين ،يشكلان مرحلتين في منطق النظام الوجودي لا في واقع الامر: الفيض الاقدس والفيض المقدس[٦] .

فالفيض الاقدس يسبق الفيض المقدس في منطق الوجود ،على ان حقيقة الامر عند الشيخ الاكبر هو ان الفيض دائم مستمر .

وسنعرض فيما يلي هذه العبارات الثلاث باختصار :

***

*** الفيض الاقدس :**

الفيض الاقدس : هو مرتبة العماء[٧] ـ وهو تجلي الذات الاحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة . فهو اول درجة من درجات التعينات في طبيعة « الوجود المطلق » ،ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الاعيان الحسية ،بل هي مجرد قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة ،او الصور المعقولة للممكنات هي التي يطلق عليها ابن عربي اسم « الاعيان الثابتة »[٨] للموجودات[٩] .

ويضيف ابن عربي احيانا على عبارة الفيض الاقدس كلمة « الساري »

فيقول : «الفيض الاقـدس الســاري » وذلك لان الفيض الاقــدس هو أول بالنسبة للمقدس ، وكل اول سار[10] .

***

*** الفيض المقدس :**

وقد سبق الكلام عليه في « التجلي الوجودي[11] » ، وهو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية ، اي ظهور الاعيان الثابتة من العالم المعقـول الى العالـم المحسوس ، او ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعـل ، وظهـور الموجـودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الازلي .

وكما قلنا ان الفيض الاقدس هو تجلي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات ، نستطيع ان نقول هنا ان الفيض المقدس هو تجلي الحق في صور اعيانها . فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعين في طبيعة الوجود المطلق[12] .

***

*** الفيض الدائم :**

لا يصل فعل الخلق الى غايته بالفيض المقدس ، اذ لو توقف عنـده لا تَصَف المخلوق بالغنى عن الخالق : فالفيض المقدس يُوْجِـد أعيان المخلوقـات في العالم المحسوس ، ولكن طبيعة هذه المخلوقات ، الفناء ، فهي لا تلبـث ان تَفْنَى ، من حيث أن لها الثبوت في العدم[13] ، اذن لا بد من خلق مستمر وفيض دائم يُوْجِد هذه المخلوقات في كل لحظة لانها تفنى في كل لحظة .
(خلق جديد)[14] .

فالفيض الدائم هو تجلي الحق المستمر في صور العالم المحسوس ، او بتعبير آخر هو استمرار ودوام الفيض المقدس . فابن عربي لم يجرد فعل الخلق من فعاليته ، كما يظن البعض[15] ، بل على العكس هو الفعل الوحيد المستمر . فالله خالق على الدوام[16] .

ونورد فيما يلي النصوص التي تظهر فيها هذه الفيوضات الثلاث وهي على اقتضابها معبرة .

يقول :

(أ) « ومن شأن الحكم الالهي انه ما سَوّى محلاً ، إلا ويقبل روحاً الهيا ، عبر عنه

بالنفخ فيه ، وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة ، لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال . وما بقي الا قابل والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس[17] . . . » (فصوص ١/ ٤٩) .

(ب) « فسبحان من عينّ الاعيان[18] بالفيض الاقدس . . . وكوّن الاكوان[19] بالفيض المقدس » (مرآة العارفين ق ١) .

(ج) « والحق تعالى وهاب على الدوام ، فياض[20] على الاستمرار ، والمحل قابل على الدوام » (ف ١/ ٥٧) .

---

(١) راجع « مرآة »

(٢) راجع « صورة »

(٣) راجع « تجلي »

(٤) راجع « خلق »

(٥) على الرغم من استعمال ابن عربي لغة الفلسفة الافلاطونية المحدثة واساليبها في التعبير عن الخلق باصطلاح الفيض ، الا ان مذهبه في الفيض متميز عن هذه الفلسفة من حيث ان الفيوضات عنده ليست الا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة ، على حين انها عند افلوطين سلسلة من الوجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته ، فالفيوضات الافلوطينية وان كانت ترجع الى اصل واحد فهي ليست هذا الواحد ولا مظهرا له . انظر فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٩ - ١٠ ، ص ١٥١ .

(٦) الفيض الاقدس والفيض المقدس يرادفان تجلي الغيب وتجلي الشهادة : فالتجلي الالهي في الغيب هو تجليه لذاته في ذاته في الصور المعقولة لاعيان الممكنات ، وتجليه في الشهادة هو ظهوره في صور اعيان الممكنات في العالم الخارجي .

يقول ابن عربي :

« ان لله تجليين : تجلي غيب وتجلي شهادة . فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب . . . فاذا حصل له . اعني القلب - هذا الاستعداد تجلى له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه ، فظهر بصورة ما تجلى له . . . » (فصوص ١/ ١٢٠ - ١٢١) .

انظر شرح المقطع الفصوص ج ٢ ص ص ١٤٥ - ١٤٦ . كما يراجع « تجلي غيب وتجلي شهادة » .

(٧) انظر « عماء »

(٨) راجع « عين ثابتة »

(٩) عفيفي فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٨ - ٩ ،

(١٠) راجع « اول »

(١١) راجع « تجلي وجودي »

(١٢) عفيفي فصوص الحكم ج ٢ ص ٩ ،

(١٣) راجع « عين ثابتة »

(١٤) راجع « خلق جديد »

(١٥) لقد نظر الباحثون الى فعل الخلق عند ابن عربي عبر الوجود الواحد . فالمخلوقات لا وجود حقيقي لها اذن لافعل خلق حقيقي للخالق وبالتالي يخسر فعل الخلق معناه . (راجع كلام عفيفي فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٧-٨) .

على حين يظن ابن عربي ان فعل الخلق يكتسب كل معناه باتصاف المخلوقات بالافتقار الى الخالق . فالمخلوقات ان استقلت بوجودها اتصفت بالغنى عن الخالق وبالتالي يكون فعل الخلق فعلا ماضيا لا يحمل في طياته هذه الفعالية المستمرة .

(١٦) وهذا يذكرنا بالتصور الديكارتي لله .

(١٧) راجع شرح المقطع . الفصوص ج ٢ ص ص ٨ - ١٠ .

(١٨) اي الاعيان الثابتة ،

(١٩) اشارة الى قوله « كن » [١٦/٤٠] للاعيان الثابتة فتكونت في العالم المحسوس ،

(٢٠) يراجع بخصوص « فيض » عند ابن عربي :

- الاتحاد الكوني ق ١٤٥ أ (الفيض السامي)
- كتاب الحق ق ٢٩ (الفيض الاقدس الساري)
- كتاب التراجم ص ١ (الفيض)
- كتاب المسائل ص ١١ (الفيض الذاتي - الفيض الارادي) .
- ف ج ٤ ص ٦٢ (الفيض الدائم) .
- فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٢٧ - ٢٨ - ١٥١ ، ١٧٩، (خالف الفلاسفة المشائين من المسلمين بان الكثرة قد صدرت عن الواحد) ، ١٩٧ (فيض اقدس ، فيض مقدس) ، ٢٤٤ (فيض) ، ٢٤٥ (فيض اقدس - فيض مقدس) ، ٣٣٧ (فيوضات ابن عربي وافلوطين) .
- الديوان ص ٣٨ (الفيض السامي) .

---

٥١٤ - الفَيضُ الأقدَسُ

مرادف : **تجلي غيب**

انظر « فيض » الفقرة الاولى

٥١٥ ـ الفَيضُ المقدّسُ

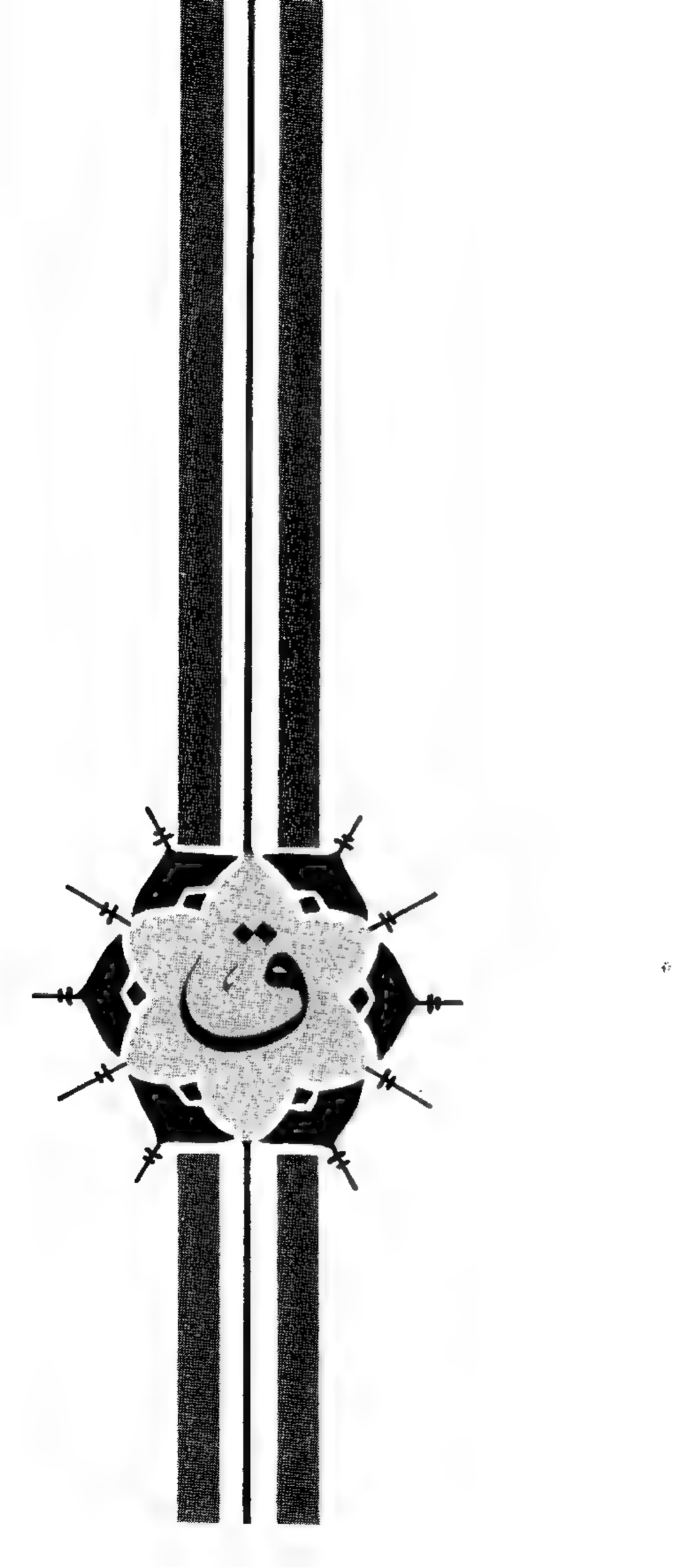
مرادف : « **تجلي شهادة** »

انظر « **فيض** » الفقرة الثانية

٥١٦ـ المفِيضُ

المفيض = الانسان الكامل

انظر « **الانسان الكامل** »



٥١٧ ـ قبّة أرين

تتردد في نصوص ابن عربي عبارة « قبة ارين » او « ارين » وهو يشير بها ؛
اولاً : الى نقطة في الأرض يستوي معها ارتفاع القطبين فلا يأخذ هناك الليل من النهار ولا النهار من الليل .

ثانياً : الى « صفة » في الاشياء عامة بمعنى : الاعتدال او محل الاعتدال .

يقول :

(أ) « قال الشادي : اجتمع اربعة نفر من العلماء في « قبة ارين » تحت خط الاستواء . . . » (ف السفر الاول فقـ ١٨٤) .

(ب) « ارين : محل الاعتدال في الاشياء » (الاصطلاحات ٢٩٦) .

٥١٨ ـ القَبْضُ

في اللغة :

« قبض : القبضُ : خِلافُ البسط : قَبَضَه يقبِضُه قبضاً وقَبَّضه ، والانقباض : خلافُ الانبساط . . . وتقبَّضت الجلدة في النار اي انزوت . وفي اسماء الله تعالى : القابضُ ، هو الذي يمسكُ الرزق وغيره من الاشياء عن العباد بلطفِه وحكمته ويقبض الارواحَ عند المهات . وفي الحديث : يقبضُ الله الأرض ويقبض السماء اي يجمعها . . . والقبض : الانقباض ، وأصله في جناح الطائر ، قال الله تعالى : « ويقبِضْنَ ما يُمْسِكُهُنَّ إلا الرحمن » [١٩/٦٧] . وقبض الطائرُ جناحه . جَمَعَه . . . .

وقوله تعالى : « ويقبضون ايديهم . . . »[٦٧/٩] ، « والله يقبض ويبسط » [٢٤٥/٢] اي يُضيق على قوم ويوسع على قوم . والقبضة : ما أخذت بجمع كفك كله ، فاذا كان بأصابعك فهي القبصة ، بالصاد . . . وفي التنزيل : « فقبضت قبضةً من اثر الرسول » [٩٦/٢٠] . وصار الشيء في قبضي وقبضتي اي في مِلكي . وقوله عز وجل : « والأرض جميعاً قبضتُه يوم القيامة » [٦٧/٣٩] . قال ثعلب : هذا

كما تقول هذه الدارُ في قبضتي ويدي اي في مِلكي » (لسان العرب مادة « قبض ») .

في القرآن :

انظر « في اللغة »

عند ابن عربي :

« القبض » و« البسط » حالان للانسان بعد ترقيه عن « الخوف والرجاء » ، وقبل تحققه « بالهيبة والانس »[1] .

يتميز القبض والبسط انهما يتعلقان في وقتهما بحسب الوارد ، على حين ان الخوف والرجاء لهما تعلق بالمستقبل[2] .

ويرى ابن عربي ان « البسط » من المقامات التي يتصف الانسان بها في الدنيا والآخرة . اما القبض فيلازم الانسان الى اول قدم يضعه في الجنة ، ويزول عنه . وبديهي ان « البسط » يلازم الانسان في الجنة من اثر واردات الجمال .

اما « القبض » فلا معنى له في دار النعيم الا انه يُسْتَبدل من مشاهدة الجلال ، بالهيبة .

يقول ابن عربي :

(١) « كان الرجاء يشاهد إجلالا — من كان من خوف شاهد الافضالا
فانظر الى قبض وبسط فيهما — يعطيك ذا صدًّا وذاك وصالا[3]
الله قد جليَّ لذا إجلاله — ولذاك جليَّ من سناه جمالا »
(ف السفر الاول فقـ ٥٦٠)

« العارف يجد قبضاً وبسطاً ـ في حال من الاحوال ـ لا يعرف سببه ، وهو امر خطير عند اهل الطريق . فيعلم ان ذلك لغَفْلة منه عن مراقبة قلبه في ارادته[4] ، وقلة نفوذ بصيرته في مناسبة حاله مع الامر الذي أورثه تلك الصفة » (ف السفر الخامس ـ فقـ ٤٤٢) .

« ثم لتعلم ان هؤلاء البهاليل . . . منهم المسرور ومنهم المحزون . وهم في ذلك بحسب الوارد الذي ذهب بعقولهم . فإن كان وارد قهر قَبَضَهم . . . وان كان وارد لطف بَسَطَهم » (ف ، السفر الرابع فقـ ١١٠) .

(٢) « . . . المقامات منها ما يتصف به الانسان في الدنيا والآخرة : كالمشاهدة والجلال والجمال والأنس والهيبة والبسط . ومنها ما يتصف به العبد الى حين موته ، الى القيامة ، الى اول قدم يضعه في الجنة ، ويزول عنه : كالخوف والقبض والحزن والرجاء . . . » (ف السفر الاول فقـ ٩٨) .

---

(١) يقول القشيري في رسالته :
« الهيبة والانس وهما فوق القبض والبسط ، فكما ان القبض فوق رتبة الخوف ، والبسط فوق منزلة الرجاء ، فالهيبة اعلى من القبض والانس اتم من البسط » (الرسالة القشيرية ص ٣٣) .
ويقـول الجرجاني في تعريفاته ص ١٧٨ :
« القبض والبسط : وهما حالتان بعد ترقي العبد عن حالة الخوف والرجاء ، فالقبض للعارف كالخوف للمستأمن » .

(٢) يقول القشيري :
« . . ومن الفصل بين القبض والخوف ، والبسط والرجاء . ان الخوف إنما يكون من شيء من المستقبل . . . واما القبض فالمعنى حاصل في الوقت . كذلك البسط . فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالتيه بآجله ، وصاحب القبض والبسط أخيذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله . . . » (الرسالة ص ص ٣٢-٣٣) .

(٣) يقول الجنيد :
« الخوف من الله يقبضني ، والرجاء منه يبسطني ، والحقيقة تجمعني ، والحق يفرقني . اذا قبضني بالخوف أفناني عني ، واذا بسطني بالرجاء ردني عليَّ ، فإذا جمعني بالحقيقة احضرني ، وإذا فرّقني بالحق اشهدني غيري فغطاني عنه . فهو تعالى في ذلك كله محركي غير ممسكي ، وموحشي غير مؤنسي . فانا بحضروي اذوق طعم حضوري . . . . »
(الرسالة القشيرية ص ٣٣) .

(٤) يتكهن الصوفية في موجبات القبض والبسط دون الوصول الى قطع . يقول القشيري :
« ومن ادنى موجبات القبض ان يرد على قلبه وارد موجبه اشارة الى كتاب ورمز باستحقاق تأديب ، فيحصل في القلب لا محالة قبض .

وقد يكون موجب بعض الواردات إشارة الى تقريب او اقبال بنوع لطف وترحيب ، فيحصل للقلب بسط . وفي الجملة قبض كل احد على حسب بسطه ، وبسطه على حسب قبضه . وقد يكون قبض يُشكل على صاحبه سببه ، يجد في قلبه قبضاً لا يدري موجبه ولا سببه ، فسبيل صاحب هذا القبض التسليم حتى يمضي ذلك الوقت . . . وقد يكون بسط يرد بغتة . . لا يعرف له سبباً يهز صاحبه ويستفزه ، فسبيل صاحبه السكون ومراعاة الادب ، فإن في هذا الوقت له خطر عظيم فليحذر صاحبه مكرا خفياً كذا قال بعضهم : فتح علي باب

من البسط فزللت زلة فحجبت عن مقامي . . . وقد عدّ اهل التحقيق حالتي القبض والبسط من جملة ما استعاذوا منه » (الرسالة ص ٣٣) .

٥١٩ - قَدَمٌ على قَدَم

في اللغة :

« القاف والدال والميم اصل صحيح يدل على سبق ورعف ، ثم يفرّع منه ما يقاربه . يقولون القدم : خلاف الحدوث . . . قال ابن دريد : وقادم الانسان : رأسُه ، والجمع قوادِمُ . . . ومُقَدِّمَة الجيش : أوله . . . وقَدَم الانسان معروفة ، ولعلها سميت بذلك لانها آلة للتقدم والسَّبْق . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « قدم ») .

في القرآن :

(أ) **قدَّم ،قدَّمت ،تقدّم ،كل هذه أفعال ،تدل على السبق في مقابل التأخر :**

« واذا القبور بعثرت . علمت نفس ما قدمت واخرت » [٥/٨٢] .

« قل لكم ميعاد يوم لا تستئخرون عنه ساعة ولا تستقدمون » [٣٠/٣٤] .

(ب) **قدم الانسان : ولكن بمعنى مجازي فيه اشارة الى الرسوخ والثبوت .**

« ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا » [٢٥٠/٢] .

« ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم[1] » [٧/٤٧] .

(ج) **قدم = اقبل .**

« وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » [٢٣/٢٥] .

عند ابن عربي[2] :

*** ان القدم ليست عضواً بل « صفة » وهي : الثبوت .**

يقول :

« يضع الجبار فيها قدمه[٣] ، القدم : الجارحة . ويقال لفلان في هذا الامر قدم
اي ثبوت . . . الجارحة تستحيل على الله تعالى وجل » (ف ١/ ٩٨) .

« والقدم : الثبوت » (ف ٣/ ٤٢٢) .

***

※ استعمل ابن عربي عبارة « على قدم » و« قدم » للاشارة الى القدمية ، وهي اقتفاء الاثر للتحقق بمماثلة صفاتية . مثلا يقول : فلان على قدم محمد (ﷺ) وهذا يعني ان المذكور هو « محمدي[٤] » ، أي انه سار على أثر اقدام محمد (ﷺ) في الطريق الى الحق ، وذلك بغية الوصول الى التحقق « بعينه[٥] » فيصبح عين محمد (ﷺ) : « عين صفات » لا « عين ذات » .

ونقول على الترادف : فلان « على قدم » محمد (ﷺ) ؛ ـ او فلان « محمدي » ـ او فلان « عين محمد » (ﷺ) الصفاتية طبعا ـ وهذا الموقف له ارتباط وثيق بنظرة ابن عربي الى الانبياء فكل نبي هو«كلمة»[٦] تضم جملة حروف او « حقيقة » تجمع عدة حقائق مفردة . ولكن هذا الجمع لم يؤثر في وضوح السمات التي اتاحت القدمية والمماثلة الصفاتية .

يقول ابن عربي :

(١) « . . . قلوب الافراد[٧] من رجال الله كالخضر وامثاله ، وهم على قدم محمد (ﷺ) . . . »(ف ٣/ ٣١) .

« . . . وله [صاحب مقام ألنبوة العامة = الولي[٨]] درجات الاتباع وهو تابع لا متبوع ، ومحكوم لا حاكم ، ولا بد له في طريقه من مشاهدة قدَم رسوله وإمامه لا يمكن ان يغيب عنه حتى في الكثيب[٩] » (ف ٢/ ٢٥٤) .

(٢) « وقال [ابن عربي] لي [ابن سودكين] رضي الله عنه : اوصيك بوصية واحب منك ان تحافظ عليها ، وهي قدَمي مع الله تعالى ، وهي ان لا تفارق عبوديتك ابداً . . . » (وسائل السائل ص ٦) .

ويتضح من هذا النص ان « القدم[١٠] » هو : الصفة او الحال التي ثبت فيها مع الله تعالى ، وهذا يناسب ما ذهبنا اليه فيما تقدم .

(١) انظر « انوار التنزيل » ج ٢ ص ٢١٦ ،

(٢) « القدم : يشيرون به الى ما ثبت للعبد في علم الحق ، يكنى به عن آخر صورة من تعيناته سبحانه الكاملة وتنوعات ظهوراته الكلية الشاملة تعالى وتقدس . . . وهو المشار اليه بقوله عليه السلام : حتى يضع الجبار فيها [النار] قدمه » (لطائف الاعـلام ق ١٤٨ ب) ، كما يراجع في الورقة نفسها : قدم الصدق .

(٣) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٣٨) .

(٤) انظر « محمدي »

(٥) انظر « عين »

(٦) انظر « كلمة »

(٧) انظر « فرد »

(٨) انظر « نبوة عامة »

(٩) انظر « جنة الكثيب » .

(١٠)يراجع بشأن « قدم » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ٢٨١ (قدم الصدق - قدم الجبروت)
- الفتوحات ج ٣ ص ٢٥٢ ، ٤٦٣ ،
- عقلة المستوفز ص ٥٩ ،
- رسالة الاقطاب ق ١١٨ ب ،

٥٢٠ - مُقدّمات التكوين

مرادف : مقدمات الكون

يقول ابن عربي :

« ان الله تعالى اذا اراد ان يُحْدث أمراً اشار اليه بعلامات لمن فهمها ، يتقدم على وجود الشيء ، تسمى : مقدمات الكون ، يشعر بها أهل الشعور . وكثيرا ما يطرأ هذا في الوجود في عالم الشهادة ، ولا سيا اذا ظهر في موضع ما، لا يليق بذلك الموضع ، فانه يخاف من ظهور ما يناسب ما ظهر . . . »

(كتاب الاسفار ص ٢٢) .

ويعطي ابن عربي على هذه المقدمات[1] مثلا : التحجير على آدم الاكل من

الشجرة . وحيث ان موطن الجنة لا يقتضي التحجير،كانت تلك اشارة الى: حتمية ظهور حقيقة التحجير. فكانت: المعصية،اذن كان التحجير اشارة الى وقوع المعصية . . .

يقول :

« كتحجير الله عليه [آدم] الاكل من الشجرة ، وموطن الجنة لا يقتضي التحجير ، فانه يأكل منها فيها ما يشاء . . . فلما وقع التحجير . . . عرفنا انه لا بد ان تظهر حقيقة ذلك الاثر . وانه يُسْتَنزل من عالم السعة والراحة الى عالم الضيق والتكليف ، ولو عرفها آدم[2] ما تهنأ زمان مقامه في الجنة . . . »

(الاسفار ص ٢٤) .

---

(١) يراجع بشأن مقدمات الكون : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٩ ـ ٣٢٤ ،

(٢) ان عدم المعرفة هذا لا ينقص من مقام آدم العلمي ، بل ان طبيعة هذه المعرفة تتأتى من حكم العادة والتجربة ، ولم يتقدم لآدم عليه السلام عادة ولا تجربة (انظر الاسفار ص ٢٤) .

٥٢١ ـ القرآن

في اللغة :

« واما القرآن فاختلف فيه . فقال جماعة : هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز . . . وهو مروى عن الشافعي . . . وقال قوم ومنهم الاشعري : هو مشتق من قرنت الشيء بالشيء ، اذا ضممت أحدهما الى الآخر وسمي به : القرآن . . . وقال الفراء : هو مشتق من القرائن لان الآيات منه يصدق بعضها بعضا . . . وقال آخرون منهم الزجاج : هو وصف على فعلان ، مشتق من القرء بمعنى الجمع ، ومنه قرأت الماء في الحوض أي جمعته[1] . . . (وحكى) قطرب . . . انما سمي قرآنا لان القارىء يظهره ويبينه من فِيه . . . قلت [الامام السيوطي] والمختار عندي في هذه المسئلة ما نص عليه الشافعي »

(الاتقان في علوم القرآن . السيوطي ج ١ ص ص ٥٠ ـ ٥١) .

في القرآن[٢]:

هو عَلَم للكتاب المنزل على رسول الله محمد بن عبد الله، خاتم النبيين ﷺ. وهو آخر الكتب السماوية نزولا.

بدأ نزول القرآن بمكة، ثم توالى حتى تم في ثلاث وعشرين سنة، وقيل في عشرين سنة. وأول ما نزل منه عندما كان رسول الله ﷺ يتعبد وحده في غار حراء: «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق» [٩٦/١ - ٢].

ثم توَالى نزوله على حسب الحوادث. وكان رسول الله قد اتخذ كُتّاباً، يكتبون ما ينزل منه اولا فأولا[٣]. منهم: ابو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والزبير بن العوام، وخالد وابان ابنا سعيد بن العاص، وعلاء بن الحضرمي، وابي بن كعب، وغيرهم وهم كثيرون. وكان جبريل يعلم رسول الله ان يضع آية كذا في موضع كذا، على الترتيب الذي عليه آيات السور الآن.

اما ترتيب السور، فقد قال اكثر المسلمين انه أمر اجتهادي من الصحابة، وكان من الصحابة من جمع القرآن كله على عهد رسول الله ﷺ، منهم: ابي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وابو زيد بن سعيد، وعبد الله بن مسعود، وعلي بن ابي طالب، وعثمان بن عفان، وابو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعمرو بن العاص، وعائشة، وحفصة، وام سلمة، وغيرهم كثيرون. ولكن بعض هؤلاء الآخر اكملوا جمعه بعد وفاته ﷺ.

لما ظهر في اليمامة، بعد وفاة رسول الله ﷺ، مسيلمة الذي ادّعى النبوة، وفتن كثيراً من العرب. أرسل ابو بكر اليه جيشا، فقاتله ودمره. ومات في تلك الوقعة سبعون من قراء القرآن. فقال عمر لابي بكر، أخشى ان يستحرّ القتل في القراء، فيذهب كثير من القرآن، واني أرى ان يجمع.

وكان ابو بكر قبل موت هؤلاء السبعين يتردد في قبول مشورة عمر بذلك، فلما قتل هؤلاء ارسل لزيد بن ثابت وعهد اليه جمع القرآن.

فجمع زيد جميع الحفاظ، وكل ما كتب من القرآن، واوعى كل ذلك بين دفتي كتاب واحد، فحفظه ابو بكر عنده، ثم عنه عمر في حياة ابي بكر، ثم أودعه عمر عند حفصة ابنته.

فلما انتشر المسلمون في الآفاق، اختلف الناس في القراءة على قدر اختلاف لغاتهم. مثل التابوت كان يقرأها بعضهم بالتاء وبعضهم بالهاء، فأخبر عثمان

بذلك ،وكان اميرا للمؤمنين . فاستعار مصحف ابي بكر من عند حفصة ،وكتب منه اربع نسخ ،وضبطها بلغة قريش التي نزل بها القرآن . فأرسل الى كل مصر بمصحف ،وأمر الناس بان ينسخوا مصاحفهم منها ،وأوعز باحراق كل ما خالفها وكان ذلك سنة (٣٠) من الهجرة[٤] .

والقرآن في مجمله هو دستور المسلمين ،ينظم علاقاتهم : بالحق ،بالنبي ، بأنفسهم ،بغيرهم من البشر كل ذلك بمرونة متحركة تجعله مناسباً للانسان في تطوره عبر مراحل البشرية . ولو اتسع المجال لبينا ذلك بالرجوع الى الالزام في القرآن وحدوده .

عند ابن عربي :

ورد اللفظان « قرآن » و« فرقان » في الكتاب العزيز للدلالة على التنزيل (راجع الفقرة السابقة) . ولكن ابن عربي يفرق بينهما كما سنرى .

***

* القرآن هو الجمع في مقابل الفرقان (التفرقة) ،ويرى ابن عربي ان اختصاص محمد (ﷺ) من دون سائر الحقائق[٥] بالقرآن ،يعود الى ما في دعوته الى الحق ،من الجمع بين التنزيه والتشبيه ،في مقابل دعوة غيره (فرقان = تنزيه) . يقول ابن عربي :

« وقال [التنزيل بلسان نوح] « دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا » [٧١/٦] . . . وعَلِمَ [العلماء بالله] انهم [قوم نوح] انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ، والامر قرآن لا فرقان . ومن اقيم في القرآن لا يصغي الى الفرقان وان كان فيه . فان القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن[٦] . ولهذا ما اختص بالقرآن الا محمد (ﷺ) . . . انه اوتي جوامع الكلم[٧] . فما دعا محمد (ﷺ) قومه ليلا ونهارا ، بل دعاهم ليلاً في نهار ، ونهاراً في ليل . . . » (فصوص ١/ ٧٠-٧١) .

***

* ان القرآن هو الاجمال في مقابل الفرقان (بيان ـ تفصيل) .

يقول ابن عربي :

« . . . كالمتقي اذا اتقى الله جعل له فرقاناً ، وهو علم يفرّق به بين الحق

والباطل[8] في غوامض الامور ومهماتها عند تفصيل المجمل ، وإلحاق المتشابه بالمحكم في حقه ، فان الله أنزله متشابهاً ومجملاً ، ثم اعطى التفصيل من شاء من عباده . . . » (فتوحات ٤/ ٢١٩ ـ ٢٢٠) .

« فان الله يقول « اليوم أكملت لكم دينكم » [٣/٥] هذا هو الفرقان عند اهل الله بين الامرين ، فانهم [اهل الله] قد يرونه (ﷺ) في كشفهم ، فيصحح لهم من الاخبار ما ضعف عندهم بالنقل ، وقد ينفون من الاخبار ما ثبت عندنا بالنقل . . . » (فتوحات ٤/ ٢٨) .

« خلق الانسان علمه البيان » [٥٥/ ٤] وهو الفرقان » (فتوحات ٤/ ٣٦٠) .

***

*** ان القرآن[9] هو الانسان . من حيث انه جامع في ذاته لما تفرّق من حقائق العالم .**

وهو على الاخص: « الانسان الكامل »[10] او « محمد » (ﷺ) . للجمعية التي يتصف بها[11] .

يقول ابن عربي :

« فاذا قرأت القرآن ، فكن أنت : القرآن لما في القرآن » (فتوحات ٤/ ٤٦١) .

« . . ولا يعرف ما قلناه ، الا من كان قرآنا في نفسه[12] » (فصوص ١/ ٨٩)

« فمن أراد ان يرى رسول الله (ﷺ) ممن لم يدرّكه من امته ، فلينظر الى القرآن . فاذا نظر فيه فلا فرق بين النظر اليه وبين النظر الى رسول الله (ﷺ) . فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب . والقرآن كلام الله وهو صفته ، فكان محمد صفة الحق . . . » (فتوحات ٤/ ٦١) .

---

(١) وبهذا الاشتقاق قال ابن عربي . انظر الفتوحات ج ٣ ص ٢١٨ .

(٢) « وقال ابو المعالي عزيزي بن عبد الملك المعروف بشيدلة . . . في كتاب البرهان : اعلم ان الله سمى القرآن بخمسة وخمسين اسماً ، سماه : كتابا ومبينا [٤٤/ ٢] . . . وقرآنا وكريما [٥٦/ ٧٧] . . . وكلاما [٩/ ٦] . . . ونورا [٤/ ١٧٤] . . . وهدى ورحمة [٢٧/ ٧٧] . . . وفرقانا [٢٥/ ١] . . . وشفاء [١٧/ ٨٢] . . . وموعظة [١٠/ ٥٧] . . . وذكرا ومباركا [٢١/ ٥٠] . . . وعليا

... [٤/٤٣] ... وحكمة [٥/٥٤] ... وحكيما [١/١٠] ... ومهيمنا [٤٨/٥]
وحبلا [١٠٣/٣] ... وصراطا مستقيما [١٥٣/٦] ... وقيما [٢/١٨] ... وقولا وفصلا
[١٣/٨٦] ... ونبأ عظيماً [٢/٧٨] ... واحسن الحديث ومثاني ومتشابها [٢٣/٣٩] ... وتنزيلا
[١٩٢/٢٦] ... وروحا [٥٢/٤٢] ... ووحياً [٤٥/٢١] ... وعربيا [٢/١٢] ... وبصائر
[٢٠٣/٧] ... وبيانا [١٣٨/٣] .. وعلما [٣٧/١٣] .... وحقا [٦٢/٣] ... وهاديا [٩/١٧] ...
وعجبا [٤٤/٤١] ... وتذكرة [٤٨/٦٩] ... والعروة الوثقى [٢٥٦/٢] ... وصدقا
[٣٣/٣٩] ... وعدلا [١١٥/٦] ... وامرا [٥/٦٥] ... ومنادياً [١٩٣/٣] ... وبشرى
[٩٧/٢] ... ومجيدا [٢١/٨٥] ... وزبوراً [١٠٥/٢١] ... وبشيرا ونذيرا [٣/٤١] ... وعزيزا
[٤١/٤١] ... وبلاغا [٥٢/١٤] ... وقصصا [٣/١٢] ... وسماه اربعة اسماء في آية واحدة في
صحف مكرمة مرفوعة مطهرة [١٣/٨٠] » (الاتقان في علوم القرآن . السيوطي ج ١ ص ص ٥١ - ٥٢) .
كما يراجع مرادفات « الفرقان » في التنزيل [= النور ، الخروج من الشبهة ، النصر] ،
كتاب الترمذي « تحصيل نظائر القرآن » ص ص ٤٨ - ٥٠ ،

(٣) وذلك بخلاف « الحديث » الذي منع الرسول من كتابته ووصلنا بالتواتر اللفظي السمعي

(٤) انظر دائرة المعارف الاسلامية النسخة العربية مادة « قرآن » .
كما يراجع :

- Comprendre l'Islam. Schuon P. P. 11-23
- Le coran, Blachère introduction، P. P. 11-23
- مباحث في علوم القرآن . صبحي الصالح ص ص ١٨ - ٢٠

(٥) هذا الاختصاص بالقرآن لمحمد (ﷺ) ارث يرثه « المحمديون » راجع « محمدي » .

(٦) ان القرآن يتضمن الفرقان ، والفرقان لا يتضمن القرآن . كما ان الجمع يتضمن التفرقة .
والتفرقة لا تتضمن الجمع . (راجع « جمع ») .

(٧) راجع « جوامع الكلم » .

(٨) الموضوع نفسه . انظر : Mahomet. Maurice gaudefroy-Demombynes P. 305

(٩) يراجع بخصوص « قرآن » و« فرقان » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ٥٦ (قرآن = جمع) ،
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٩ (ختم الولاية المحمدية = أخ القرآن) .
ص ٣٦٦ ، ص ٤٠٢ (الفرقان = البيان) ، ص ٤٧٢ .
- الفتوحات ج ٤ ص ٥١ (عين القرآن) ، ص ١٣٣ (القرآن فرقان)
ص ١٥١ (الفرقان في عين القرآن) .

(١٠) يقول القيصري :

« فالدالة منها [الحقائق العلمية] على جملة مفيدة آية، والبعض الجامع لتلك الجمل سورة،

وبمجموع المعقولات او الموجودات باعتبار التفصيل فرقانا وباعتبار الجمع قرآنا، ولكون جمعها في الانسان الكامل يسمي نفسه ايضا قرآنا . . . »

(رسالة في علم الحقائق . ق ق ٣ ب - ٤ أ) .

راجع « انسان كامل » .

١) انظر « مجمع الحقائق » « مختصر » « نسخة » « صورة » « حقيقة الحقائق » . كلها الفاظ يوردها ابن عربي للدلالة على جمعية الحقيقة المحمدية لحقائق الحضرتين : الالهية والكونية .

١) يقول عفيفي في شرح المقطع : « اي ولا يفهم هذه المسألة الا « الانسان الكامل » الذي هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها في نفسه، والتي تتمثل فيه جميع الصفات والاسماء الالهية فهو كالقرآن يحوى كل شيء . . » (فصوص ٢/٨٢) .

٥٢٢ - القرآن الكبير

لقد استعمل ابن عربي لفظ « قرآن » كمرادف لكلمة « جامع »[1] ، الانسان قرآن . اي جامع في ذاته لكل الحقائق [نسخة الحق . نسخة العالم . . .] . وهو قرآن صغير في مقابل القرآن الكبير [العالم][2] .

يقول ابن عربي :

« فالوجود كله حروف[3] وكلمات وسور وآيات فهو : القرآن الكبير »

(فتوحات ٤/١٦٧) .

« . . . ولا يحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور ، الذي هو عبارة عنك . فان الحق تارة يتلو عليك من الكتاب الكبير الخارج ، وتارة يتلو عليك من نفسك، فاستمع[4] . . . » (مواقع النجوم ص ٧٢) .

---

١) لقد استعمل صوفي متأخر لفظ « قرآن » بالمعنى نفسه في جملة واضحة بسيطة ، للاشارة الى الحقيقة المحمدية ، يقول « اللهم صلِّ على . . . قرآن الحقائق الالهية » . (احزاب النصر . احمد بن ادريس ط . بيروت ١٣٨٩ هـ . ص ص ٨٤-٨٥) .

٢) راجع « العالم الصغير » « الانسان الكبير » .

٣) راجع « حرف »

٤) اشارة الى الآية : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم » (٤١/ ٥٣) . فالعالم هنا الكتاب الكبير في مقابل الانسان (المختصر الشريف) .

٥٢٣ ـ القُربانُ الأكرَم

ان الانسان هو القربان الاكرم الى الله عز وجل ،فبه يتقرب المخلوقات ـ مما هم دونه ـ الى الحق . وكل ذلك لجمعيته لحقائق العالم وحقائق الحضرة الالهية .

يقول :

« ان الانسان بنفسه هو الطلسم الاعظم ، والقربان الاكرم ، الجامع لخصائص العالم ، فهو قربة الى مكوكب الكواكب سبحانه . . . » (بلغة الغواص ق ٨٩) .

٥٢٤ ـ القُطبُ[1]

المترادفات : **الغوث ـ الخليفة[2] ـ قطب الزمان[3] ـ قطب الوقت[4] ـ واحد الزمان[5] ـ شخص الوقت[6] ـ صاحب الوقت[7] ـ عبد الله[8] ـ الحجاب الاعلى[9] ـ مرآة الحق[10] .**

في اللغة :

« القاف والطاء والباء اصل صحيح يدل على الجمع . يقال : جاءت العرب قاطبة ، اذا جاءت باجمعها . . . ومن الباب القطب : قطب الرُّحَى ، لانه يجمع امرها اذ كان دوره عليها . ومنه قُطْبَ السماء ، ويقال انه نجم يدور عليه الفلك ، ويستعار هذا فيقال : فلان قِطبُ بني فلان ، اي سيِّدهم الذي يلوذون به . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « قطب ») .

في القرآن :

الكلمة غير قرآنية .

عند ابن عربي :

*** يستعمل ابن عربي لفظة « قطب » : نكرة مضافة ،وهي في هذه الحال تكتسب**

معناها وشخصها من اضافتها . والقطب هنا يؤخذ بالمعنى اللغوي الهندسي فيكون :

كل شخص يدور عليه امر من الامـور . او مقـام من المقامـات او حال من الاحوال . مثلا الزهد والتـوكل وكل ما توصـل الى تعـداده المتصوفـة من المقامات والاحوال ،لكل منها قطب تدور عليه. فللزهد قطب . . .

والقطب بهذا المعنى يقبل الكثرة والتعدد في الزمان الواحد ،ولا يقبلها في الامر الواحد (الزهد ـ التوكل) . كما انه لا يطلق عليه مترادفات القطـب التي اشرنا اليها اعلاه .

يقول ابن عربي :

« . . . وما أعني الاقطاب الذين لا يكون في كل عصر الا واحد ، وانما . . . كل من دار عليه امر جماعة من الناس في اقليم وجهة : الابدال في الاقاليم السبعة ، لكل اقليم بدل[١١] هو قطب ذلك الاقليم ، وكالاوتـاد الاربعـة[١٢] لهـم اربـع جهات فحفظها الله بهم . . . وكذلك اصحاب المقامـات فلا بد للزهـاد من قطب يكون المدار عليه في الزهد في اهل زمانه ، وكذلك في التوكل والمحبـة والمعرفة وساير المقامات والاحوال ، لا بد في كل صنف صنف من اربابهـا من قطب يدور عليه ذلك المقام . . . » (رسالة الاقطاب ق ق ١١٧ ب ـ ١١٨ أ) .

« . . . ولقد اطلعني الله تعالى على قطب المتوكلين،فرأيت التـوكل يدور عليه كأنه الرحى حين تدور على قطبها . . . » (ف ٤/٧٦) .

***

* كما يستعمل ابن عربي لفظة « قطب » : معرّفة مطلقة اي غير مضافة ،وهي هنا تفيد شخصاً معيناً (القطب) في مرتبة معينة (القطبية) ،ونقسم موقف الحاتمي منها شقين :

اولا ـ القطب هو واحد من آدم الى يوم القيامة ،لم يتلق القطبية من قطب سبقه بل هو القطب الواحد ،وهو رسول حي بجسمه في هذه الدار الدنيا .

ثانيا ـ القطب هو واحد في الزمان الواحد ،يتعدد على مر الازمنة ،يتلقى

مرتبة « القطبية »[١٣] من القطب الذي ينتقل بالموت الى العالم الآخر ، وهو ليس برسول بل من الاولياء بصورة عامة ، ومن « الافراد » بصورة خاصة[١٤] .

وهذا القطب هو « الغوث » و« صاحب الوقت » الى غير ذلك من المصطلحات التي سبق ان اشرنا الى مرادفتها للقطب .

ولكن الواقع هو ان هذا القطب ليس القطب حقيقة ،بل نائب له ،وهو يعلم بتلك النيابة . أما القطب الحق ،فهو الرسول المشار اليه في الفقرة السابقة ، فكل قطب ينال القطبية عن قطب سابق،هو نائب للرسول القطب الواحد من آدم الى يوم القيامة .

نورد فيما يلي نصوص ابن عربي التي تثبت القطب الواحد ونائبه ،يقول :

(أ) « وهم [الرسل] الاقطاب والائمة والاوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم ، كما يحفظ البيت باركانه . . . فلا يخلو هذا النوع [الانساني] ان يكون فيه رسول من رسل الله . . . **الا ان ذلك الرسول هو : القطب** المشار اليه الذي ينظر الحق اليه ، فَيُبْقي به هذا النوع في هذه الدار . . . فلا بد من ان يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الانساني [= القطب] موجوداً . . . في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى ، **وهو مجلى الحق من آدم الى يوم القيامة** . . . . والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه .فانه قطب العالم الانساني . . . » (ف ٢/ ٥) .

(ب) « ولكل واحدٍ من هؤلاء الاربعة [ادريس ، الياس ، عيسى ، الخضر] من هذه الامة في كل زمان ، شخص **على قلوبهم** [= على قدم : فلتراجع] مع وجودهم :**هم نوّابهم**، فأكثر الاولياء من عامة أصحابنا ، لا يعرفون القطب والامامين والوتد الا **النواب لا هؤلاء المرسلين** . . . ولهذا يتطاول كل واحد من الامة لنيل هذه المقامات [القطبية ، الامامة ، الوتدية] ، فاذا حصلوا او خصوا بها ، عرفوا عند ذلك انهم نواب لذلك القطب ، ونائب الامام يعرف ان الامام غيره وانه نائب عنه . . . » (ف ٢/ ٦) .

« . . . ادريس عليه السلام وهو القطب الذي لم يمت الى الآن ، والاقطاب فينا نوابه » (ف ٢/ ٤٥٥) .

***

* **القطبية هي مرتبة ومقام ،نستطيع ان نعرفها بلغة عصرية ، اذا امكن التعبير ،فنقول : انها بمثابة السلطة التنفيذية للعلم الالهي الذي يمثل السلطة التشريعية .**

وشرح ذلك يتبدى فيما اشرنا اليه غير مرة في هذا المعجم ،من ان المتصوفة اثبتوا دولة روحية فاعلة باطنة على غرار الدولة الظاهرة ،وكان فيها : الخليفة وهو القطب ،في مقابل خليفة الظاهر[15] ،والامامان وهما وزيران للخليفة القطب[16] . .

والقطبية او خلافة هذه الدولة الباطنة ،هي مرتبة ينالها القطب (المعنى « الثاني » ثانياً) ،تخوله التصرف في الكون ،ولكنه تصرف تنفيذي يحكمه العلم الالهي. فالقطب هو واحد في الزمان،وله رقائق ممتدة الى جميع قلوب الخلائق ،يستطيع من خلالها ان يمارس صلاحياته ،من حيث ان حوائج العالم أجمعه تتوقف عليه ـ وما ان يولى القطب القطبية حتى يبايعه في مبايعة عامة ، كل مكلف أعلى وادنى،ما عدا المهيمين من الملائكة والافراد من الاولياء ، الذين لا يدخلون تحت دائرة تصريفه .

يقول ابن عربي :

(أ) « . . . لا يكون في الزمان الا واحد يسمى : الغوث والقطب . وهو الذي ينفرد به الحق ويخلو به دون خلقه ، فاذا فارق هيكله المنور انفرد [الحق] بشخص آخر . لا ينفرد بشخصين في زمان واحد . . . وذلك العبد عين الله في كل زمان،لا ينظر الحق في زمانه الا اليه وهو الحجاب الاعلى[17] . . »
(ف ٢/ ٥٥٥) .

« . . . وواحد منهم [الأوتاد] القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم . . . » (ف ٢/ ٥) .

« القطب وهو عبد الله وهو عبد الجامع[18] فهو المنعوت بجميع الأسماء تخلقاً وتحققاً . وهو مرآة الحق ، ومجلى النعوت المقدسة ، ومجلى المظاهر الالهية ، وصاحب الوقت . . . » (ف ٢/ ٥٧٣) .

(ب) « القطب مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق ، عليه مدار العالم . له رقائق ممتدة الى جميع قلوب الخلائق ، بالخير والشر على حد واحد ، لا يترجح واحد

على صاحبه . وهو عنده لا خير ولا شر ، ولكن وجود . . . . »
(منزل القطب ص ٢) .

« فمنزل القطب حضرة الايجاد الصرف فهو الخليفة ، ومقامه : **تنفيذ الامر** وتصريف الحكم . . . وبيده خزائن الجود ، والحق له متجل على الدوام . . . ولا بد لكل قطب عندما يلي مرتبة القطبية ، [من] ان يبايعه كل سر وحيوان وجماد ما عدا الانس والجان الا القليل منهم . . . القطب الذي توقفت عليه حوائج العالم من اوله الى آخره . . . » .
(منزل القطب ص ص ٣ - ٤) .

(ج) « ان الله سبحانه اذا ولى من ولاه النظر في العالم ، المعبر عنه بالقطب ، وواحد الزمان ، والغوث ، والخليفة ، نصب له في حضرة المثال سريراً أقعده عليه . . . فاذا نصب له ذلك السرير ، خلع عليه جميع الاسماء التي يطلبها العالم وتطلبه ، فيظهر بها حللا وزينة . . . فاذا قعد عليه بالصورة الالهية ، وامر الله العالم ببيعته على السمع والطاعة . . . فيدخل في بيعته كل مأمور اعلى [الملأ الاعلى ـ العقل الاول ـ النفس] . . . وادنى [الحيوان ـ النبات] . . . الا العالين [من الملائكة] . وهم المهيمون العابدون بالذات لا بالامر . . . والافراد من البشر الذين لا يدخلون تحت دائرة القطب وما له فيهم تصرف ، وهم كُمّل مثله مؤهلون لما ناله هذا الشخص من القطبية . . . » (ف ٣/١٣٦-١٣٧) .

« . . . ان المبايعة العامة لا تكون الا لواحد الزمان خاصة . وان واحد الزمان[1] هو الذي يظهر بالصورة الالهية في الاكوان . . . » (ف ٣/١٣٦) .

---

(١) لقد خص الدكتور محمد مصطفى حلمي « القطبية » عند ابن الفارض ببحث قيم متكامل : بدأه بوقفة عند لفظ « قطب » ومعناه في التصوف الاسلامي (للقطب في التصوف معنيان : قطب معنوي قديم واحد منذ آدم الى يوم القيامة وهو قطب الاقطاب او الحقيقة المحمدية ـ قطب حسي حادث يتلقى القطبية عن قطب آخر سبقه . . .) وثنى بموقف ابن الفارض من القطبية الصوفية ، ثم اتبع ذلك بمقارنة موقف ابن الفارض من القطب مع موقفي ابن عربي والجيلي .
ـ كما افرد الدكتور التفتازاني فصلين كاملين في كتابه ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٦٨

وما بعد . لبحث معنى « المحقق » او « الوارث » عند ابن سبعين ومقارنة مفهومه بالقطب او الانسان الكامل، عند كل من ابن عربي وابن الفارض والجيلي .

وتجدر الاشارة الى ان هاتين الدراستين ترادفان بين القطب والانسان الكامل عند ابن عربي ، على حين ان الشيخ الاكبر لم يرادف بينهما . فمرتبة القطبية عنده تختلف عن مرتبة الانسان الكامل .

انظر « انسان كامل » .

انظر كتاب :

- ابن الفارض والحب الالهي دار المعارف بمصر ص ص ٣٥٢ - ٣٨١ فصل بعنوان : الحب والقطبية .

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية التفتازاني ص ص ٢٦٨ - ٢٨٥ ،

كما يراجع بشأن قطب :

- كشاف التهانوي الجزء الخامس ص ص ١١٦٦ - ١١٧٠ مادة : قطب .

- لطائف الاعلام ق ق ١٤٠ ب - ١٤١ أ (القطب - القطبية الكبرى - قطب الاقطاب)

- شرح التجليات - نشر عثمان يحي : مجلة المشرق سنة ١٩٦٧ ص ٣٠ (القطب = صاحب الوقت ، قلب الكون) .

(٢) انظر الفتوحات ج ٣ ص ١٣٦ (القطب = الغوث ، الخليفة) .

(٣) و(٤) وردت عبارتا : قطب الزمان وقطب الوقت في الفتوحات ج ٤ ص ٧٦ ،

(٥) ورد مصطلح « واحد الزمان » في الفتوحات ج ٣ ص ١٣٦ . فليراجع .

(٦) و(٧) انظر رسالة : منزل القطب ص ٥ (القطب = شخص الوقت - صاحب الوقت) .

(٨) انظر الفتوحات ج ٢ ص ٦ (القطب = عبد الله) .

(٩) انظر الفتوحات ج ٢ ص ٥٥٥ (القطب = الحجاب الاعلى) .

(١٠) انظر الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٣ (القطب = مرآة الحق) .

(١١) راجع « بدل »

(١٢) راجع « وتد »

(١٣) القطبية « كمرتبة » سنشرحها في الفقرة التالية

(١٤) انظر « فرد »

(١٥) انظر « خليفة »

(١٦) انظر « امام »

(١٧) القطب هو« الحجاب الاعلى» على الحق، من حيث انه آخر حجاب لا يستطيع الانسان ان يتخطاه : فالحق ينفذ احكامه وعلمه من خلف حجاب « القطب » ايضا ، اذن القطب هو اعلى حجاب اي آخر الحجب. ومن ناحية ثانية . يمكن تفسير العلو هنا بعلو المكانة ، فمن حيث المكانة العليا التي يتمتع بها القطب نطلق عليه صفة اعلى : فهو اعلى الحجب على الحق مكانة .

(١٨) اي عبد الاسم الجامع = الله . انظر الاسم الجامع .

(١٩) يراجع بشأن « قطب » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ١ ص ٥٩ (قطب = قوام الفلك وعلة وجوده) ، ص ٧٨ (مقام القطب = الحياة القيومية) .

- الفتوحات ج ٢ ص ١٣١ (الغوث) ، ص ١٨٢ (قطب الوقت) ، ص ص ٥٧١ وما بعدها ص ٦٧٥ (القطب) .

- ولعل اهم ما كتب ابن عربي عن القطب نجده في الفتوحات الجزء الثاني ص ص ٥٧٣ - ٥٧٤ وتكمن اهميته في العناصر المشخصة التي اوردها ابن عربي للقطب ، اذ تكلم في جزئيات شخصية جاعلا بذلك القطبية الى جانب كونها مقاما في الولاية ، مقومات نفسية مشخصه .

- الفتوحات ج ٣ ص ٨٦ (الاقطاب) ، ص ٨٩ (القطبية للنساء) . ص ١٣٨ (مبايعة النبات القطب = ان تبايعه نفسه) ،

- الفتوحات ج ٤ ص ص ٧٤ - ٧٨ (القطب - القطب المحمدي) ، ص ١٩٤ (قطب) .

- منزل القطب ص ٦ (التفاضل بين الاقطاب في المعارف) .

- رسالة الانوار ص ١٦ [القطب على قلب محمد (ﷺ)] .

- مواقع النجوم ص ١٨ (القطب - صاحب الوقت) ، ص ١٥١ (وزيرا القطب) ،

- رسالة في معرفة الاقطاب مخطوط الظاهرية رقم ١٢٣ ق ق ١١٧ - ١١٨ ب (قطب - قطب محمدي) .

- كتاب التراجم ص ٢٥ (الانسان : قطب الفلك) .

٥٢٥ - قطبُ الأقطابْ

قطب الاقطاب هو « الحقيقة المحمدية » ، لانه القطب الذي تدور عليه حقائق الاقطاب كلها ، من حيث انه مصدر كل شيء ، ومنبع كل علم ، وهو المفيض ، والممد لكل الاقطاب .

انظر « الحقيقة المحمدية »[1]

---

(١) كما يراجع :

- فصوص الحكم ج ١ ص ص ٣٨ - ٣٩ (القطب = الحقيقة المحمدية)

- مجلة كلية الاداب المجلد الثاني ص ٧٠ ، مقال عفيفي نظريات الاسلاميين في الكلمة .

- لطائف الاعلام ورقة ١٤٠ ب : قطب الاقطاب .

- ابن الفارض والحب الالهي . دكتور محمد حلمي ص ص ٣٥٢ - ٣٨١ (الحب والقطبية) .

٥٢٦ - القَلْبُ

في اللغة :

« القَلْبُ : تَحْويلُ الشيء عن وجهه . . . وقلَّبَ الأمورَ : بَحَثَها ، ونَظَر في عَواقبها . . . وفي التنزيل العزيز « وقلبوا لك الامـور » [٤٨/٩] . . . وتَقَلَّبَ في الامور وفي البلاد : تصرَّف فيها كيف شاء . وفي التنزيل العزيز : « فلا يَغْـرُرْكَ تقلُّبهم في البلاد » [٤/٤٠] معناه : فلا يغررك سلامتهم في تصرفهم فيها ، فإن عاقبة امرهم الهلاك . ورجل قُلَّبٌ : يتقلب كيف شاء . . . وقوله تعالى : « تتقلَّبُ فيه القلـوب والابصـار » [٣٧/٢٤] قال الزجـاج : معنـاه تَرْجُف وتخف من الجَـزَع والخوف . . . والمُنْقَلب : مصير العباد الى الآخرة [« وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون »(٢٢٧/٢٦)] والقَلْبُ : مُضغةٌ من الفؤاد مُعلَّقة بالنياط . . . وقولـه تعـالى : « نَزَل به الـروح الامـين على قلبـك » [١٩٤/٢٦] ، قال الزجـاج : معنـاه نزل به جبريل ، عليه السلام ، عليك ، فوَعاه قلبُك . . . قال الفراء في قوله تعالى : « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » [٣٧/٥٠] اي عقل . قال الفراء : وجائز في العربية ان تقـول : . . . وما قلبك معك . . . ما عقلك معك . . . وقال بعضهم : سمي القلب قلباً لتقلبه ، وانشد :

ما سمي القلب الا من تقلبه   والرأي يَصْرِف بالانسان أطوارا

وروي عن النبي (ﷺ) ، انه قال : سبحان مقلب القلوب ! وقـال الله تعـالى : « ونقلِّب افئدتهـم وابصارهـم » [١١٠/٦] . . . »

(لسـان العـرب مادة « قلب ») .

في القرآن :

انظر « في اللغة »

عند ابن عربي :

سار الصوفية على النهج القرآني في جعل القلب محل الكشف والالهام . . . اداة المعرفة . . . المرآة التي تتجلى فيها معاني الغيب وتتنزل عليها الحِكَم . . . فهو باختصار تلك القوة الخفية التي تدرك الحقائق الالهية ادراكا واضحاً جلياً لا يخالطه شك .

الم يقل عز وجل : « افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ؟ » [٤٧/ ٢٤] فجعل تعالى القلب محل الايمان والفهم والتدبر . فالقلب في القرآن ، هو العقل الذي يعقل عن الله .

وبالتالي ابن عربي لم يخرج عن هذا الخط القرآني ـ الصوفي ، بل تابعه جاعلاً للقلب : عيناً ،ووجهاً . . .

وسنترك نصوصه تتكلم فهي واضحة جلية .

يقول :

١ ـ سبب التسمية :القلب≠ العقل [احدي النظرة]

« والقلب ما سمى الا بتقلبه في الاحوال والامور دائماً مع الانفاس » (ف ٧٧/٤) .

« ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » [٥٠/ ٣٧] لتقلبه في انواع الصور والصفات ، ولم يقل لمن كان له عقل ، فان العقل قيد ، فيحصر الامر في نعت واحد ، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الامر . فما هو ذكرى لمن كان له عقل ، وهم اصحاب الاعتقادات . . . فلهذا قال : « لمن كان له قلب » فعَلِمَ تقلب الحق في الصور بتقليبه في الاشكال . . . » (فصوص ١/ ١٢٢) .

فالتقليب هو سبب تسمية القلب قلباً . وعلى قدر خوف العبد المؤمن من تقليب القلب ،المشار اليه في حديث الاصابع : « قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن » ،تأتيه الطمأنينة ،من اسمه تعالى « الرحمن » ، فلا يكون تقليبه الا من رحمة الى رحمة .

يقول :

« . . . فمن عرف نفسه عرف ربه ، وفي حديث الاصابع[1] بشارة الهية ، حيث

اضافهما الى الرحمن ، فلا يقلبه الا من رحمة الى رحمة . وان كان في انواع التقليب بلاء ، ففي طيه رحمة غائبة عنه ، يعرفها الحق . فإن الاصبعين اصبعا الرحمن ، فافهم . فانك اذا علمت ما ذكرناه ، علمت من هو قلب الوجود »
(ف ـ ٣/ ١٩٩) .

٢ ـ مكانة القلب من الانسان :

« فقد ثبت ان القلب رئيس البدن ، وهو المخاطب في الانسان ، وهو العقل الذي يعقل عن الله ، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله [ﷺ] : ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد ، وان فسدت فسد الجسد ، الا وهي القلب . . . » (مواقع النجوم ص ١٤٤) .

وحيث ان « القلب » هو المخاطب في الانسان ، لذلك جعل ابن عربي « الزاجر » او « الزواجر » ، هذا المصطلح القرآني ـ الصوفي[٢]، واعظ الحق والداعي الى الله في قلب المؤمن . يقول :

« الزاجر : واعظ الحق في قلب المؤمن وهو الداعي الى الله »
(الاصطلاحات ٢٩٠) .

٣ ـ القلب = محل الكشف والالهام .

« فهذه الحقيقة القلبية الالهية الاحدية الجمعية الكمالية ، والمرآة المجلية . . . التي وسعت الحق سبحانه . . . ولذلك مدحها بقولِهِ تعالى : « لم يسعني سمائي ولا ارضي ووسعني قلب عبدي المؤمن » (شق الجيوب ف ٥٨ ـ ٥٩) .

« . . . فان القلب محل الصور الالهية[٣] ، التي انشأتها الاعتقادات بنظرها وادلتها ، فهي ستور عليها . لذلك تبصر الشخص ولا تبصر ما اعتقده ، الا ان يرفع لك الستر بستر آخر . . . » (ف ٤/ ٢١٤) .

٤ ـ القلب = محل السعة الالهية [= البيت العتيق = البيت المعمور (فليراجعا)] .

« . . . واعلم ان القلب وان كان محل السعة الالهية ، فان الصدر محل السعة القلبية . . . » (ف ٢/ ٦٥١) .

« قلب العبد الـذي وسعـه . . . فيكون خاليا من الاكوان كلهـا ، فيظهـر فيه بذاته . ونسبة القلب الى الحق ، ان يكون على صورته فلا يسع فيه سواه . . . »
(ف ـ ٢/ ١٥٠) .

« . . ثم رأيت البيت المعمور فاذا به قلبي » (ف ٣/ ٣٥٠) .

« البيت العتيق القديم ، وهو قلب العبد العارف التقي النقي ، الذي وسع الحق سبحانه حقيقته » . (ترجمان الاشواق ص ١١٥ هامش ١) .

٥ ـ القلب = كتاب الحسنات والسيئات [= ام الكتاب (فلتراجع)]

« قال سبحانه : « ويشف صدور قوم مؤمنـين ويذهـب غيظ قلوبهـم » [٩/ ١٥] والقلوب هي الكتب ، التي سطر فيها الحسنات والسيئات » .
(بلغة الغواص ق ١٠٩) .

« وعنده ام الكتاب ، وهو القلب . . . » (شق الجيوب ق ٦٧) .

٦ ـ وجه القلب = مرآة تجلي .

« . . . فتبسمتُ جذلاً ، وقلتُ مرتجلاً . . . قلت ثم صرفت عنه وجه قلبـي ، وأقبلت به على ربي . . . » (ف ١/ ٥٠) .

« ان القلب على خلاف بين اهل الحقائق والمكاشفات ، كالمرآة المستديرة لها ستة اوجه ، وقال بعضهم ثمانية . .
. . . ثم نقول ، وقد جعل الله في مقابلة كل وجه من وجوه القلب ، حضرة من امهات الحضرات الالاهية ، تقابله . فمتى جلي وجه من هذه الوجوه ، تجلت تلك الحضرة فيه . . . » (مشاهد الاسرار ق ق ٧١ ـ ٧٢) .

٧ ـ عين القلب :

« عين قلبك(٤) في المثال ، كعين وجهك . فلا يرى الا بعد نفوذه السبع الطباق ، التي جعلت جُنَّة بينه وبين الآفات . . فاذا نفـذ هذه الطبـاق ، وتصفـح هذه الاوراق ، حينئذ ينفذ الى اول منزل من منازل الغيب . . . »
(الشاهد ص ص ١٥ ـ ١٦) .

انظر « ساذج القلب » « القلبية »

---

(١) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٣٩) .

(٢) « زجر » في اللغة كلمة تدل على الانتهار . يقال زَجَرت البعيرَ حتى مضى أزجُره . وزَجْرت فلاناً عن الشيء فانْزَجر . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « زجر »)

وفي القرآن ورد الاصل « زجر » بنفس المعنى :

« فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر » (القمر/ ٩) .

« ولقد جاءكم من الانبياء ما فيه مزدجر » (القمر/ ٤) .

اما الصوفية فقد نظرت الى « الزاجر » على انه تنبيه للمريد الصادق يأتيه في شكل واعظ في القلب يبين له الباطل ليتجنبه . فيعمل العبد الصادق في ضوء هذا الواعظ غير منقاد لشهوة او معصية .

(٣) لا ننسى قصيدته المشهورة « لقد صار قلبي قابلاً كل صورة . . . »

(٤) يراجع بشأن قلب عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ١٥٥ (كان عيناً فصار قلباً)
  ص ٣٩٤ (القلب)
- الفتوحات ج ٤ ص ٢٥ (ام القلب – ابو القلب)
  ص ١٣٦ (قلبه)
- ترجمان الاشواق ص ٤٣ (قابلية القلب للصور)
- الديوان ص ٣٠ (قلب كتاب الله)
  ص ٣١ (قلب الحق)
- فصوص الحكم ، ج ١ ص ١٢٨ (قلوبنا)
  ص ١٣٣ (ساذج القلب) .
- مواقع النجوم ص ١٠٠ (مرآة القلب)
  ص ١٠١ (سماء القلب ، اكوان القلب ، قلبه = كعبته) .

كما يراجع :

- التوجه الاولى . صدر الدين القونوي ق ٤
- الاجوبة عن الانسان الكامل ق ٢١٩ أ
- علم التصوف النوري ق ٥٩ ب
- بقية الله ق ١١٢ ب
- الغزالي : مدخل السلوك [يدور حول القلب]

ـ معارج القدس ١٩ ـ ١٠٨
ـ الحكيم الترمذي . رسالة بيان الفرق ص ٣٦ .

٥٢٧ ـ قلبُ الوُجُود

مرادف : قلب العالم[1] ، قلب الجمع .

قلب الوجود[2] هو الانسان الكامل بالمعنيين (الاول) و(الثاني) الواردين عند ابن عربي

كما ان له الوظيفة نفسها من امداد لصور العالم .

يقول :

« . . . قلب الوجود الذي يمد عالم صورته ، التي هو لها قلب واجزاؤها كلها ، وانه هو قلب الجمع . وهو ما جمعته هذه الصورة الوجودية من الحقائق الظاهرة والباطنة . . » (ف ـ ٣/١٩٩) .

انظر « **انسان كامل** » « **روح العالم** »

(١) ورد المصطلح عند ابن عربي في الفتوحات ج ٣ ص ٢٩٥
(٢) ورد المصطلح عند ابن عربي في كتاب التراجم ص ٣٧ والفتوحات ج ٤ ص ١٤٣ ويتفق الجيلي مع ابن عربي في مضمون قلب الوجود فيقول في كتابه « حقيقة اليقين » :
« وأشهدُ أن محمداً ﷺ قطب رجاء الموحدين . . . قلب الوجود ، وروح كل موجود » .

٥٢٨ ـ القلبيّة

القلبية هي نفسها « القدمية » عند ابن عربي فلتراجع . اما النصوص التي تثبت ذلك فهي :

« اما الاقطاب الاثنا عشر ، فهم على قلوب الانبياء . فالواحد منهم على قلب فلان ، وان شئت قلت : على قدم ، وهو أولى . . . وهو أعظم في الادب مع الرسل . . . » (رسالة الاقطاب ١١٨ ب) .

« وكذلك كل روح بهذه المثابة [مرتبة اسرافيل] له رجل او امرأة على مقامه ، وهو الذي تسميه الطائفة . . على قلب آدم » (ف ـ ٣/١٤) .

انظر « **قدمية** » « **قلب** »

٥٢٩ ـ القَلمُ (الأعلى)

المترادفات : **القلم الالهي ـ القلم الاعلى الالهي ـ لوح الالوهية**[1] .

في اللغة :

« القاف واللام والميم أصل صحيح يدل على تسوية شيء عند بريه واصلاحه . من ذلك : قَلَمْتُ الظفر وقلَّمته . ويقال للضعيف : هو مقلوم الاظفار . والقُلاَمَة : ما يسقط من الظفر اذا قُلِم . ومن هذا الباب سمي القلم قلماً .

قالوا : سمى به لانه يقلم منه كما يقلم من الظفر . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « قلم ») .

في القرآن :

ورد القلم في القرآن بصيغة المفرد (في آيتين) والجمع (آيتين) .

(أ) **لم يبين التنزيل العزيز بوضوح معنى القلم ،بل اتى به مجملاً مبهما وان كان القسَم به اعطاه قدسية خاصة .**

« **ن والقلم**[2] **وما يسطرون** » (٦٨/١) .

« **اقرأ وربك الاكرم . الذي علم بالقلم**[3] » (٩٦/٤) .

(ب) **القلم : اداة الكتابة**

« ولو ان ما في الأرض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله » (٣١/٢٧) .

(ج) **القلم = القَدَح**

« وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم[4] ايهم يكفل مريم » (٣/٤٤) .

عند ابن عربي :

* التسمية وسببها :

ان أول موجود عَقِلَ عن الحق[٥] ومنه انبعث العالم باسره ،يسميه ابن عربي جملة اسماء لا تؤثر في وحدة عينه ،فهو : العقل الاول ،الحق المخلوق به ، القلم الاعلى[٦] ،الروح الكلي ،العدل ،مستوى الاسماء الالهية ،سلطان عالم التدوين والتسطير . . . الى غير ذلك من اسماء . وهي على كثرتها لا تقدح في وحدة عين المسمى ،كما لا تؤثر في وحدة الحق كثرة اسمائه[٧] .

وهذه الاسماء خلقتها الوجوه أو النِسَب المتكثرة لهذه العين الواحدة ، فهذا المخلوق يسمى عقلا ،من وجه يغاير الوجه الذي من اجله يسمى قلماً . تماما كاسماء الحق تعالى : المعز والمذل[٨] . . .

فمن اي الوجوه استحق هذا المخلوق اسم القلم ؟

لقد نظر الشيخ الاكبر الى الوجود على انه كتاب مسطور ،كل حقيقة مفردة فيه هي حرف[٩] ،وكل حقيقة مركبة هي كلمة[١٠] ويسمى هذا العالم : عالم التدوين والتسطير ،فالاول في هذا العالم بطبيعة الحال هو القلم ،وبواسطته حصل الاثر[١١] وكان الوجود (= الكتاب) .

يقول ابن عربي :

(١) مسمى واحد واسماء عديدة :

« . . . نقول في العقل الاول عقلا ، لمعنى يخالف المعنى الذي لاجله نسميه قلما ، يخالف المعنى الذي لاجله نسميه روحا ، يخالف المعنى الذي لاجله نسميه قلبا .
والعين واحدة والحكم مختلف ، ولذا تنوعت الارواح والصور . . . كذا الحق . . . وان كان واحد العين ، فهو المسمى بالحي القيوم العزيز المتكبر الجبار ، الى تسعة وتسعين اسما لعين واحدة واحكام مختلفة[١٢] . . . »
(ف ٢/ ٣٩٤-٣٩٥) .

(٢) فعل الكتابة اعطاه الاسم :

« واول متعلم قَبِلَ العلم بالتعلم لا بالذات العقل الاول ، فعقل عن الله ما علّمه ، وأمره ان **يكتب ما علمه** في اللوح المحفوظ ، الذي خلقه منه فسماه قلما . . . » (ف ٣٩٩/٣) .

« وهو القلم من حيث التدوين والتسطير » (الانسان الكلي ق ٤ ب)

(٣) ونورد الان نصا نقتطفه لجماله،وروعة تصويره بدء وجود عالم التدوين والتسطير،اي عالمنا .

يقول :

« ثم غمس [الحق] **قلم الارادة** ، في مداد العلم[١٣] ، وخط بيمين القدرة ، في اللوح المحفوظ المصون ، كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون ، مما لو شاء ، وهو لا يشاء ، ان يكون ، لكان ، كيف يكون . . . » (ف ٣/١) .

***

*** القلم هو محل التفصيل بالنسبة للمداد (محل الاجمال) ،وهو محل الاجمال بالنسبة الى اللوح (محل التفصيل) .**

من يقرأ ابن عربي جاعلاً حينا القلم محل التفصيل ،وحينا آخر محل الاجمال ، يظن انه يتناقض.فيجب الانتباه دائماً للوجه والنسبة اللذين يقصدهما . فكأني بفلسفته كلها فلسفة نِسَب واضافات لا تستقل حقيقة عنده بماهية محددة ثابتة ،بل كل حقيقة هي مجموعة اسماء ونسب واضافات ،وهذا ما سنلمسه بوضوح اكثر عندما نتكلم على « القلم » بالمعنى التالي :

يقول :

(١) « القلم : محل التفصيل . . . النون[١٤] : محل الاجمال . . . اللوح : محل التدوين » (الاصطلاحات ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥) .

(٢) « وليس فوق القلم موجود مُحْدَث يأخذ منه يعبر عنه بالدواة وهي النون . . . وانما نونه التي هي الدواة ، عبارة عما **يحمله في ذاته من العلوم بطريق الاجمال** ، من غير تفصيل ، فلا يظهر لها تفصيل الا في اللوح ،

الذي هو اللوح المحفوظ . **فهو [القلم] محل التجميل** ، والنفس [= اللوح المحفوظ] محل التفصيل . . . » (عقلة ص ٥٥) .

***

***لقد احتفظ القلم في المعنيين السابقين بذاتية وشخصية خاصة ، اذ كان عبارة عن حقيقة منفردة ، لها صفات وخصائص معينة . ولكن ، في هذا المعنى ، يخسر القلم شخصيته ، ليصبح « صفة » تطلق على كل من تحقق بها[١٥] . وهي صفة الفعل في مقابل صفة الانفعال (لوح) ، او صفة الذكورة في مقابل صفة الانوثة (لوح)[١٦] .**

كل من حاز صفة الفعل فهو « قلم » وان كان لوحا ، حتى القلم المعروف اي الاعلى يصبح لوحاً اذا نظرنا اليه ، من حيث تأثير الحق به وانفعاله عنه .

وهكذا كل « اثر » في الكون هو نتيجة عن مقدمتين[١٧] هما بلغة ابن عربي : فاعل ومنفعل او قلم ولوح . ولا يكون الاثر الا بحركة مخصوصة بين القلم واللوح ، يعبر عنها الشيخ الاكبر بلفظ : نكاح . وتتعدد الاقلام والالواح في الوجود ، اذ أنها تُخلق عند كل فعل أو أثر .

يقول ابن عربي :

(١) القلم : صفة الفعل .

« وهذا . . اللوح المحفوظ هو ايضا قلم لما دونه ، وهكذا كل فاعل ومنفعل : لوح وقلم » . (عقلة ٥٦) .

« والطلبة والتلامذة للشيخ المتحقق . . . **الواح منحوتة منصوبة لرقمه وكتابته** ، وقبائل مستعدة لنفخه ، فلا يزال ينفخ فيهم ارواح الاسرار ، ويخط فيهم حروف المعاني القدسية . » (مواقع النجوم ص ١٢٦) .

(٢) القلم : صفة الذكورة :

« اللوح محل الالقاء العقلي ، هو للعقل [العقل الاول : القلم الاعلى] بمنزلة حواء لآدم . . . وسميت نفساً لانها وجدت من نفس الرحمن ، فنفس الله بها عن العقل ، اذ جعلها محلاً لقبول ما يلقى اليها ، ولوحاً لما يسطره فيها . . . »

(عقله ص ٥٥) .

« . . . والقلم المخطط لهذا الشخص الانساني [في لوح الوجود] . . . قلمان : قلم يسمى النفخ والقلم الذي هو الذكر ، واول من كتب به ابو البشر في لوح ام البشر . . . والقلم : الرجل ، واللوح : المرأة ، وقد يكون الرجل لوحا[١٨] ، للقلم المعبر عنه بالنفخ كمريم وعيسى[١٩] ، صلى الله وسلم عليهم اجمعين . فما سلم من خط هذا القلم المحسوس في اللوح المحسوس[٢٠] خاصة الا ثلثه [ثلاثة] . . . آدم عليه السلام خلقه الله تعالى بيده . . . وحواء وعيسى عليهما السلام من نصف هذا الخط . . . » (مواقع النجوم ص ١٢٥) .

« . . . [كان] ذلك اللوح موضعاً ومحلاً لما يكتب فيه هذا القلم الاعلى الالهي . . . فكان بين القلم واللوح نكاح[٢١] معنوي معقول ، واثر حسي مشهود [= الطبيعة الكلية] . . . » (ف ١/ ١٣٩) .

***

*** فرق الشيخ الاكبر بين القلم [بصيغة المفرد] والاقلام [بصيغة الجمع] ، وهو بذلك منسجم مع القرآن الكريم والحديث الشريف .**

وقد جعل القلم الاعلى في موازاة اللوح المحفوظ ، كما جعل الاقلام في موازاة الواح المحو والاثبات ، فما يكتبه القلم الاعلى محفوظ عن المحو ، وما تكتبه الاقلام يتردد بين المحو الاثبات : كالخاطر مثلا . يقول ابن عربي :

« فذكر [رسول الله ﷺ] انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام[٢٢] . . . وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام ، وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى ، ودون اللوح المحفوظ ، فان الذي كتبه القلم الاعلى[٢٣] لا يتبدل . وسمي اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه . وهذه الاقلام تكتب في الواح المحو والاثبات[٢٤] . . . وعدد هذه الاقلام ، التي يجري على حكم كتابتها الليل والنهار ، ثلثمائة قلم وستون قلما[٢٥] . . . » (ف ٣/ ٦١-٦٢) .

---

(١) يقول ابن عربي :

« ولما ظهر هذا الحق المخلوق به السموات والأرض الذي هو لوح الالوهية وقلمها

الاعلى . . . » (كتاب المسائل ص ١١) .
نلاحظ ان القلم الاعلى هنا يسمى بلوح الالوهية وذلك من حيث انه منفعل للالوهية . انظر المعنى « الثالث » للقلم فيما يلي .

(٢) « (والقلم) وهو الذي خط اللوح او الذي يخط بهءاقسم به تعالى لكثرة فوائده . . . »
(انوار التنزيل البيضاوي ج ٢ ص ٢٧٣) .

(٣) « (الذي علم بالقلم) اي الخط بالقلم وقد قرىء به لتقيد به العلوم ويعلم به البعيد »
(المرجع السابق ج ٢ ص ٣١٠) .

(٤)« (. . . اقلامهم) اقداحهم للاقتراع وقيل اقترعوا باقلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة تبركا . . » (المرجع السابق ج ١ ص ٦٧) .

(٥) يراجع « العقل الاول » .

(٦) يعرف الجيلي القلم الاعلى قائلا : « ان القلم عبارة عن اول تعينات الحق في المظاهر الخلقية على التمييز، وقولي على التمييز هو لان الخلق له تعين ابهامي اولا في العلم الالهي . . . ثم له وجود هو مجمل حكمي في العرش . . . ثم له ظهور تفصيلي في الكرسي . . . ثم له ظهور على التمييز في القلم الاعلى ، لان ظهوره في تلك المجالي الاول جميعها غيب، ووجوده في القلم وجود عيني مميز عن الحق . وهو اعني القلم الاعلى ، انموذج ينتقش ما يقتضيه في اللوح المحفوظ كالعقل فانه انموذج ينتقش ما يقتضيه في النفس، فالعقل بمكانة القلم والنفس بمكانة اللوح . . . » (الانسان الكامل ج ٢ ص ٥) .

(٧) راجع « اسم الهي » فقرة « الاسم والمسمى » .

(٨) راجع « اسم الهي »

(٩) راجع « حرف »

(١٠) راجع « كلمة »

(١١) ستتوسع في هذه النقطة في المعنى التالي . فليراجع .

(١٢) راجع « اسم الهي » .

(١٣) جعل ابن عربي القلم والمداد بمثابة الارادة والعلم . ولا يخفى ما في هذا التشبيه من دلالة تصويرية . فالعلم الالهي (= المشيئة) اشمل واوسع من الارادة ، اذ ان الارادة لها التخصيص بالوجود من معلومات العلم . كذلك القلم ليس له شمول المداد بل يخص من ذاك المداد بعض الكلمات بالوجود العيني . راجع«مشيئة» فقرة « المشيئة والارادة » .

(١٤) النون = الدواة او المداد انظر النص التالي .

كما يراجع بشأن النون :
ـ الاصطلاحات ص ٢٩٤ ،
ـ الفتوحات ج ٢ ص ١٣٠ ،

- الاصطلاحات الصوفية ص ٨٥ ب ،
- التفسير العظيم . سهل ص ١٠٦ (النون اسم من اسماء الله) .
- ابن قسي . عفيفي ص ٨٣ ،

(١٥) نلاحظ ان القلم هنا فارق صفته « الاعلى »

(١٦) راجع « انوثة » « لوح »

(١٧) راجع « اثر » « تثليث »

(١٨) لوحا اي منفعلا او انثى،راجع « انوثة » .

(١٩) ان عيسى وجد عن امرين هما : النفخ الالهي ومريم . فهو وان كان رجلا الا انه منفعل عن النفخ الالهي الذي اتخذ هنا المرتبة « القلمية » - ان امكن التعبير .

(٢٠) يقصد ابن عربي بالقلم المحسوس واللوح المحسوس ، الفاعل والمنفعل المحسوسين او الرجل والمرأة وهذا يتضح بالامثلة الثلاثة التي اوردها : آدم ، حواء ، عيسى ، آدم لم يخلق عن ام واب محسوسين اي رجل وامرأة ، وحواء وجدت عن اصل واحد محسوس هو آدم فسلمت من نصف هذا الخط . وعيسى وجد عن اصل واحد محسوس كذلك وهي مريم فسلم من نصف هذا الخط .

(٢١) يستعمل ابن عربي على سبيل التشبيه الصور الحسية والالفاظ المتداولة في امور العشق الانساني ، وهو بذلك ليس غريبا عن موضوع دراسات التحليل النفساني في العصر الحديث . ولا يسعنا الا ان ننقل هذه الاسطر عن الدكتور عبد الكريم اليافي . يقول :
« لقد صنعت دراسات في العصر الحديث على التصوف المسيحي بعد اشتهار مدارس التحليل النفسي وانتشار كتب اقطابها امثال فرويد وادلر ويونغ ومن جرى على غرارهم . . . فوجد الباحثون ان اولئك المتصوفة ارادوا ان يتغلبوا على نزعات اللبيدو ؛ على حد تعبيرهم وقصدوا ان يسيطروا على رغباتهم الجنسية ، فاتبعوا سبل الورع والعبادة والتأمل الروحي ، ولكن تلك النزعات والرغبات الاولى . . . قد تغلبت عليهم وتزعمت اصول تعبيرهم وظهرت على اسلات السنتهم،وتلامحت في تضاعيف ابتهالاتهم دون ان يشعروا بذلك . . . وقد رد على ذلك فريق من آباء الكنيسة » .
ويرجعنا الدكتور اليافي الى المراجع القيمة التي تصدت للرد على هذه الاتهامات ننقلها فيما يلي :

- Psychologie du mysticisme religieux. James leuba.
- Revu Française de psychanalyse 1948 N° 2 مقال ماري نونابرت
- Le mysticisme: Emmanuel Aegerter. éd. Flammarion.
(وفي هذا الكتاب فصل بعنوان Le mysticisme psychologique
= يلخص فيه المؤلف اقوال الاطباء الذين يقربون بين حالات الانجذاب الروحي والهستيريا ،

وفي الكتاب نفسه فصل آخر عن الاعراس « الصوفية » يذكر فيها بعض التعابير المفرطة فيما يشبه الوصال جرت على السنة القديسات والقديسين) .

(وخاصة الفصـل بعنـوان:

- Mystique et contnence

La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique

(وهو يضم بحوثا الفها كبار الكاثوليك المتدينين بمناسبة مؤتمر ديني) .

راجع : دراسات فنية في الادب العربي الدكتور عبد الكريم اليافي ص ص ٣٠٦ - ٣١٤ (وقد اشار الدكتور اليافي في هذه الصفحات بالاضافة الى مشكلة التعابير الحسية عند المتصوف المسيحي، الى مدى انطباق هذه المشكلة على المتصوف المسلم وهو متزوج ولا يشكو اي كبت . ثم اختتم ببيان السبب الحقيقي لهذه الاشارات بشكل علمي كما عهدناه دائما . فليراجع) .

(٢٢) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم (٢٣) .

(٢٣) يراجع بشأن « قلم » عند ابن عربي :

- الانسان الكلي ق ٤ (القلم = العقل الاول = الحق المخلوق به) ، ق ٥ (القلم الاعلى) .
- الميم والواو والنون ص ١٣ (القلم = الواو) .
- بلغة الغواص ق ٩ (القلم)، ق ق ١٣١ - ١٣٢ (القلم الاعلى ، الاقلام) .
- عقلة المستوفز ص ٥٢ (القلم) ،
- ف ج ١ ص ١٤٨ (عالم التدوين والتسطير - القلم اللوح) .
- ف ج ٢ ص ٩٥ (العقل الاول : القلم الاعلى) ، ص ١٣٠ (القلم والنون) ٢٥٠ (القلم الاعلى : سلطان عالم التدوين والتسطير) .
- ف ج ٣ ص ٢٨ (القلم : العقل) ، ص ٣٤٢ (القلم ، الاقلام) ٤٤٤ (القلم الالهي ؛ العقل الاول ؛ الحقيقة المحمدية ؛ الحق المخلوق به ؛ العدل ؛ الروح القدسي الكلي ؛ مستوى الاسماء الالهيات) .
- ف ج ٤ ص ٣٨٧ (قلم - اقلام) .
- الديوان ص ٤٦ ،
- الدرة البيضاء ، وقد تكلم فيه على مقام القلم الاعلى (اتى على ذكر هذا الكتاب في كتابه عقلة المستوفز ص ٥٦) .
- مواقع النجوم ص ٧٩ (وقد استعمل لفظ « قلم » بما يوحي انها تعني « ترجمان » يقول اللسان قلم القلب . انظر « ترجمان »)

(٢٤) انظر « لوح » المعنى « الثاني » الفقرة « ٣ » مع الهامش ،

(٢٥) يجعل ابن عربي هنا عدد الاقلام/ ٣٦٠/ وهو الرقم نفسه الذي يجعله في موضع آخر وجوه

القلم الاعلى . فالاقلام هي وجوه القلم الاعلى . (ف ج ١ ص ١٤٨) .

٥٣٠ ـ القوتُ

انظر « رزق »

٥٣١ ـ القولُ الإلهيّ

انظر « **خطاب الهي** » المعنى « **الاول** » الفقرة « أ » .

٥٣٢ ـ المقَامُ

في اللغة :

« القاف والواو والميم اصلان صحيحان ، يدل احدهما على جماعة ناس . . . والاخر على انتصاب او عَزْم » (معجم مقاييس اللغة . مادة « قوم ») .

« واقام بالمكان اقامة وقامة : دام. . . والمَقَامَةُ : المجلس ، والقوم وبالضم الاقَامَةُ كالمَقام والمُقام ويكونان للموضع . . . »
(القاموس المحيط . الفيروز ابادي مادة « قوم ») .

في القرآن :

ورد لفظ « مقام » في القرآن اما مضافا واما موصوفا ، وهو يشير الى :

(أ) **موضع مكاني ، مجلس**

« **واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى** » [١٢٥/٢] .

« **انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك** » [٣٩/٢٧]

(ب) **مرتبة معينة معلومة : صفاتية لا مكانية .**

« **وما منا الا له مقام معلوم** » [١٦٤/٣٧]

« **عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا** » [٧٩/١٧] .

عند ابن عربي[1] :

نستخلص مما تقدم بحثه لدى الكلام على « الحال » ان المقام يتحدد[2] كالاتي :

انه تحصيل شهود او كشف لحقيقة معينة مميزة ،والترسخ في هذا التحصيل ترسخاً علميا بحيث لا يصح الانتقال عنه[3] .

وسنحاول ان نختصر في نقطتين كل اقوال شيخنا الاكبر في « المقام » : النقطة الاولى يتفق بها مع سلفه ،والنقطة الثانية نتجرأ فيها ان نلخص باسطر معدودات مئات الصفحات من الفتوحات تتعلق بالمقام .

***

*** المقام مكتسب ثابت في مقابل الحال (وهب) ـ وهو يوجد بوجود المقيم .**

يقول ابن عربي :

(١) « وكل مقام في طريق الله تعالى فهو مكتسب ثابت ، وكل حال فهو موهوب غير مكتسب غير ثابت ، انما هو مثل بارق بَرَق ، فاذا برق اما يزول لنقيضه ، واما ان تتوالى امثاله[4] . . . » (فتوحات ٢/١٧٦) .

« وهكذا كل مأمور به فهو مقام[5] يكتسب ، ولهذا قالت الطائفة : ان المقامات مكاسب[6] والاحوال مواهب . . . » (فتوحات ٢/١٥٧) .

« فان النقلة في المقامات ما هي بان تترك المقام ، وانما هو بان تحصّل ما هو اعلى منه ، من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه ، فهو انتقال الى كذا ، لا من كذا ، بل مع كذا . . . » (فتوحات ٣/٢٢٥) .

ان النص الاخير الذي يثبت ان المقام « ثابت » ،بالفعل نفسه يميز نظرة ابن عربي الى المقام من نظرة السلف .فالسالك في مقام معين لا يخلف وراءه المقامات التي تحقق بها ،بل يحملها في اعماقه ،انه لا يخلف شيئا .

(٢) « المناظر العلى : من حيث هي مناظر لا وجود لها الا بوجود الناظر ، كالمقامات لا وجود لها الا بوجود المقيم ، فاذا لم يكن ثَمَّ مقام ، لم يكن ثَمَّ مقيم . » (ترجمان الاشواق ص ١٣) .

يوضح النصّ ان المقام حقيقة معنوية يوجدها المقيم . فالتوبة مثلا لا وجود لها بمعزل عن التائب ، بل التائب هو الذي يخلقها باقامته فيها .

***

* لواردنا ان نستقصي مقامات الشيخ الاكبر لاستوجب ان نفرد لها بحثاً خاصاً فهو قد اضاف الى منازل السائرين المئة مئات(٧) . ومن الاجدى ان ننبه الى نقطة مهمة ، وهي ان ابن عربي يناقش اراء المتقدمين في المقامات ويشرحها ، دون ان يتنصل من النصوص بل العكس ، طريقته في شرحها توحي بانها جزء لا ينفصل من فتوحاته ، او انها في الواقع بدايات مقاماته . مثلا : يشرح ويحدد مقام التوبة(٨) عند السلف دون ان ينتقد او يتنصل من الصاق الكلام به ، ثم في مرحلة ثانية ينتقل بالمقام الى مرتبة أعلى .

ونحن امام خيارين : اما ان المقام له ترقٍ . فيكون مقام السلف بدء مقاماته . واما ان ابن عربي يورد المقامات عند السلف ليدحضها ويبين سذاجتها .

ونميل الى جمع الرأيين معا : فابن عربي من ناحية ، بنزعته الموحدة يستوعب كل كثرة ظاهرة . ومن ناحية ثانية ، يتميز عن السلف بنظرة خاصة الى الامور . ونستطيع ان نلخص بجرأة مئات المقامات ، التي يوردها ابن عربي للخلق بمقام واحد .

ودليلنا في هذا التلخيص ، صفة واحدة مشتركة بين المقامات جميعا ، في آخر مرحلة من مراحل تطورها وترقيها .

يتكلم ابن عربي على : مقام التوكل ومقام ترك التوكل ـ مقام الشكر ومقام ترك الشكر ـ مقام اليقين ومقام ترك اليقين ـ مقام الصبر ومقام ترك الصبر . . . وهكذا يعدد المقامات جميعا ، مع المقامات التي تعلوها ، وهي مقامات تركها(٩) .

اما السبب الذي يدعو السالك الى الترقي عن المقام ، بتركه ، فهو رؤيته لافتقاره وامكانه . فالسالك ثابت في العدم(١٠) ، لا وجود له مع الحق . اذن ، ترك المقام أولى .

ويمكن على هذا الاساس تلخيص كل المقامات بمقام واحد : هو مقام الافتقار او العبودية .

فالسالك الى الحق في « مقام عبد »[11] . مهما تنوعت الاسماء . ولذلك يجد ابن عربي ان الطريق الى الله لا نهاية له ،مع ان المقامات تتناهى[12] . « فمقام العبد » هو نهاية المقامات واعلاها ،وهو الذي ينطبق عليه حرفياً قول ابن عربي : « لا يصح التنقل عنه » ،فالعبودية للانسان لا يصح ان نتنقل عنها .

---

(١) لقد سبق وتحدثنا على المقام عند بحث « الحال » في فلسفة الشيخ الاكبر . راجع « حال » المعنى : الثاني ، الرابع ، السادس ، السابع .
وبخصوص مراجع « المقام » تراجع مراجع « الحال » نفسها لان الفكر الصوفي بحثهما بالمقارنة .

(٢) **يقول ابن عربي :**
« ولشيوخنا في هذا المقام (= التوبة) حدود اذكر منها ما تيسر . . . وهكذا افعل ان شاء الله في كل مقام اذا وجدنا لهم فيه كلاما . على انه اذا سئلوا عن ماهية الشيء لم **يجيبوا بالحد الذاتي انما يجيبون بما ينتج ذلك** المقام فيمن اتصف به ، فعين جوابهم يدل على ان المقام حاصل لهم ذوقا وحالا . . . » (فتوحات ١٤٣/٢) .

(٣) ان هذا التحديد هو خلاصة المعاني المتعلقة بالحال والمتقدم ذكرها .

(٤) راجع « خلق جديد » .

(٥) أي ان كل ما امرنا الله به في القرآن من التقوى والتوبة والتوكل وغيره . . . اشارة الى انه مقامات يكتسبها العبد ، حيث انه لا معنى من ان يأمرنا الحق بفعل لا يحصل الا بالوهب .

(٦) ولكن هل المقامات كلها كسب عند ابن عربي . فلنستمع اليه يقول :
« والنبوة والولاية مقامان وراء طور العقل ليس للعقل فيهما كسب،بل هما اختصاصان من الله تعالى لمن يشاء » (كتاب التراجم ـ ص ٤) .

(٧) يكفي للدلالة على اتساع الموضوع عنده ان نورد تقسيم الفتوحات :
« وقد اكتمل له في هذا الكتاب (الفتوحات) ٥٦٠ بابا موزعة على ستة اقسام كبرى هي : المعارف (٧٣ بابا) ، والمعاملات (١١٦ بابا) ، والاحوال (٨٠ بابا) والمنازل (١١٤ بابا) ، والمنازلات (٧٨ بابا)،والمقامات (٩٩ بابا) .»(عثمان يحي . مقدمة الفتوحات المكية ج ١ ص ٣٠) .

(٨) راجع « توبة » .

(٩) انظر الفتوحات ج ٢ ص ص ١٣٩ ـ ٣٧٠ ؛ ففي هذه الصفحات يتكلم ابن عربي على كل مقام بمفرده ومقام تركه .

(١٠) انظر « عين ثابتة » .

(١١) راجع « عبد »

(١٢) **يقول ابن عربي :**

« ولقد اتفق لي في بدايتي [في طريق الله] وما ثم الابداية . واما النهاية فمقولة غير معقولة » (فتوحات ٢/١٧٧) .

« وان كانت الواردات الالهية لا تتناهى ، فالمقامات بلا شك تتناهى . . . » (ترجمان الاشواق ص ٢١) .

٥٣٣ ـ مقام الهي

المقام الالهي : هو كل مقام او اسم للحق من حيث نسبة « الالوهة »[1] .

يقول ابن عربي :

« اعلم وفقك الله ، ان الحب مقام الهي . فانه وَصَفَ به نفسه ، وتسمى بالودود[2] . . . ومما اوحى الله به الى موسى ، في التوراة : يا ابن آدم ، اني وحقي لك محب ، فبحقي عليك كن لي محبا . وقد وردت المحبة في القرآن والسنة ، في حق الله وفي حق المخلوقين . . . » (فتوحات ٢/٣٢٢) .

انظر مقام رحماني مقام رباني

(١) راجع « الله » .

(٢) راجع « حب »

٥٣٤ ـ مقام ذاتي

المقام الذاتي : هو كل مقام للحق من حيث « الذات » الغنية عن العالمين ، لا من حيث نسبة معينة كالالوهة ، ولا من حيث اسم ، أو صفة معينان .

يقول ابن عربي :

« اعلم وفقك الله ، ان الحرية مقام ذاتي[1] لا الهي[2] . ولا يتخلص للعبد مطلقا ، فانه عبد لله عبودية لا تقبل العتق[3] . . . فلا حرية مع الاضافة والربوبية . والالوهية اضافة ، ولما لم يكن بين الحق والخلق مناسبة ، ولا اضافة ، بل هو الغنيّ عن العالمين ، وذلك لا يكون لذات موجودة الا لذات الحق ، فلا يربطها كون . . . » (فتوحات ٢/٢٢٦) .

انظر مقام رحماني ـ مقام رباني

(١) راجع « اختيار »
(٢) راجع « مقام الهي »
(٣) راجع « عبودية »

٥٣٥ ـ مَقامٌ رَحْماني ـ مَقامٌ ربّاني

المقام الرباني : هو دون المقام الالهي[1] ،وهو يتعلق بالحق من حيث الاسم « الرب »[2] .

المقام الرحماني : هو مقام الحق من حيث الاسم « الرحمن »[3] .

يقول ابن عربي :

« وكل مقام فاما : الهي[4] أو رباني أو رحماني ، غير هذه الثلاث الحضرات لا يكون . وهي تعمّ جميع الحضرات ، وعليها يدور الوجود ، وبها تنزلت الكتب ، واليها ترتقي المعارج[5] . والمهيمن عليها ثلاثة اسماء الهية : الله والرب والرحمن ، من حكم اسم ما من الاسماء الالهية ، ينعت به في ذلك الوقت احد هذه الاسماء الثلاثة . . . » (فتوحات ٢/ ١٧٦) .

يتضح من النص ان الاسماء الالهية : الله ، الرب ، الرحمن . يعتبرها ابن عربي أمهات تُرْجع اليها بقية الاسماء الالهية الموحية بصفات معينة [اسم صفة[6]] .

وأغلب الظن ان كل اسم من اسماء الصفات هذه ،يرجع الى احد الاسماء الامهات الثلاث ،وفي رجوعه الى احدها يتحدد اسم المقام .

مثلا : ان الاسم الودود في رجوعه الى الاسم الله ،يطلق عليه اسم : مقام الهي . وفي طاقته ان يرجع الى الاسم الرب ،فيقال : مقام رباني . وقد ابتدرنا كلامنا ،باغلب الظن ،لانه ليس بايدينا نصوص تفصح عما اجمله ابن عربي .

(١) يقول ابن عربي :

« . . . فطائفة قالت : مقام المعرفة رباني ومقام العلم الهي وبه اقول [ابن عربي] . . . وطائفة قالت : مقام المعرفة الهي ومقام العلم دونه وبه ايضا اقول . . . . » (ف ٢/ ٣١٨) .

(٢) راجع « رب »

(٣) راجع « رحمن »

(٤) راجع « مقام الهي »

(٥) راجع « اسراء »

(٦) راجع « صفة » .

٥٣٦ ـ مَقامُ العبُودَةِ وَالعُبُودِيّة

انظر « عبد »

٥٣٧ ـ مَقامُ القربَة

مقام القربة : هو مرتبة بين مقام « الصديقية[١] » و« النبوة » ، انه « النبوة العامة » لا « نبوة التشريع » ، وهو المشار اليه « بالسر » ، يتحقق به « الافراد » .

وسنترك الكلام لابن عربي ، لان نصوصه فيما يتعلق بمقام القربة ، في منتهى الوضوح .

يقول :

« فليس بين النبوة التي هي نبوة التشريع والصديقية مقام ولا منزلة ، فمن تخطى رقاب الصديقين وقع في « النبوة الرسالية » ، ومن ادعى نبوة التشريع بعد محمد (ﷺ) فقد كذب . . . وكفر . . . غير ان ثَمَّ مقام القربة وهي النبوة العامة[٢] ، لا نبوة التشريع[٣] . . . وهذا المقام . . . الذي هو مقام القربة ، وهو للافراد ، دون نبوة التشريع في المنزلة عند الله ، وفوق الصديقية في المنزلة عند الله ، وهو المشار اليه بالسر ، الذي وقر في صدر ابي بكر ففضل به الصديقين[٤] . . . »
(فتوحات ٢/ ٢٤ ـ ٢٥) .

كما يقول في جوابه عن السؤال الثاني الذي طرحه حكيم ترمذ[٥] بخصوص اهل القربة :

« . . . منازل اهل القربة . . . بين الصديقية ونبوة التشريع ، فلم تبلغ منزلة نبي التشريع من النبوة العامة ، ولا هو من الصديقين ، الذين هم اتباع الرسل . . . كالخضر وامثاله المقربين والافراد ، وفي هذا المقام يلتحق البشر بالملأ الاعلى . . .

واعلم ان منزل اهل القربة ، يعطيهم اتصال حياتهم بالاخرة ، فلا يدركهم الصعق[6] الذي يدرك الارواح . . . » (فتوحات ٢/ ٤١)[7]

وقد خصص ابن عربي رسالة لهذا المقام سماها « كتاب مقام القربة » [فلتراجع] يحدوه في ذلك ان السلف لم يشر الى هذا المقام[8] ،بل انكره بعضهم كالغزالي[9] . ولن يتضح تماما هذا المقام[10] الا بمعرفة « الافراد » ومقامهم عند الشيخ الاكبر . راجع « فرد » .

---

(١) ان مقام القربة هو بين الصديقية والنبوة لا بين شخص الصديق والنبي . اذ لا شخص بينهما ، فالصديق في مقام القربة .

يقول ابن عربي :

« . . . فليس بين ابي بكر ورسول الله (ﷺ) رجل لانه [ابو بكر] صاحب صديقية وصاحب سر ، فهو من كونه صاحب سر بين الصديقية ونبوة التشريع [= مقام القربة] » (ف ٢/ ٢٥) .

(٢) راجع « نبوة عامة »

(٣) راجع « نبوة التشريع »

(٤) اشارة الى قوله عليه الصلاة والسلام : ما فضلكم ابو بكر بكثرة صلاة وصيام بل بسر وقر في صدره . انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٤٠) .

(٥) للحكيم الترمذي رسالة عنوانها « منازل القربة » ضمن مجموع رسائل . مكتبة ولي الدين (اسطنبول) رقم ٧٧٠ - (راجع ختم الاولياء . ص ٨٤) .

(٦) اشارة الى الآية « فنفتخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض الا من شاء الله » (٣٩/ ٦٨) .

(٧) كما يراجع ختم الاولياء ص ص ١٤٤ - ١٤٥ ، مع الهامش رقم ٤٢ ، سؤال الترمذي وجواب ابن عربي من كتابيه : الجواب المستقيم والفتوحات .

(٨) يقول ابن عربي في خاتمة « كتاب مقام القربة » مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٩«مجاميع ق ١٥٦ أ :

«انتهى بعض الغرض من هذا الكتاب وبيان هذا المقام [القربة] وكنت ما رأيت احداً من اصحابنا نبّه عليه ولا ندب اليه،بل منع من ذلك أكثرهم لعدم الذوق فبقيت به وحيداً وبين اقراني فريداً،لا استطيع ان افوه به من اجل منكريه ، الى ان وقفت لابي عبد الرحمن السلمي في بعض كتبه [اغاليط الصوفية] عليه نصاً وسماه مقام القربة فسررت . . . »

انظر كتاب ماسينيون Index- Essai P. 32 مادة قربة .

(٩) انظر ترجمان الاشواق ص ١٣٢ هامش ٣ - ٦ ،

(١٠) يراجع بخصوص القربة :

ـ الفتوحات ج ٣ ص ١٠٣ ،
ـ ختم الاولياء فهرس المفردات الفنية . المواد : القربة ـ محل القربة ـ منزل القربة ـ منزلة القربة ـ القربة العظمى [مرتبة الافراد] .
ـ رسالة مقام القربة . مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٩ مجاميع تصوف ق ق ١٥٤ أ - ١٥٦ أ .

٥٣٨ ـ مَقامُ قربِ النوافل ـ مَقامُ قربِ الفرائِض [1]

هذان المقامان هما : كما يشير الى ذلك اسماهما ، نتيجتان لإتيان العبد فرائضه (قرب فرائض) ، وتطوعه بالنوافل (قرب نوافل) . ولا تكون نافلة حتى يكمل الفرض . ويمكن تلخيص سماتهما بالنقاط التالية :

قرب النوافل :

١ ـ قرب انتجته عبودية الاختيار : من حيث ان النوافل لم تفرض على العبد ، بل اختارها فهو فيها عبد اختيار (انظر « عبد اختيار ») ـ ولذلك هذا القرب هو دون قرب الفرائض .

٢ ـ صورة قرب النوافل : ان يصبح الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه (يوجد نص صريح من الحديث) .

٣ ـ اذن ، هو مقام اتصاف المخلوق بصفات الحق .

قرب الفرائض :

١ ـ قرب انتجته عبودية الاضطرار : من حيث ان الفريضة واجبة على العبد ، لا مندوحة له عنها . فهو فيها عبد اضطرار (انظر « عبد اضطرار ») ـ ولذلك هذا المقام هو أعلى من مقام قرب النوافل ، لان الاضطرار في العبودية أعلى وأرفع والحاكم فيها هو الحق .

ـ صورة قرب الفرائض : ان يصبح العبد سمع الحق وبصره . . . بل ويريد الحق بارادة العبد . فصورة هذا المقام هي عكس صورة قرب النوافل (لا يوجد نص جلي في القرآن والحديث بل اشارات) .

ـ اذن هو مقام اتصاف الحق بصفات المخلوق .

يقول ابن عربي :

(أ) « قال تعالى في الخبر الصحيح . . . : ولا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبه ، فاذا احببته ، كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، الحديث بكامله[2] ، هذا ما تعطيه محبة الفرائض ، وعبودية

الاضطرار . هم اهل السبحات المحرقة ، والمقامات المحققة ، هم عكس المقام الاول [مقام قرب النوافل] ، وفي صورتهم يكون التنزل ، فهم سمع الحق وبصره ويده ولسانه ، فبهم يسمع وبهم يبصر وبهم يتكلم وبهم يبطش الى غير ذلك » . (رسالة تنقيح الفهوم . ورقة ٣٠ ب) .

(ب) « واعلم انك اذا ثابرت على اداء الفرائض ، فانك تقرّبت الى الله باحب الامور المقربة اليه ، واذا كنت صاحب هذه الصفة ، كنت سمع الحق وبصره ، فلا يسمع الا بك ، ولا يبصر الا بك ، فيد الحق يدك : « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم » . [٤٨/ ١٠] . . . فبايديهم بايع تعالى وهم المبايعون . . . وهذه هي المحبة العظمى [محبة الفرائض] التي ما ورد فيها نص جليّ ، كما ورد في النوافل : فان للمثابرة على النوافل حباً الهياً منصوصاً عليه ، يكون الحق سمع العبد وبصره ، كما كان الامر بالعكس في حب اداء الفرائض . ففي الفرض عبودية الاضطرار وهي الاصلية ، وفي الفرع وهو النفل ، عبودية الاختيار ، فالحق فيها سمعك وبصرك . . . ففي اداء الفرض انت له ، وفي النفل انت لك » .
(ف ٤/ ٤٤٩) .

(ج) « . . . ما تقرب الى أحد بأحب مما افترضته عليه ، فجعله احب اليه ، ثم قال : ولا يزال العبد يتقرب . . . الحديث . . . فهذا نتيجة النوافل فما ظنك بنتيجة الفرائض[٣] وهي ان يكون العبد سمع الحق وبصره . . . فيريد الحق بارادة العبد . . . وفي النوافل يريد العبد بارادة الحق ، ويظهر معنى ما ذهبنا اليه في اتصاف الحق بنعوت المخلوق ، وفي الوجه الآخر اتصاف العبد بصفات الحق ، وهذا في الشرع موجود » (ف ٤/ ٢٤) .

---

(١) انظر فيما يتعلق بالقرب الالهي من الخلق ، وبقرب الخلق من الحق :

كتاب الاب نويا Exégèse coranique

- ص٥٠ - ٥٢ (مقاتل بن سليمان: ان الله قريب بعلمه من الخلق) .
- ص ص ٢٥٣ - ٢٥٥ (القرب كما نظر اليه الخراز في كتابه « الصفات ») .
- ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣ (موقف المتصوفة الاوائل ، امثال مقاتل وغيره : فقد حذر هؤلاء الكلام الصريح بقرب الهي واكتفوا بقرب الله بعلمه من الخلق . اما قرب الخلق من الحق فلم

يبحثوه ـ ثم متى بدأ القرب الالهي من ناحية الخلق،وبالتالي نشأة السلوك الذي اعطى صورة واضحة عن رحلة الى الحق تقتطعها مقامات ومنازل ، وبذلك تبنى المتصوفة لغة « القرب » التي قدمها القرآن وبعض الاحاديث) .

كما يراجع بخصوص « القرب » :

ـ الرسالة القشيرية ص ٤٢ ـ اللمع ص ٨٤ ـ روضة الطالبين . الغزالي ص ٥٩ ـ ميزان العمل الغزالي ص ١٦٩ ـ مواقف النفرى ص ٢ ،

(٢) راجع فهرس الاحاديث حديث رقم (٤١) .

(٣) انظر فيما يتعلق بقرب النوافل وقرب الفرائض عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ١٧٣ (قرب النوافل)

ـ الفتوحات ج ٣ ص ١٤(قرب النوافل = معنى الكسب في الولاية) ، ص ١٤٣ (قرب الفرائض = اعلى مراتب الالهية) .

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٢٢ (قرب الفرائض وقرب النوافل بالتضمين) ص ١٠٣ (عبد اضطرار ـ حب فرائض ـ عبد اختيار ـ حب نوافل) .

ـ بلغة الغواص ورقة ١٨ (القرب)

ـ تحرير البيان ورقة ٩ (قرب النوافل)

ـ الرسالة الغوثية ورقة ٨٠ أ (القرب بين الطاعات والمعاصي) .

ـ ترجمان الاشواق ص ١٢٥ (قرب النوافل) .

ـ علم التصوف . النورى ورقة ٦١ أ (قرب الفرائض ـ قرب النوافل) .

٥٣٩ ـ المقام المحمدي

انظر « محمدي »

٥٤٠ ـ الاستقامة [١]

نلاحظ ان هناك نوعين من الاستقامة عند ابن عربي ، استقامة اولى : يتفق بها مع من سبقه من مفكري الاسلام . واستقامة ثانية : ينفرد بها تناسب مذهبه ومنهاجه الفكري .

***

*** الاستقامة بالمعنى الاول ، هي استقامة على الشرع والمنهاج المحمدي ، اي**

على الصراط المحمدي ، الذي يؤدي الى النجاة في الآخرة ، وهي استقامة لم يخرج بها ابن عربي عمن سبقه من المفكرين المسلمين[2] .

يقول :

« خطّ رسول الله (ﷺ) خطاً ، وخط عن جنبتي ذلك الخط خطوطا ، فكان ذلك الخط شرعه ومنهاجه الذي بعث به . وقيل له : قل لامتك تسلك عليه ولا تعدل عنه ، وكانت تلك الخطوط شرائع الانبياء التي تقدمته ، النواميس الحكمية الموضوعة ، ثم وضع يده على الخط ، وتلا : وان هذا صراطي مستقيما . فاضافه اليه ولم يقل صراط الله[3] . . . هذا معنى الاستقامة المتعلقة بالنجاة »

(**ف ٢/٢١٧**) .

يلاحظ من هذا النص كيف ان الاستقامة هي السير على الصراط المحمدي للوصول الى النجاة بالنفس في الآخرة .

***

* **الاستقامة بالمعنى الثاني : تطلبها حكمة الله**[4] **، وهي نعت الهي وكوني سارٍ في** كل كون ـ **فالاستقامة : ظهور حقيقة المستقيم ، واستقامة الشيء : ما خلق له .**

(١) **نورد هنا نصاً يبين كيف ان الاستقامة نعت الهي وكوني بسند قرآني يقول :**

« اعلم وفقك الله ، ان الله أخبر نبيه ورسوله عليه السلام ، في كتابه انه قال : « ان ربي على صراط مستقيم » [٥٦/١١] فوصف نفسه بانه على صراط مستقيم . . . ثم انه ما قال ذلك الا بعد قوله : « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها » [٥٦/١١] **فما ثم الا من هو مستقيم على الحقيقة** » (**ف ٢/٢١٧**) .

يظهر هذا النص كيف ان الاستقامة على الحقيقة تعمّ كل كون ، لان الرب على صراط مستقيم وكل دابة ناصيتها بيده ، فتتبعه في الاستقامة ، كما يقول في الموضوع نفسه :

« فينسب الاعوجاج والاستقامة للماشي بالممشي به ، لا الى من مشى به . والماشي بالخلق انما هو الحق ، وذكر انه على صراط مستقيم ، **فالاعوجاج قد يكون استقامة في الحقيقة** ، كاعوجاج القوس ، فاستقامته التي أريد لها اعوجاجه . فما في العالم الا مستقيم ، لان الآخذ بناصيته هو الماشي به ، وهو على صراط مستقيم . . . » (**ف ٢/٥٦٣**) .

(٢) « . . . فكل شيء في استقامة حاصلة . فاستقامة النبات ، ان تكون حركته

منكوسـة . واستقامة الحيوان ، ان تكون حركتـه افقيه . وان لم يكن كذلك ، لم ينتفع بواحد منهما ، لان حركة النبات ان لم تكن منكوسة حتى يشرب الماء ، باصولها ، لم تعط منفعة . . . وكذلك الحيوان لو كانت حركته الى العلو ، وقام على رجلين مثلنا ، لم يعط فائدة الركوب وحمل الاثقال على ظهره . . . فاستقامته [الشيء] ما خُلِقَ له ، فهي الحركة المعتبرة التي تقع بها المنفعة المطلوبة . . . فما ثم الا استقامة لا سبيل الى المخالفة . . . **اعوجاج القوس استقامته لما اريد له . فما في الكون الا استقامة »**

(ف ٢/٢١٧ - ٢١٨) .

« فان القوم جهلوا معنى الاستقامة في الاشياء ما هي ، فالاستقامة [في] الدائرة ان تكون دائرة صحيحة ، بحيث ان يكون كل خط يخرج من النقطة الى المحيط منها ، مساويا لصاحبه ، وسائر الخطوط . كما ان الاستقامة في الشكل المربع والمثلث[٥] ، ان يكون متساوى الاضلاع بتساوي الزوايا ، كما ان الاستقامة في الشكل المثلث المتساوي الساقين ، ان يكون متساوي الساقين . **وكل شيء لم يخرج عما وُضِعَ له فهي استقامته »** . (ف ٣/٦٥) .

« العارف من عرف الاستقامة في الاعوجاج »(اشارات القرآن ص ٦٥ أ) .

يظهر من هذه النصوص نظرة ابن عربي الى الاشياء بعين حكمة ، مراعياً المراتب الكونية ، فهو لا ينطلق من مفهوم عام سابق للاستقامـة ، بل كل شيء يعطي حقيقته ، التي هي عين استقامته[٦] . فاعوجاج القوس استقامتـه . كما تلاحظ ان الاستقامة هنا ، على صعيد الوجود ، لا علاقة للاخلاق والشرع بها كما هو المفهوم العام لها .

وهذه النظرة من الخطورة بمكان ، لانها إظهار لحقيقة المستقيم ، فان كان الكائن شريراً فاستقامته عين اظهار شره[٧] ، ولكن ابن عربي يسرع الى الخروج من المأزق الفكري بهذا الدعاء :

« جعلنا الله ممن لم يعدل عن استقامته[٨] الا باستقامته[٩] آمين بعزته[١٠] »

(ف ٢/٢١٨) .

---

(١) يعرّف صاحب لطائف الاعلام الاستقامة ق ق ٢٣ أ ـ ب كالاتي :

« الاستقامة ـ هي روح يحي بها الاعمال ويزكو بها الاحوال . الاستقامة على ثلاثة اقسام :

استقامة العامة هي الاجتهاد في الاقتصاد في الاعمال . . . استقامة الخاصة هي استقامة الاحوال بان يشهد الحقيقة كشفاً لا كسباً . . . استقامة خاصة الخاصة هي ترك رؤية الاستقامة والغيبة عن مطلب الاستقامة بمشاهدة قيام الحق بذاته . . . » .

(٢) يراجع بشأن الاستقامة :

ـ الرسالة القشيرية ص ص ٩٤ـ٩٥ ، طبع مطبعة محمد علي صبيح بمصر .

ـ كما ويعرف القشيري الاستقامة في كتابه « منثور الخطاب في مشهور الابواب » نشر الدكتور قاسم السامرائي في مجلة المجمع العلمي العراقي . المجلد الثامن عشر ١٩٦٩ م . ص ٢٧٦-٢٧٧ كما يلي :

« الاستقامة : وقوف بلا انتفاء وعكوف على الصفاء ، اقامة على بابه بايثار محابه ، بذل الروح على السُدّة وتبديل الروح بالشدة ، ان لا تتصرف بالكرامة ولا تلتفت الى الملامة ، اتمام الصحبة بدوام الكرامة » .

ـ التمكين في شرح منازل السائرين ، تأليف محمود ابو الفيض المنوفي . حيث يشرح كلام الهروي في الاستقامة ودرجاتها،وفي كونها روح تحيابها الاحوال كما تربو للعامة عليها الاعمال وبرزخ بين وهاد .

ـ اما الكمشخانوي فيقول عن حقيقة الاستقامة في كتابه جامع الاصول ما يلي :

« (واما حقيقة الاستقامة) ففي اللغة ضد الاعوجاج،وفي اصطلاح اهل الحقيقة هي الوفاء بالعهود كلها ، وملازمة الصراط المستقيم،والصراط المستقيم رعاية حد التوسط والعدل في كل الامور . . . (وقال الشبلي) هي [الاستقامة] ان تشهد الدنيا قيامة . . . (وقال) ابو علي الدقاق:الاستقامة لها ثلاثة مدارج اولها التقويم وهو تأديب النفس،وثانيها الاقامة وهي تهذيب القلوب،وثالثها الاستقامة وهي تقريب الرب »

[جامع الاصول ص ١٠١ طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر ١٣٣١ هـ] .

(٣) « حدثنا ابو سعيد (عبد الله بن سعيد) ، ثنا ابو خالد الاحمر ، قال : سمعت مجالدا يذكر عن الشعبي . عن جابر بن عبد الله قال : كنا عند النبي (ﷺ) فخط خطا . وخط خطين عن يمينه . وخط خطين عن يساره . . . ثم وضع يده في الخط الاوسط فقال « هذا سبيل الله » ثم تلا هذه الآية (وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) [الانعام/ ١٥٣] »(سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي طبع عيسى البابي الحلبي ١٩٥٢ م . ج ١ ص ٦ رقم الحديث ١١) .

(٤) يجعل ابن عربي «الحكمة»،من اسمه تعالى «الحكيم»، هي الحاكمة في عالمنا هذا الحسي . واكثر ما نلمسها في البديهيات العقلية . ونستطيع ان نقول ان عالمنا هو « عالم الحكمة » على حين تظهر « القدرة » حاكمة في عوالم ثانية مثل « ارض الحقيقة »،التي تتحقق فيها كل ما يرفضه العقل . مثلا : دخول الجمل في سم الخياط . ونستطيع ان نسمي هذا العالم في مقابل « عالم الحكمة » : « عالم القدرة » .

انظر « ارض الحقيقة » .

(٥) يريد المثلث المتساوي الاضلاع .

(٦) المفهوم العام السابق للاستقامة هي الاستقامة بالمعنى الاول ، لان الشرع المحمدي هو طريق واحد من تحقق به تحقق بالاستقامة ، اما مراعاة المراتب الكونية فقد ادت بابن عربي الى القول بان طرق الاستقامة لا تحصى ، لانها اظهار لحقيقة المستقيم والحقائق تتعدد بتعدد الكائنات .

« وطريق الاستقامة لا تتقيد مراتبه ولا تنضبط . . . لن تحصوا طرق الاستقامة فانها كثيرة » (ف ٢/٢١٩) .

(٧) ان الفعل نفسه يصدر من شخصين مختلفين يؤدي الى نتائج مغايرة والسبب في ذلك هو الشخص محل الفعل . « فالوعي » هو ما يميز بين شخص وآخر ، فان كان الفعل ذنبا « ثبت » للانسان في « عينه الثابتة » فلا مفر له منه ، ولكن مراقبته لوقوع الفعل ووعيه للمخالفة ، هو استقامة . يقول ابن عربي :

« فمن ازداد علما ازداد حكما ، فانظر فيما أُمرتَ به او نُهيتَ عنه ، من حيث انك محل لوجود عين ما امرت به او نهيت عنه . . . فمتعلق الامر عند صاحب هذا النظر ان يهيء محله بالانتظار ، فاذا جاء الامر الالهي . . . فينظر اثره في قلبه اولا فان وجد الاباية قد تكوّنت في قلبه فيعلم انه مخذول ، وان خذلانه منه لانه على هذه الصورة في حضرة ثبوت عينه التي اعطت العلم الله به . . . فلا نزال نراقب حكم العلم فينا من الحق ، حتى نعلم ما كنا فيه ، فانه لا يحكم فينا الا بنا . . . ومن كان هذا حاله في مراقبته وان وقع منه خلاف ما امر به، فانه لا يضره ولا ينقصه عند الله فان المراد قد حصل الذي يعطي السعادة وهو المراقبة لله في تكوينه . . . وهذا سر القدر لمن فهمه . . . فمن كان هذا حاله فقد فاز بدرجة الاستقامة . . . » (ف ٤/١٨٢) .

راجع « امر الهي » « عين ثابتة » .

(٨) استقامة هنا المقصود منها « حقيقته » ابن عربي نفسه .

(٩) الاستقامة هنا تعني « الشرع الالهي » .

(١٠) هذا العدول عن « حقيقته » الى « الشرع الالهي » هو في الحقيقة فناء ، اذن الاستقامة من المستقيم بالشرع الالهي فناء . يقول :

« المستقيم الذي قامت قيامته	من غير موت ولا يدري به احد
وليس يعرفه من امر خالقه	من الخلائق لا اهل ولا ولد »

(ف ٤/١٨٢) .

٥٤١ - القيامة الصّغرى - القِيامة الكبْرى

في اللغة :

« قوم : القيامُ ، نقيض الجلوس ، قام يَقُومُ قَوْماً وقياماً وقَوْمة وقامةً . . . ويومَ القِيامة : يوم البعث ، وفي التهذيب : القيامة يوم البعث ، يقوم فيه الخلق بين يدي الحي القيوم . . . قيل : اصله مصدر قام الخلق من قبورهم قيامة »

(لسان العرب مادة « قوم ») .

في القرآن :

وردت « القيامة » اكثر من سبعين مرة في القرآن . وفي كافة ورودها كانت مضافة الى يوم : يوم القيامة . وفي اضافتها لم تخرج عن المعنى اللغوي السابق اي يوم البعث .

عند ابن عربي :

يميز ابن عربي بين قيامتين للعبد : القيامة الكبرى والقيامة الصغرى .

-القيامة الكبرى : هي القيامة العامة حيث يبعث كل البشر ، وهو يوم الحشر الاعظم .

-القيامة الصغرى : تطلق عنده على وجهين :

اولها: موت العبد فقط اذ عندما يموت العبد فكانما حدثت قيامته الخاصة. . . من حياة القبر

وثانيها : وهي القيامة يشهدها السالكون في المشاهدات التي تعطي مثال الدار الآخرة .

يقول :

١ - القيامة الكبرى : الحشر الاعظم .

« . . . فان الله عز وجل ، قد جعل في الكون قيامتين : قيامة صغرى وقيامة كبرى . فالقيامة الصغرى : انتقال العبد من الحياة الدنيا الى حياة البرزخ ، في الجسد الممثل . . . والقيامة الكبرى : هي قيامة البعث والحشر الاعظم ، الذي يجمع الناس فيه ، وهو عرض الاعمال على العبد من غير مناقشة . . . »

(ف - ٣/ ٣٨٩) .

٢ - القيامة الصغرى : موت العبد ، مثال الدار الآخرة .

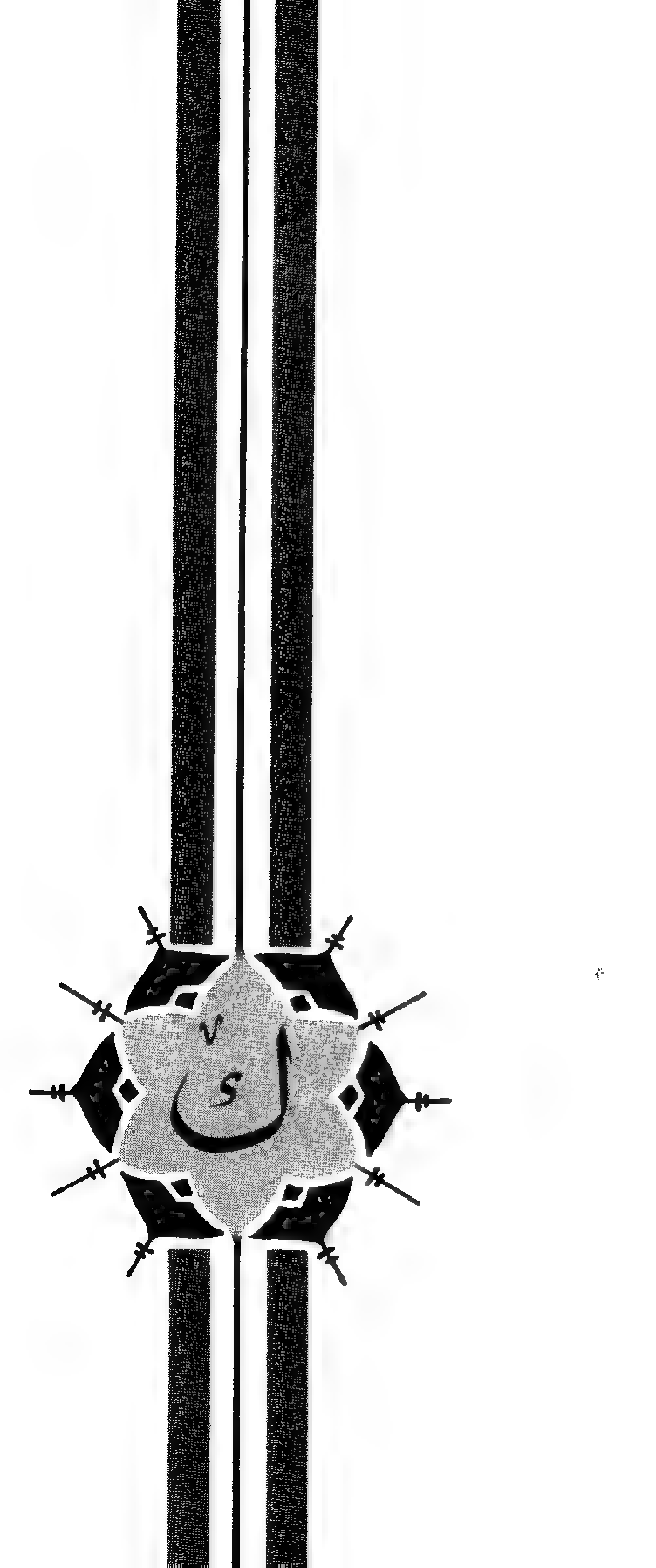
« . . . فالقيامة الصغرى : انتقال العبد من الحياة الدنيا الى حياة البرزخ ، في

الجسد الممثل . . . » (ف ٣/ ٣٨٩) .
« واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » [١٥/ ٩٩] بمعاينة هذه الاشياء [التي يراها السالك في تجلي نعوت تنزل الغيوب على المؤمنين - وهي تعطي مثال الدار الآخرة] ، وهذه هي القيامة الصغرى . . . » (التجليات ص ٦) .

انظر « **جنة** » « **نعيم** »

٥٤٢ - قيّومُ الحروف

انظر « **الالف** »



٥٤٣ ـ كِتَابٌ

في اللغة :

«كتب: الكتابُ : معروف ، والجمع كتبٌ وكتْبٌ ، كتبَ الشيء يكتبهُ كتْباً وكتاباً وكتابة،وكتَّبه : خطه . . . الازهري : الكتابُ اسم لما كتُب مجموعاً . وفي التنزيل العزيز : «اكْتَتَبَها فهي تُملي عليه بُكرة واصيلا » [٥/ ٢٥] أي استكتبها . . وفي الحديث : لا تكتبوا عني غير القرآن . . .

والكتابُ مطلقٌ : التوراةُ ويه فسر الزجاج قوله تعالى : « نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب»[١٠١ / ٢] وقوله : كتابَ الله ، جاز ان يكون القرآن ، وان يكون التوراة ، لأن الذين كفروا بالنبي ، ﷺ ، قد نبذوا التوراة . وقوله تعالى : « والطورِ وكتاب مسطور » [٢ / ٥٢] وقيل : الكتابُ ما اثبتَ على بني آدم من اعمالهم . والكتابُ : الصحيفة والدواة ، عن اللحياني .

والكُتَّابُ : الكتبة . ابن الاعرابي : الكاتب عندهم العالم . قال الله تعالى : « ام عندهم الغيبُ فهم يكتبون ؟ » [الطور٥٢/ ٤١] الكتابُ : العرض والحُكمُ والقدَرُ . . . وقال عز وجل : « كتب عليكم الصيام » [١٨٣ / ٢] معناه : فرضَ،وفي حديث انس بن النَّضر ، قال له : كتابُ الله ، القصاص اي فرْضُ الله على لسان نبيه » (لسان العرب مادة « كتب »)

في القرآن :

انظر في اللغة .

عند ابن عربي :

* **استعمل ابن عربي الاصل « كَتَبَ » بصيغة الفعل ،بمعنى أوجب . يقول :**

« . . . فالفقر الى الله تعالى ، الذي بيده ملكوت كل شيء ، ثابت وموجود . ولذلك الاشارة بقوله تعالى : « سنكتب ما قالوا » [٣/ ١٨١] اي سنوجبه ، اي سيعلمون ان الفقر نعت واجب لا يشكون فيه وجوبا ذاتيا . . . »

(ف ـ ٢/ ٢٦٤)

***

* **الكتاب : هو مرتبة الجمع والضم[1] . فكل ما ضم وجمع فهو كتاب . يقول :**
« سميت فاتحة الكتاب ، اي انها تفتح عليك معاني كتاب الله تعالى ، اسم فاعل من « فتحت » « تفتح » . والكتاب ضم الحروف بعضها الى بعض ، وفي انضمامها فهم المعاني . . . » (رسالة في كليات سورة الفاتحة ق ١٢٧ أ)

***

* **الكتاب هو حروف مرقومة . اضيفت صفة « الرقم » هنا على المعنى السابق . فلا يكفي الجمع والضم . يقول :**
« . . . اعلم ان الكلام على قسمين : كلام في مواد تسمى حروفاً ، وهو على قسمين : اما مرقومة ، اعني الحروف وتسمى كتابا . أو متلفظاً بها ، وتسمى قولاً وكلاماً . . . » (ف ٤ / ٢٥)

***

* **الكتاب يفيد احياناً الامر ، أو القضاء وأجَله . يقول :**
« . . . وكل شيء الى اصله يعود وان طالت المدة . فإنها أنفاس معدودة ، وآجال مضروبة ، محدودة ، يبلغ الكتاب فيها اجله ، ويرى كل مؤمل ما امله . . . »
(ف ٣ / ٤٤٠)

***

* **تتعدد الكتب عند ابن عربي نظراً للمعاني السابقة : فكل مرتبة جمع وضم هي كتاب . . . وكل مرقوم : كتاب . . . وكل علم الهي ينفذه الله في خلقه فهو : كتاب . . . . يضاف الى ذلك الكتبُ المنزلة وهكذا . . .**
وسنحاول ان نختصر قدر الامكان هذه الكتب :

١ ـ الكتاب الالهي :

ـ الكتاب الالهي هو العلم الالهي . يقول :
« وقال [الشاهد] كتاب الله : علمه ، وله تنفيذ الحكم في خلقه . فما حكم عليك به ، فأنت له » . (الشاهد ص ٩)

« . . . فلا حكم لخالق ولا لمخلوق ، الا بما سبق به الكتاب الالهي . ولذا قال : « وما انا بظلام للعبيد » [٥٠ / ٢٩] . فما نجري عليهم ، الا ما سبق به العلم . ولا أحكم فيهم ، الا بما سبق به . فهذا موقف السواء الذي يوقف فيه

العبد . . . » (ف ٤ / ١٥)

-الكتاب الالهي هو الموجودات :

« . . . لانه ما كل مفصل حكيم ، دليل على انه أَتَى بالحكمة [الحكيم] ، وعلم احكام الآيات ، ورحمته بالآيات والموجودات ، التي هي الكتاب الالهي ، وليس الا العالم دليل على علمه بمن انزله ، وليس الا الرحمن الرحيم . . . »
(ف ٣ / ٤٥٥)

٢ ـ الكتاب الجامع

الكتاب الجامع هو آدم الذي جمع بذاته الحقائق المتفرقة في العالم . يقول :

« . . . فالعالم كله تفصيل آدم ، وآدم هو **الكتاب الجامع** . فهو للعالم كالروح من الجسد ، فالانسان روح العالم والعالم الجسد . . . » (ف ٢ / ٦٧)

٣ ـ كتاب الوجود

كتاب الوجود هو الوجود نفسه من حيث ان ابن عربي يشبهه بالكتاب .

« . . فهي فاتحة الكتاب ، لأن الكتاب عبارة من باب الاشارة عن المبدع الاول ، فالكتاب يتضمن الفاتحة وغيرها ، لانها منه . وانما صح لها اسم الفاتحة ، من حيث انها أَول ما افتَتَح بها كتاب الوجود . . . » (ف ـ ١ / ١١)

٤ ـ كتاب الرب

الانسان أو ذاته على الخصوص هي كتاب الرب

يقول :

« . . وان الانسان في نفسه ، كتاب ربه » (ف ٣ / ٣٥٢) .

« فأنت كتاب فيك كل مُسَطَّر ، الا فامحُ منك الكل ، ان شئت ان تقرأ . وما ثَمَّ الا أنت . . فظاهرك الدنيا ، وباطنك الاخرى . . . » (شجون المشجون ق ٢١ أ)

« لا يقرأ الاقوام غير نفوسهم   في حالهم مع ربهم . . . »
(الديوان ص ٢٥)

٥ ـ الكتاب الكبير

الكتاب الكبير هو العالم ، في مقابل القرآن (= الكتاب الصغير) .

يقول :

« ولا تظن ان تلاوة الحق عليك ، وعلى ابناء جنسك ، من هذا القرآن العزيز خاصة . ليس هذا حظ الصوفي ، بل الوجود باسره (كتـاب مسطـور في رق منشور) ، تلاه عليك سبحانه وتعالى ، لتعقل عنه ان كنـت عالماً ، . . . ولا يحجب عن ملاحظة المختصر الشريف ، من هذا المسطـور ، الـذي هو عبـارة عنك . فان الحق تعالى ، تارة يتلو عليك من الكتاب الكبير الخارج ، وتارة يتلو عليك من نفسك » (مواقع النجوم ص ٧٢) .

٦ ـ الكتاب المرقوم

يستعمل ابن عربي عبارة « كتاب مرقوم » معرفّة ومنكرّة . المعرّفة : تشير الى الوجود بأسره . والمنكرة : هو الكلام المرقوم .
يقول :

معرّفة

« . . . والوجود كتاب مرقوم ، يشهده المقربون ، ويجهله من ليس بمقـرب . وتتويج هذا الكتاب ، انما يكون بمن جمع الحقائق كلها . وهي علامة موجِدِه ، فالانسان الكامل الذي يدلّ بذاتـه ، من اول البديهـة ، على ربـه ، هو : تاج الملك » [راجع « تاج الملك »] . وليس الا : الانسان الكامل . . . »

(ف ـ ٢ / ١٠٤)

منكرة

« فجعل الله القلب ؛ الذي في داخل الجسم في صدرْه : مصحفاً وكتاباً مرقوماً ، تنظر فيه النفس الناطقة ، فتتصف بالعلم وتتحلى به ، بحسب الآية التي تنظر فيها . فتفتقر الى هذا المحل لما تستفيده بسببه ، لكون الحق اتخذه محلاً لكلامه ، ورقمه فيه . . » (ف ٣ / ١٥٧)

« فهذه النفس هو الكتاب المرقوم ، لنفوذ الخط . . . » (ف ١ / ١١١) .

٧ ـ كتاب مسطور

يستعمل ابن عربي عبارة « كتـاب مسطـور » بالمضمون نفسه ، الـذي استخدم فيه عبارة « كتاب مرقوم » : فهي معرّفة = الوجود ،ومنـكرة = الـكلام الموصوف بالتسطير

يقول

معرّفة :

« ان الوجود . . كتـاب **مسطـور** في رق منشور ، وهو الكتاب الذي قرأه المحققون ، واقراه المطرقون ، وفهمه العارفون . . فاسرار الحق في حروف الكتاب ، ولا يعرفها احد سوى اهل اللباب . . . »

(ايضاح السهل الممتنع ق ١٤٢ أ)

« . . اعلم ايدك الله ، ان العالم كتاب مسطور ، في رق منشور . وهو الوجود ؛ فهو ظاهر مبسوط ، غير مطوي ، ليعلم ببسطه انه مخلوق للرحمة ، وبظهوره يعقل ويعلم ما فيه وما يدل عليه ، وجعله [تعالى] كتاباً لضم حروفه بعضها الى بعض » (ف ٣/ ٤٥٥)

منكّرة

« واعلم ان كل **قلب كتاب مسطور** ، لكل ما فيه ، من الخواطر والعلوم . وله طبقات ، نظير اوراق المصحف . . . » (مواقع النجوم ص ٦٧)

٨ ـ الكتاب المبين

انظر « ام الكتاب »

٩ ـ الكتب المنزلة

يقول ابن عربي :

« **الكتب المنزلة** : الكتاب المنير ، والمبين ، والمحصي ، والعزيز ، والمرقوم ، والمسطور الظاهر ، والمسطور الباطن ، والجامع (تعيين) اربابها القائمين بها . (فالمنير) : لاهل الحجج . (والمبين) : لاهل الحقائق . (والمحصي) : لاهل المراقبة . (والعزيز) : لاهل العصمة . (والمرقوم) : الحكم للمرسلين والورثة . (والمسطور الظاهر) : تأويلاً واعتباراً ، لاهل الايمان . (والمسطور الباطن) : اعتباراً ايضاً ، لاهل الاباحة ، (الجامع) : للروحانيين الملكيين» .

(مواقع النجوم ٨٧)

١٠ ـ الكتب كثيرة

« وقال الكتب كثيرة : كتاب الرحمة المطلقة ، وكتاب الغضب المطلق ،

وكتاب الرحمة المقيدة ، وكتاب الغضب المقيد ، والكتاب المحفوظ ، وكتاب المحو ، وكتاب اسماء المرحومين ، وكتاب اسماء الاشقياء ، وكتاب الاحصاء ، والكتاب المبين ، والكتاب الحكيم ، والكتاب المرقوم ، والكتاب المسطور ، والكتاب العزيز ، والكتاب الناطق . . . وما منها من كتاب[2] الا لامر ينفذه في خلقه،فيحفظ عنده فانه لا يبدل . . . » (الشاهد ص ٩)

---

(١) يقول القيصري في مطلع فصوص الكلم ص ٢٢ :

« والكتب الالهية من العرش والكرسي والسماوات ، والعناصر والمركبات لأن كلا من هذه المراتب : كتاب الهي ، مشتمل على ما تحته من الحقائق والاعيان . . »

(٢) يراجع بشأن كتاب عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ١ ص ٦٣ (الكتاب المجهول ، الكتاب المسطور)،ص ١١١ (الكتاب المرقوم ، الكتاب المسطور)
- الفتوحات ج ٢ ص ١٦٣ (كتاب مسطور الهي)،ص ٤٧٣ (الكتاب المسطور)
- الفتوحات ج ٣ ص ١٢٢ (مراتب الكتب : المبين ، المنير ، الحكيم ، الكريم ، المحصي ، المسطور ، المرقوم ، المعنوي ، الحسي)،ص ٣٠٨ (كتاب الذات)،ص ٣٦٦ (القرآن والكتاب)،ص ٤٠٢ (الكتاب الالهي)،ص ٤٥٤ (يبلغ الكتاب اجله)،ص ٤٦٦ (اصناف الكتب المنزلة)،ص ٥٢٦ (كتاب مسطور)
- الفتوحات ج ٤ ص ١٦ (كتابي)،ص ٢٤ (الكاتب)،ص ٢٦ (كتاب مكنون) ص ١٠٦ (كتاب مسطور . مرقوم)،ص ١٦٥ (الكتاب الذي ينطق بالحق)،ص٣٧١(الكتاب المكنون)
- مرآة العارفين ق ق (١ - ١٠) .
- الفصوص ج ١ ص ١٧٣ (كتاب مسطور) .
- الاسرار ص ٢٩ (الكتاب المسطور)

كما يراجع

- تحقيق نظائر القرآن الترمذي ص ٧٧

- Comprendre l'Islam Schuon P. 55

---

٥٤٤ - الكاتبُ المطْلق

الكاتب المطلق هو : الحق .

يقول ابن عربي :

« . . . الكاتب نيابة ، وذلك انه لما ضم المعاني ، الى القوالب المحسوسة وادرجها

فيها ، كان كاتباً . الكاتب المطلق من كان مداده نفس قلمه ، وقلمه اصبعه ، واصبعه عين ذاته ، فيكون هو هو ، ليس غيره . وكل كاتب يفتقر الى آلة ، فهو كاتب كون الوجودات: منشور، والعالم منه كتاب مسطور . . . »

(المقصد الاتم في الإشارات ق ١٥٦ أ)

٥٤٥ ـ الكثرة

في اللغة :

« الكاف والثاء والراء اصل صحيح يدل خلاف القلة . من ذلك الشيء الكثير ، وقد كثر ثم يزاد فيه لزيادة في النعت فيقال : الكوثر : الرجل المعطاء وهو فَوْعلٌ من الكثرة . . . والكوثر نهر في الجنة . . . قالوا هذا ، وقالوا اراد الخير الكثير . الكوثر : الغبار . وسميّ بذلك لكثرته وثورانه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « كثر ») .

في القرآن :

(أ) كثرة = خلاف قلة .

« ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا » (٩/ ٢٥) .

« فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون » (٩/ ٨٢) .

(ب) الكوثر : نهر في الجنة ، او الخير الكثير .

« انا اعطيناك الكوثر » (١٠٨/ ١) .

والجدير بالذكر ان القرآن الكريم لم يضع الكثرة في مقابل الوحدة ، بل جعلها دائما من ثنائيات القلة .

عند ابن عربي

لا تكاد تخلو فلسفة من مشكلة الوحدة والكثرة ، بل الواقع ان نظرة المفكر الى هذه المشكلة تحدد منهجه ، وطريقته ، وطبيعة تفكيره نفسه . فالمفكر الفيلسوف ينظر الى الوحدة والكثرة ، ويحاول جاهداً ، ان يفسر صدور الثانية

عن الاولى دون ان يتعارض مع مبدأ « لا يصدر عن الواحد الا واحـد » . أمـا المفكر الصوفي ، فانه ينظر الى الوحدة والكثرة ، نظرة مختلفة تصنفه بالتالي بين المتصوفين[1] .

وهكذا انتقلت مشكلة الفلسفة ، التي تتلخص بتفسير صدور الكثرة ، الى تصوف ابن عربي . آخذة شكل اتفاق الكثرة مع الوحدة في الوجـود . فكيف يفسر الشيخ الاكبر وجود الكثرة الى جانب الوحدة دون ان يتكثر الوجود ؟ هذا يتضح برؤيته للكثرة وموقفه منها .

***

* هل الكثرة موجودة عند ابن عربي ؟ وان وجدت فما طبيعة وجودها ؟

لا يستطيع الشيخ الاكبر ان ينفي الكثرة المرئية في الوجود ، فهي أظهَر من ان تُنكر ، كما أنه لم يتخلص منها بجعلهـا وهماً ، لا مستندا حقيقياً له : اذن : الكثرة موجودة ، ولكن في مراتب وجودية لا تتنافى ووحدة الوجود عنده .

توجد الكثرة في مرتبتين : الاولى : مرتبة الوجود المعقول ، وهي هنا كثـرة معقولة [= كثرة الاسماء الالهية] . والثانية : مرتبة الوجود الظاهـر الحسي ، وهي هنا كثرة مشهودة [= كثرة صور الموجودات = كثـرة المظاهـر) . اذن الكثرة معقولة ومشهودة ، ولكنها ليست موجــودة ، كما يفهـم الشيخ الاكبـر الوجود الحق . وبذلك حافظ الحاتمي على وحدته المعشوقة التي هي في الواقع احدية كثرة[2] .

يقول ابن عربي :

« . . . والكثرة معقولة بلا شك ، ولكن هل لها وجود عيني ام لا ؟ فيه نظر . فمن قال : ان هذه الكثرة الظاهرة في العين ، احوال مختلفة قائمة بعين واحدة ، لا وجود لها ، الا في تلك العين ، فهي نسب ، فلا حقيقة لهـا عينية في الوجـود العيني[3] . ومن قال : ان لها اعياناً لم يقل بالعين الواحدة ، ولا بالظاهـر في المظاهر ، لان الكثير مشهـود لا الكثـرة . فالكثـرة معقولـة ، والكثيـر موجـود مشهود . . . » (ف ٢/ ٥٠٠ - ٥٠١) .

« . . . فاثْبِت الكثرة في الثبوت وانْفِها في الوجود ، واثبت الوحدة في الوجـود وانفها في الثبوت » (ف ٢/ ٥٠٢) .

« . . . وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد ، كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية ، وان اختلفت حقائقها وكثرت ، انها عين واحدة . **فهذه كثرة معقولة** في واحد العين [= الذات الالهية] . فتكون في التجلي **كثرة مشهودة في عين** واحدة [= عين الممكن][4] . . . » (فصوص ١/ ١٢٤ - ١٢٥) .

***

*** استفاد الشيخ الاكبر من اثباته للكثرة المعقولة والكثرة المشهودة ، تفسيراً لمنشأ الكثرة المشهودة في العالم من ناحية ، وظل منسجماً مع اقواله التي تؤكد كون الانسان صورة ونسخة .**

فالكثرة المشهودة الظاهرة للاعيان ، سببها الكثرة المعقولة ، وهي كثرة الاسماء الالهية والصفات . فعن الواحد لا يصدر الا واحد ، اذن ما صدر عن الواحد الا عين الممكن [واحدة] ، اما كثرة الخلق فمنشؤها كثرة الحق اي كثرة اسمائه .

كل من قال بالكثرة ، فقد نظر الى الحقيقة الوجودية: من حيث ظهورها في العالم ، وهي كثرة في الاعيان. ومن حيث تجليها في الاسماء الالهية ، وهي ايضا كثرة معقولة .

واما من قال بالوحدة ، فقد نظر الى الحقيقة الوجودية: من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها ، بوجه من الوجوه ، فهي تتعالى ، حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية ، التي هي كثرة الاتصاف بالاسماء ، فهي غنية حتى عن الاوصاف .

اذن : كل من قال بالكثرة وحدها ، فهو محجوب ، لانه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة . وكذلك كل من قال بالوحدة ، دون الكثرة ، لانه لا يرى سوى الوجه الاخر من الحقيقة . اما العارف بالامر ، على ما هو عليه ، فيشاهد الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة . أو وحدة الكثرة وكثرة الوحدة . وان كان في خاتمة الامر يقرر الوحدة فقط ، من حيث ان الكثرة لا وجود لها في ذاتها ، ولا من ذاتها .

يقول ابن عربي :

(١) العالم : وحدته : [= عينه] ، كثرته : [= احكامه] . الحق : وحدته : [= ذاته] ، كثرته : [= اسماؤه] .

« . . . الا ترى ان الحكماء قد قالوا : لا يوجد عن الواحد الا واحد ، والعالم

كثير فلا يوجد الا عن كثير ، **وليست الكثرة الا الاسماء الالهية ، فهو واحد احدية الكثرة**[٥] . . . ثم ان الحكماء مع قولهم في الواحد الصادر عن الواحد ، لّما رأوا منه صدور الكثرة عنه ، وقد قالوا فيه انه واحد في صدوره ، اضطرهم الى ان يعتبروا في هذا الواحد ، وجوهاً متعددة عنه . بهذه الوجوه صدرت الكثرة ، فنسبة الوجوه لهذا الواحد الصادر ، نسبة الاسماء الالهية الى الله . . . »
(ف ٤/ ٢٣١) .

« والعالم منفصل عن الحق بحدّه ، وحقيقته . فهو منفصل متصل ، من عين واحدة . فانه لا يتكثر في عينه ، وان تكثرت احكامه ، فانها نسب واضافات عدمية معلومة . فخرج [العالم] على صورة حق . فما صدر عن الواحد الا واحد ، **وهو عين الممكن . وما صدرت الكثرة أعني احكامه ، الا من الكثرة** ، وهي الاحكام المنسوبة الى الحق ، **المعبر عنها بالاسماء والصفات**[٦] . فمن نَظَر العالم من حيث عينه ، قال : باحديته . ومن نَظَره من حيث احكامه ونسبه ، قال بالكثرة في عين واحدة . وكذلك نظره في الحق فهو الواحد الكثير[٧] . . . »
(ف ٣/ ٣٢٥) .

« الحق واحد في الوجود[٨] ، الانسان واحد في الكون »[٩] (التراجم ص ٣١) .

(٢) كثرة في وحدة . وحدة في كثرة :

« فمن وقف مع الكثرة ، كان مع العالم ، ومع الاسماء الالهية ، واسماء العالم . ومن وقف مع الاحدية ، كان مع الحق ، من حيث ذاته الغنية عن العالمين . واذا كانت غنية عن العالمين ، فهو عين غنائها عن نسبة الاسماء لها . »
(فصوص ١/ ١٠٤ـ ١٠٥) .

« كل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة ، لا تعول عليه »
(رسالة لا يعول عليه ص ١٤) .

« فالوحدة التي لا كثرة فيها ، محال » (ف ٣/ ٤٨٣) .

(٣) الكثرة لا وجود لها في ذاتها :

« الشخص وان كان واحداً ، فلا تقل له ظل واحد ، ولا صورة واحدة ، في المرء . فعلى عدد ما يقابله من الانوار ، يظهر للشخص ظلالات ، وعلى عدد

المراي ، تظهر له صور . فهو واحد ، من حيث ذاته . متكثر ، من حيث تجليه في الصور ، أو ظلالاته في الانوار . فهي المتعددة ، لا هو . وليست الصور غيره . » (التراجم ص ٣١) .

---

(١) مثلا : قد يقول احدهم باثنينية الحق والعالم . وبالتالي الوحدة للحق والكثرة للعالم . واصحاب مذاهب الوحدة يرون الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة وهذا ما سنراه عند الشيخ الاكبر .

(٢) راجع « وحدة » « احدية الكثرة » .

(٣) وبهذا الرأي يقول الشيخ الاكبر ويتضح موقفه هذا في النص التالي .

(٤) راجع المعنى « الثالث » .

(٥) راجع « احدية الكثرة » .

(٦) راجع فيما يتعلق بكثرة الصفات مع احدية الذات .
ـ المضنون الكبير ، الغزالي هامش الانسان الكامل ج ٢ ص ٦٤ .
كما يراجع : « صفة » في هذا المعجم .

(٧) انظر « الواحد الكثير » .

(٨) انظر « وجود »

(٩) انظر « كون » .

٥٤٦ ـ الكثيرُ الوَاحدُ

وضع ابن عربي عبارة « الكثير الواحد » في مقابل عبارة « الواحد الكثير » . ففي الاولى ينظر الى الوحدة في الكثرة ،على حين انه في الثانية ينظر الى الكثرة في الوحدة .

وعبارة « الكثير الواحد » يطلقها على الحق ،وعلى الانسان . فهي تنطبق على الحق ،اذا نظرنا الى وحدة ذاته ،من خلال كثرة اسمائه وصفاته . وتنطبق على الخلق ،اذا نظرنا الى وحدة عينه ،من خلال كثرة صوره .

وقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة ،والصور المتكثرة المتغايرة ، بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصية ، وبين بدنها المتكثر بصور اعضائه . فزيد مثلاً الكثير بصور اعضائه ،هو حقيقة واحدة فهو : « الكثير الواحد » .

يقول ابن عربي :

« فكما ان للكثرة أحدية تسمى : احدية الكثرة[1] كذلك للواحد كثرة تسمى : كثرة الواحد . . . فهو [الحق] الواحد الكثير ، **والكثير الواحد** . . . »

(ف ٤/ ٢٣٢) .

« . . . فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ، ولا رأسه ، ولا عينه ، ولا حاجبه ، فهو الكثير الواحد : الكثير بالصور ، الواحد بالعين . وكالانسان : واحد بالعين بلا شك ، ولا نشك ان عمرا ما هو زيد ، ولا خالد ، ولا جعفر ، وان اشخاص هذه العين الواحدة ، لا تتناهى وجودا . فهو وان كان واحداً بالعين ، فهو كثير بالصور والاشخاص »

(فصوص ١/ ١٨٣ - ١٨٤) .

يتضح في النص الثاني ان ابن عربي ،أعطى تمثيلين يفسر في ضوئهما كثرة الوحدة الحقية :

الاول : زيد واعضاؤه . والثاني : الانسان واشخاصه[2] .

---

(١) انظر « احدية الكثرة » .

(٢) يقول عفيفي في تعليقه على هذا المقطع :

« وفي هذا التمثيل من التضليل ما فيه : اولا،لانه يصور المسألة تصويرا ماديا ، ويجعل النسبة بين الحق والخلق ، اشبه بنسبة الكل المادي الى اجزائه . وهذا ما لا يرضاه ابن عربي نفسه ، لانه لا يرمي مطلقا الى هذا التفسير المادي للوجود . ثانياً، ان من الصعب ان نفهم ، ان صورة يد زيد ، او صورة رجله ، او اي عضوٍ من اعضائه ، انما هي مجلى لزيد ، بنفس المعنى الذي به يقال ، ان صورة كيت وكيت من صور الممكنات مجلى للحق . . . والتمثيل الثاني الذي اورده ، هو ان نسبة العين الوجودية الواحدة ، الى الصور المتكثرة ، كنسبة الكلي الى جزئياته ، اي كنسبة « الانسان » مثلا الى زيد وعمر وبكر وغيرهم ، فمن لا يحصى عددهم من بني الانسان . وهذا وان كان ادنى الى ما يرمي اليه المؤلف في فهمه ، للنسبة بين الحق والخلق ، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق ، الا انه لا يمكن ان يعد تصويراً دقيقاً لفكرة وحدة الوجود . » (فصوص ج ٢ ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧) .

٥٤٧ - كَرَامَة

في اللغة :

« والتكريم والاكرام بمعنى ، والاسم منه : الكرامة . . .

قال سيبويه : ومما جاء من المصادر على اضمار الفعل المتروك اظهاره ، ولكنه في معنى التعجب قولك كرماً وصلفاً ، كأنه يقول اكرمك الله وادام لك كرماً .

. . . وروي عن النبي ، ﷺ ، ان رجلاً اهدى اليه راوية خمر فقال : إن الله حَرَّمها ، فقال الرجل : افلا أكارم بها اليهود ؟ فقال : إن الذي حرَّمها حرم ان يُكارم بها . والمكارمة : ان تُهدي لانسانٍ شيئاً ليكافئك عليه ، وهي مُفاعلة من الكرم . وأراد بقوله:اكارم بها يهود ، اي اهديها اليهم ليثيبوني عليها .

. . . وقرأ بعضهم « ومن يهُن الله فما له من مُكْرَم » . بفتح الراء ، اي إكرام ، وهو مَصدر مثل مُخرج ومُدْخل . وله عليٍّ كرامةٌ ، أي عَزازة .

وقال اللحياني : أفعَلُ ذلك وكرامةً لك . . . ويقال : نَعَمْ وحُبّاً وكرامة . . . والكرامة : اسم يوضع للاكرام ، كما وضعت الطاعة موضع الاطاعة ، والغارةُ موضع الإغارة » (لسان العرب مادة « كرم ») .

في القرآن :

الاصل « كرم » لم يرد في ألقرآن بصيغة الاسم « كرامة » . الوارد صيغة الفعل .

« ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٤٩/١٣) .

عند ابن عربي

لم تختلف نصوص المؤرخين للصوفية في اقرار الكرامة للاولياء[1] ، مع تمييزها عن المعجزة . فالطوسي والقشيري الى آخر من نقل عنهما ، من متأخر ومعاصر ، فرّق المعجزة عن الكرامة ، مستمدا ذلك من دور كل منهما في النبوة والولاية[2] .

ومن ابرز اخطائهم : ربط الكرامة بالولاية ، مع انهم يناقضون انفسهم في

غير مكان ، بايرادهم ان الكرامة قد تحتوي المكر والاستدراج ، وان الولاية ليس من شروطها الكرامة الظاهرة[3] .

ويرجع سبب هذا الخطأ الى :

اولاً : مفهوم « الولاية » نفسه . فالولاية قد اطلقت جزافا في نصوص الصوفية ـ خاصة بعد القرن السابع الهجري ـ على مظاهر وافراد . فكل من ظهر بصلاح وتقوى ، او خرق عادة وتقريب ، او تصدى لتربية المريدين ، يطلق عليه : « الولي » وما هو « بولي » ، لأن الولاية : تعيين الهي .

يقول ابن عربي :

« فينبغي ان لا ينطلق ذلك الاسم [= الولي] على العبد ، وان أطلقه الحق عليه فذلك اليه ـ تعالى » (ف السفر ٣ فقـ ٣٥٧) .

انظر « ولاية » .

ثانياً : ان « الكرامة » نشأت وترعرعت في اوساط العامة ، بعيدا عن الحس النقدي الصوفي . فالكرامة في اغلب الاحيان ، من « المرويات » التي تتناقلها مجالس المريدين . ويرجع سبب نشأتها هذه الى ان « الولي » او « الصالح » يكتم الكرامة[4] . فبالتالي تُتَنَاقل وتتسرب بعيدا عنه ، محملة بالكثير من الاساطير والخرافات ، مما يجعل هذه الطائفة مجالاً للنقد .

ولنبحث الآن « الكرامة » عند الشيخ الاكبر :

***

* تتعدد العوالم في تصور ابن عربي ، فعالم مبني على صفة القدرة [انظر « ارض الحقيقة »] وعالم مبني على الحكمة وربط الاسباب بمسبباتها [عالمنا الذي نعيش عليه] . « فالعادة » في عالمنا هذا ، هو النظام المرتب المعروف ، من زمان ومكان وتوالي .

وهذا النظام هو بالوضع الالهي . لذلك تبقى القدرة الالهية هي الوحيدة الحاكمة . فكما تضع النظام ، تخرقه .

وخرق العوائد اقسام ثلاثة مختلفة عند ابن عربي : المعجزة ، الكرامة ، السحر .

المعجزة للانبياء ، الكرامة للاولياء والصالحين [ليست محصورة بالاولياء] . والسحر للعامة .

يقول ابن عربي :

١ ـ السببية وعالم الحكمة :

« فانظر في سر هذا الامر [سريان الاحوال] : انه ما ظهر شيء من ذلك ، الا بحركة محسوسة [مثلاً : الملامسة – المعانقة – الغرف] ،لِـ « اثبات الاسباب » التي وضعها الله ، ليعلم ان الامر الالهي لا ينخرم ، وانه ، في نفسه ، على هذا الحد ، فيعرف العارف ، من ذلك « نِسَبَ الاسماء الالهية » وما ارتبط بها من وجود الكائنات ، وان ذلك تقتضيه الحضرة الالهية لذاتها . فيعرف العالم المحقق ، بهذه الامور والتنبيهات الالهية ، على ان **الحكمة** فيما ظهر ، وان ذلك لا يتبدل ، وان « الاسباب » لا ترفع ابداً » (ف السفر ٣ ـ فقـ ٣٤٠) .

لذلك يستعمل الصوفية وابن عربي جملة « خرق العادة » وليس « رفع العادة » او ازالتها . فما هو الا خرق لهذا النظام ،بتدخل سبب ظاهر ،لا علاقة له بهذا النظام . كما في النص السابق ،وكما سيرد في نص « سريان الاحوال » . يقول :

« . . . سرى الاقتدار الالهي . . . في كل شيء : فلا شيء ينفع الا به ، ولا يضر الا به ، ولا ينطق الا به ، ولا يتحرك الا به . وحجب [الله] العالَم بالصُوَرَ ، فنسبوا كل ذلك الى انفسهم ، والى الاشياء ، والله يقول : « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله » (ف السفر ٣ فقـ فقـ٣٤٣ ـ ٣٤٣ أ) .

٢ ـ خرق العوائد : المعجزة ـ الكرامة ـ السحر .

« الثلاثة اقسام في خرق العوائد هي : المعجزات ، والكرامات ، والسحر . وما ثمَّ خرق عادة اكثر من هذا . . . » (ف السفر ٣ فقـ ٣٨٣) .

٣ ـ الكرامة ثمرة العبادة : الكرامة للعابد كذلك ،ليست محصورة بالاولياء.

« فما من عبادة شرعها الله تعالى لعباده ، الا وهي مرتبطة باسم الهي . . . من ذلك الاسم ، يعطيه الله في عبادته تلك ، ما يعطيه في الدنيا (١) في قلبه : من منازله وعلومه ومعارفه . (٢) وفي احواله : من كراماته(*) وآياته . وفي آخرته في جناته ، في درجاته . . . » (ف ـ السفر الرابع فقـ ١٦٥) .

***

* **المعجزة ، الكرامة ، السحر :**

يميز ابن عربي بين الكرامة والمعجزة من ناحية ، وبين الكرامة والسحر من ناحية اخرى .

الفرق بين الكرامة والمعجزة ، ان الكرامة تصدر عن قوة همة العبد وعلى علم منه ، على حين ان المعجزة لا نصيب لهمة النبي فيها ، فهو [النبي] العبد المحض الكامل العبودية . ولا يتدخل النبي مطلقاً في منشأ المعجزة ولا علم له بها ، الا بالتعريف الالهي [موسى والعصا ، سيرد النص] .

اما الفرق بين الكرامة والسحر ، ان للكرامة حقيقة وجودية ، على حين ان السحر ليس له حقيقة وجودية . وانما يظهر على مستوى الصورة والرائي [عصي وحبال سحرة فرعون = صور في بصر الرائي = خيال . سيرد النص] .

يقول ابن عربي ، في نص طويل يبين فيه ما ذهبنا اليه اعلاه :

« اعلم ان خرق العوائد على ثلاثة اقسام : قسم منها [السحر] يرجع الى ما يدركه البصر ، او بعض القوى . . . وهو ، في نفسه ، على غير ما ادركته تلك القوة . . . وهذا القسم داخل تحت قدرة البشر . وهو على قسمين : منه ما يرجع الى قوة نفسية ، ومنه ما يرجع الى خواص اسماء ، اذا تلفَّظ بتلك الاسماء ، ظهرت تلك الصور ، في عين الرائي او في سمعه ، خيالاً . . . وهو فعل الساحر . وهو على علم انه ما ثمَّ شيء مِمَّا وقع في الاعين والاسماع . . . ويعلم ان ما ثمَّ شيء من خارج ، وانما لها سلطان على خيال الحاضرين ، فَتَخْطَفُ ابصار الناظرين . فيرى صورا في خياله ، كما يرى النائم في نومه ، وما ثَمَّ في الخارج ، شيء مِمَّا يدركه . . . » (ف السفر الثالث فقـ ٣٧٤) .

ثم لا يلبث ابن عربي ان يستشهد على هذا الموضوع ، بمثال من السلمي في كتاب « مقامات الاولياء » حتى يصل الى موسى وعصاه وسحرة فرعون ، كخير مثال من القرآن على السحر والمعجزة . . . يقول :

« قال تعالى في عصا موسى ـ عليه السلام ـ وما تلك بيمينك يا موسى ؟ قال : هي عصاي » [٢٠/١٧ ـ ١٨] ثم قال : « أَلْقِهَا ، يا موسى . فالقاها » [٢٠/١٩ ـ ٢٠] من يده في الأرض « فاذا هي حية تسعى » [نفس الآية السابقة] . فلما خاف موسى ـ عليه السلام ـ منها ، على مجرى العادة في النفوس انها تخاف من الحيات اذا

فاجأتها ، . . . فقال الله تعالى له : « خذها ولا تَخَفْ ، سنعيدها سيرتها الاولى » [نفس الآية] اي ترجع عصا كما كانت ، او ترجع [انت] تراها عصاً ، كما كانت ، الآية محتملة . . . فلما وقع من السحرة ما وقع . . . وامتلأ الوادي من حِبالهم وعصيِّهم ، ورآها موسى . . . اوجس في نفسه خِيفَة . . . ولما ظهر للسحرة خوف موسى مما رآه ، وما علموا متعلق هذا الخوف ، اي شيء هو ؟ علموا انه ليس عند موسى من علم السحر شيء . فان الساحر لا يخاف مما يفعل لعلمه انه لا حقيقة له من خارج . . . فلما القى موسى عصاه ، فكانت حية : علمت السحرة بأجمعها . . . عند ذلك انه أمر غيب من الله ، الذي يدعوهم الى الايمان به ، وما عنده [موسى] من علم السحر خبرٌ . فتلقفت تلك الحيـ[ـة] [= عصا موسى] . . . **صور الحيات** . . . فبدت حبالاً وعصياً كما هي . فان الله يقول « تَلْقَفُ ما صنعوا» [٢٠/٦٩] [ما صنعوا = صور الحيات] . . . فانه مـ[ـا] قال . . . « تلقف حبالهم وعصيهم » . . . فإن موسى ـ عليه السلام ـ لو كا[ن] انفعال العصا حية ، عن قوة همته او عن اسماء أُعطيها ، ما « وَلَّىٰ مُدْبراً ولم يعقِّب » [٢٧/١٠] . فعلمنا ان ثمَّ اموراً [الكرامات] تختص بجانب الحق في علمه ، لا يعرفها من ظهرت على يده تلك الصورة . **فهذا المنزل مجاور لما جاءت به الانبياء ، من كونه ليس عن حيلة . ولم يكن مثل معجزات الانبياء ـ عليهم السلام ـ لأن الانبياء لا علم لهم بذلك . وهؤلاء ظهر ذلك عنهم بهمتهم او قوة نفوسهم ، او صدقهم ، قل كيف شئت** . فلهذا اختصت باسم «الكرامات» ولم تُسَمَّ « معجزات » ولا سميت « سحراً »

[ف السفر ٣ فقـ فقـ ٣٧٦ - ٣٨٠]

المعجزة ، الكرامة ، السحر

« وان « السحر » هو الذي يظهر فيه وجه الى الحق ، وهو ، في نفس الامر ، ليس حقاً . مُشتقٌ من « السَّحَرِ » الزماني : وهو اختلاط الضوء والظلمة . فما هو بليل : لِمَا خَالَطَهُ من ضوء الصبح ، وهو ليس بنهار : لعدم طلوع الشمس للابصار . فكذلك هو الذي يُسمَّى « سحْراً » : ما هو باطل مُتحقِّق ، فيكون عدماً ، فان العين ادركت امراً ما . . . وما هو حق محض ، فإن له وجودٌ في عينه ، فانه ليس [له حقيقة] في نفسه ، كما تشهده العين ويظنه الرائي . . .

و« كرامات الاولياء » ليست من قبيل السّحْر ، فان لها حقيقة في نفسها ، وجودية . وليست بمعجزة ،فانه على علم وعن قوة همة . . . كلُّ ولي ظهر عليه خرق عادة عن غير همته ، فيكون الى النبوة اقرب ممن ظهر عنه خرقُ العادة بهمته . **والانبياء هم العبيد على اصلهم** [راجع « نبوة »] »
(ف السفر ٣ فقـ فقـ ٣٨٠ـ١ـ٣٨٣ـ١) .

***

*** يمثل « الارث » مكاناً بارزا في تصوف الشيخ الاكبر . فنراه يتكلم على العلم الموروث ، ولا يخفى اهمية العلم لانفعال الاشياء عنه : « قال من عنده علم من الكتاب ، انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك » [٢٧/٤٠] فهذا علم انفعل عنه الشِيء .**

وهكذا «الكرامات» ، فالولي فيها ـ ان جاز التعبير ـ مع النبي بحكم التبعية [= القدَمية . فلتراجع] ، وهي تتنوع في التابعين ، بتنوع معجزات الانبياء المتبوعين : فهناك العيسوي والموسوي والمحمدي . . .

يقول ابن عربي :

١ ـ معجزة الانبياء

« فإن « المعجزة » ما يَعْجَزُ الخلق عن الاتيان بمثلها ، إما صرْفاً وإما ان تكون ليست من مقدورات البشر . الى عدم قوة النفس وخواص الاسماء ـ وتظهر على ايديهم » (ف السفر الثالث فقـ ٣٨٠ـ١) .

٢ ـ الارث في الكرامة : ظهور الامثال

« وليس للعيسوي ، من هذه الامة ، من الكرامات ، المشي في الهواء ، ولكن لهم المشي على الماء ، والمحمدي يمشي في الهواء . **بحكم التبعية** ، فإن النبي [ﷺ] ليلة أسري به ، وكان محمولاً ، قال في عيسى عليه السلام : « لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء » ولا نشك [في] ان عيسى ـ عليه السلام ـ اقوى في اليقين منا بما لا يتقارب . فانه من أولي العزم من الرسل . ونحن نمشي في الهواء . . . فعلمنا ، قطعاً ، ان مشينا في الهواء ، انما هو بحكم صدق المقام ، لا من قوة اليقين . . . **فنحن مع الرسل** ، في خرق العوائد ، التي اختصوا بها من الله ، وظهر امثالها علينا بحكم التبعية » (ف السفر الثالث فقـ فقـ ٣٣٣ـ١ـ٣٣٤) .

٣ ـ صور من خرق العادة

[على سبيل المثال لا الحصر] تضاف الى الصـور المعروفـة من طي الارض ، المشي على الماء ظهور الشيء في غير موضعه ووقته .

أ ـ سريان الحال :

« فمنها [الكرامات] : انهـم [العيسـويون] اذا ارادوا ان يُعطـوا « حـالا » من الاحوال ، التي هم عليها ، وهي تحت سلطانهم ، لما يرون في ذلك الشخص من الاستعداد ، إما بالكشف او بالتعريف الالهي ـ فيلمسون ذلك الشخص ، او يعانقونه ، او يقبلونه ، او يعطونه ثوباً من لباسهم ، او يقولون لهم : « ابْسط ثوبك » ثم يغرفون له مما يريدون ان يعطوه ـ والحاضر ينظر انهـم يغرفـون في الهواء » (ف السفر الثالث فقـ ٣٣٨ ـ ١) .

ب ـ خرق العادة في الادراك : السمعي البصري ..

« كمـا اخذ [الحق] بابصارنا عن ادراك حياة الجماد والنباتات ، الاّ لمن خرق الله له العادة ، كرسول الله ـ ﷺ ـ ومن حضر من اصحابـه ، حـين اسمعهـم الله تسبيح الحصى . فما كان خرق العادة في تسبيح الحصى . . . وانما انخرقت العادة في تعلّق اسماعهم به . . . » (ف السفر الخامس ـ فقـ ٥٨٥) .

« ومن حضر من اصحابه [النبي (ﷺ)] لادراك تسبيح الحصى في كفه الطاهرة الطيبة ـ ﷺ ـ وانما قلنا « فتح سمعه» ، اذا كان الحصى ما زال ، مذ خلقه الله ، مسبحاً بحمد موجده . فكان خرق العادة في الادراك السمعي . لا فيه »
(ف السفر الثاني ـ فقـ ٤٨٦) .

ج ـ التصريف

« . . . ولاصحاب ـ هذا المقام ـ التصريف والتصرف في العالم . فالطبقة الاولى من هؤلاء ، تركت التصرف لله في خلقه ، مع التمـكن وتـولية الحـق لهـم اياه تمكنـاً : لا امراً لكن عرضاً . فَلَبِسوا السَّتْر ، ودخلـوا في سرُادقات الغيب ، واستتروا بحجب العوائد ، ولزموا العبودة والافتقار . وهم الفتيان ، الظرفاء ، الملامتية ، الاخفياء ، الابرياء » (ف السفر الثالث ـ فقـ ٢٢٥) .

والملامية اكثر الصوفية المتشددين بالتستر بحجب العوائد فلا يظهر عنهم كرامة او خرق عادة ابدا[٦]يقول ابن عربي :

« فحبس [تعالى] ظواهرهم [الملامية] في « خبيات العادات والعبادات » من الاعمال الظاهرة ، والمثابرة على الفرائض منها والنوافل . فلا يعرفون بخرق عادة[٧] ، فلا يُعَظَّمون ، ولا يشار اليهم بالصلاح ، الذي في عرف العامة ، مع كونهم لا يكون منهم فساد . . . » (ف السفر الثالث ـ فقـ ١٢٥) .

---

(١) يجمع الصوفية على اثبات كرامات الاولياء ، ويرجعون في ذلك الى ادلة من القرآن والحديث :

ـ الكلاباذي في التعرف (ص ٤٤) يجد في الآيتين :

« انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك » (٢٧/ ٤٠)

« انَّى لك هذا ، قالت : هو من عند الله » (٣٧/٣) . السند القرآني للكرامة .

ـ مسألة « القسَم » المتعلقة بمنزلة الصوفي عند ربه . وقد ظهرت لاول مرة عند معروف الكرخي ت ٢٠٠ هـ (انظر التصوف في مدرسة بغداد ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥) .

فقد روي عن رسول الله (ﷺ) انه قال :

« كم من ضعيف مستضعف ذي طمرين ، لو اقسم على الله لابره منهم البراء بن مالك»

(صفة الصفوة ابن الجوزي ج ١ ص ٢٥٦) .

فالكرامة هنا تأييد للولاية وتعريف بمنزلة الشخص عند الله .

(٢) يعدد الطوسي في اللمع الفرق بين المعجزة والكرامة من جهات شتى ، نلخصها فيما يلي :

١ ـ ان الانبياء عليهم السلام مستعبدون باظهار المعجزة للخلق ، حجة لا تقبل الكتمان . والاولياء مستعبدون بكتمان الكرامة عن الخلق .

٢ ـ ان المعجزة حجة النبي على المشرك (للدلالة على الله ، والاقرار بوحدانيته)، ان الكرامة حجة الولي على نفسه حتى تطمئن وتؤمن لانها امارة بالسوء [تأديب للنفس وتهذيب وزيادة لها] .

٣ ـ ان المعجزات كلما زيدت للانبياء يكون اتم لمعانيهم وفضلهم ، اما الكرامات فكلما زيدت للاولياء يكون وَجَلُهم اكثر حذراً من المكر والاستدراج .

ويضيف الكلاباذي الى هذه الفروق بين المعجزة والكرامة ان كرامات الاولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون [خوف الفتنة]، والانبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون وباثباتها ناطقون .

(٣) « قال رضي الله عنه [ابن عطاء الله السكندري في الحكم] : ربما رزق الكرامة مَنْ لم تكمل له الاستقامة » .

قلت [الشيخ زروق ، في شرحه للحكم] : الكرامة امر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي : ولا خال عن الاستقامة ولا مستند للاسباب ، يُظهره الله تعالى على يد من اراد اختصاصه من اهل طاعته في البداية ، او في النهاية ، او بينهما .

فهي تدل على اختصاص صاحبها ، لا على استقامته ، فيتعين تعظيمه واحترامه ، لا تقديمه واتباعه ، الا ان يظهر عليه كمال الاستقامة ، وهي : الاستواء في اتباع الحق ظاهرا وباطنا على منهج السواد بلا عِلة .

فهي [الاستقامة] إذن توبة بلا اصرار . وعمل بلا فتور ، واخلاص بلا التفات ، ويقين بلا تردد ، وتوكل بلا وَهن ، ملازمتُها واصلٌ قطعاً ، فهي الكرامة الحقيقية لا غيرها . .

وقد قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه : « انما هما كرامتان جامعتان محيطتان : كرامة الايمان بمزيد الايقان وشهود العيان ، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعاوى والمخادعة . فمن اعطيهما ثم جعل يشتاق الى غيرهما فهو عبدٌ فقر كذاب مغتر . . . »

والحاصل ان ظهور الكرامة وان دل على الاستقامة فلا يدل على كمالها . . . »

[حكم ابن عطاء الله ، شرحه الشيخ احمد زروق ص ص ٢٩٥ - ٢٩٦] .

يظهر من هذا النص مكانة « الكرامة » في الفكر الصوفي ، وكيف انها حتى ليست دليلا على كمال الاستقامة ، فكيف بالتالي : الولاية .

(٤) قال ابو حفص النيسابوري (وقد سئل : من الولي ؟) : « مَنْ أيِّدَ بالكرامات ، وغيِّبَ عنها » (طبقات الصوفية ، السلمي ١٢١) .

- قال احمد بن ابي الوَرْد :

« وصل القوم بخمس : بلزوم الباب ، وترك الخلاف ، والنفاذ في الخدمة ، والصبر على المصائب ، وصيانة الكرامات » (طبقات الصوفية ، السلمي ٢٥٠) .

- قال ابو عمرو الدمشقي (ت ٣٢٠ هـ) .

« كما فرض الله على الانبياء اظهار الآيات والمعجزات ، كذلك فرض على الاولياء كتمان الكرامات ، حتى لا يفتتن الخَلْقُ بها » (طبقات الصوفية السلمي ٢٧٧) .

- يقول محمد بن عليان النسوي :

« من اظهر كراماته فهو مدّع ومن ظهرت عليه الكرامات فهو ولي »

(طبقات الصوفية ، السلمي ص ٤١٨) .

- يقول الجنيد:

« الحجب ثلاثة : حجاب النفس ، وحجاب الخلق ، وحجاب الدنيا ، وهذه الثلاثة هي

الحجب العامة . وهناك ثلاثة حجب تسمى بالحجب الخاصة وهي : مشهد الطاعة ، ومشهد الثواب ، ومشهد الكرامة . وقال ايضا : **زلة العارف ميله عن الكريم الى الكرامة** »

(تذكرة الاولياء ج ٢ ص ص ٣٤-٣٥) .

(٥) ينقل الطوسي في اللمع قولاً لسهل بن عبد الله « من زهد في الدنيا اربعين يوماً صادقاً مخلصاً في ذلك ، تظهر له الكرامات من الله عز وجل ، ومن لم يظهر له ذلك فلما عدم في زهده من الصدق والاخلاص » .

يظهر من النص ان الكرامة تكون ثمرة العبادة وليست بالضرورة مرتبطة بمفهوم « الولاية » ، لأن الولي لا يكون ولياً بعبادته اربعين يوما او زهد اربعين يوما بل هو تعيين الهي .

(٦) يراجع بشأن « كرامة » في الفكر الصوفي .

١ ـ كتب التاريخ الصوفي المشبعة بقصص الكرامات مما يقف معه القارىء مدهوشاً امام هذا السيل من الغرائب ، في حيرة كيف يصدق ! يضاف الى ذلك غياب الحس النقدي لدى الناقل . من اشهر هذه الكتب :

- حلية الاولياء : ابو نعيم الاصبهاني
- صفة الصفوة : ابن الجوزي
- الرسالة القشيرية : القشيري
- طبقات الصوفية : السلمي
- نفحات الانس : الجامي
- تاريخ بغداد : الخطيب البغدادي

هذا ولا تخلو الفتوحات من رواية بعض الكرامات التي استطاع الشيخ الاكبر ان يبررها ويفسرها .

٢ ـ الصلة بين التصوف والتشيع . الشيبي ص ص ٣٩١-٣٩٧ (حيث يقارن بين كرامات الائمة والصوفية فيبين اتصال التصوف بالتشيع) .

٣ ـ الحضارة الاسلامية : آدم متز ج ٢ ص ٣٢ (حيث تعرض للولاية الصوفية) .

٤ ـ تاريخ التصوف في الاسلام . قاسم غني ص ص ٣٣٥-٣٧٦ (الكرامات وخوارق العادات) .

حيث يرى ان الكرامة وخرق العادة واحد . كما يعتبر القدرة على اتيان الكرامة وخرق العادات آية الولاية . كما يؤكد ان الكرامة تظهر عن الولي في حال الفناء .

(٧) فلتراجع بشأن « كرامة » عند ابن عربي :

- الفتوحات السفر الاول :

افلاك الكرامات فقـ ٢٦ ـ الاحوال والكرمات فقـ ٥٥٣ ـ الخُلق والكرامات فقـ ٥٥٦ ـ الاحوال والكرامات فقـ ٥٦٤ ، الاحوال والكرامات فقـ ٥٧٩ . الاحوال والكرامات فقـ ٥٨٥ ـ ٥٩٥ ـ ٦٠٠ ـ ٦٠٢ ـ ٦٠٤ ـ ٦٠٧ ـ ٦٨٤ .

- الفتوحات السفر الثاني ، خرق العادة فقـ ٣٢٧ ، التصريف المطلق فقـ ١١٣ .
- الفتوحات السفر الثالث ، الادراك الخارق العادة فقـ ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ١ ، المعجزات والكرامات والسحر فقـ ٢٨٣ - التصريف فقـ ٢٢٥ - ١ - كرامة فقـ ٣٣٣ - ٣٧٥ أ ، ٣٨٠ - ٣٨٠ أ - خرق العوائد فقـ ١٠٥ - أ - ١٥١ ب ، ٣٣٤ - ٣٧٤ - ٣٨٣ - ٣٨٣ - أ ، ٣٨٥ - المعجزات والكرامات والسحر ، الهمة فقـ ٣٨٣ .
- الفتوحات السفر الرابع ، الكرامة للولي ، المعجزة للنبي فقـ ١٣١ ، خرق العوائد فقـ ٣٠٧-٣٠٨ .
- الفتوحات السفر الخامس ، كرامة ونعمة فقـ ٣٨ .
- الفتوحات السفر السادس - فقـ ١٢٤ - ١٢٥ ، التصريف ٣٦٥ .

٥٤٨ - كشف [1]

انظر « مشاهدة »

(١) للإستزادة من موضوع الكشف وانواعه عند ابن عربي فليراجع :
- الفتوحات ج ١ ص ٤١ (الكشف الاعتصامي)
ص ٥٥ (الكشف - مشهده)
- الفتوحات ج ٢ ص ٤٩٨ (المكاشفة بالوجد)
ص ٦٥ (الكشف)
- الفتوحات ج ٣ ص ٤٥٦ (كشف علم ، كشف عين ، كشف حق) .
ص ٤٧٣ (الكشف : جولان بالحس في الملكوت)
- الفتوحات ج ٤ ص ١٩ (الكشف والشهود)
ص ٤٩ (لذة الكشف)
ص ٥٦ (الكشف العرفاني)
- مواقع النجوم ص ٧٠ (الكشف الملكي - الكشف الوهبي ، الكشف القلمي ، الكشف النوني ، الكشف الحقيقي ، الكشف الارادي ، الكشف العلمي ، الكشف الذاتي)
- رسالة لا يعول ص ٢ (الكشف الصوري)
- شجون المشجون ورقة ٣١ أ (الكشف والاستار)
- انشاء الدوائر ص ٣٥ (الكشف العقلي ، الكشف النفساني ، الكشف الروحاني ، الكشف الرباني)
- المسائل ص ٢٨ (الكشف والحجاب)

١

- الفصوص ج ١ ص ٦٦ (فأي « صاحب كشف » شاهد صورة . . . فتلك الصورة عينه)
ج ٢ ص ١٧٠ (الكشف والعلم)
ص ٣٠٩ (اهل الكشف واهل العقل)
ص ٣١٠ (اهل الكشف والوجود)

كما يراجع :
- مطلع فصوص الكلم ورقة ٢٢ (المكاشفات المعنوية)
- الاجوبة اللايقة ورقة ٤ ب
(الكشف للاسرار ، الكشف من مواريث الصدق بقدر القسمة الازلية) .

٥٤٩ - كُفْر

افرغ ابن عربي لفظ « كفر » من كل مضمون ديني ايماني وحصره بالمعنى اللغوي الحرفي :

كفر = ستر

كافر = ساتر

اذن كل من ستر شيئاً فهو كافر = فمن ستر نعمة ربه فقد كفر بها . . . والملامتية كبار الاولياء في سترهم مقامهم عن الخلق هم كافرون وهكذا . . .

يقول :

١ - الكفر ≠ الايمان [امر عام] .

« . . . واما الايمان[1] فهو امر عام ، وكذلك الكفر الذي هو ضده . فان الله قد سمي « مؤمناً » مَنْ آمن بالحق ، وسمى « مؤمناً » من آمن بالباطل ، وسمى « كافرا » من يكفر بالله . وسمى « كافرا » من يكفر بالطاغوت . . . »
(ف - ٣/٣٨٨) .

٢ - كفر = ستر

« . . . بأنه [تعالى] لا يحب الكافرين ، والكافر : الساتر . . . واذا انعم الله على عبد نعمة ، أحب ان ترى عليه نعمه . ومن ستر نعمة الله ، فقد كفر بها . . . »
(ف - ٤/١٠٤) .

« . . . ولهذا طمع ابليس في الرحمة الالهية ، التي وسعت كل شيء . وطمعه فيها

من عين المنة ، لاطلاقهـا . لأنه علم في نفسه ، انه موحد ،وانما سماه كافرا ، في قوله تعالى : « وكان من الكافرين » لانه يستر عن العباد ، طرق سعادتهم التي جاء بها الشرع ، في حق كل انسان ، بما يقدر عليه من ذلك . فقال فيه : « ابى واستكبر وكان من الكافرين » ولم يقل من المشركين . . » (ف - ٣٨٢/٣) .

« . . . ومنهم الكافرون ، وهم الساترون مقامهم ، مثل الملامتية ، والكفـار : الزراعون ، لانهم يسترون البـذر في الأرض . . . فالكافـر من ختـم الله على قلبه ، وسمعه ، وجعل على بصره غشاوة ، والكافر من الاولياء ، من كان ختم الحق على قلبه ، لانه اتخذه بيته . . . وختم على سمعـه ، فلا يصغـي الى كلام احد ، الا كلام ربه . . . » (ف - ١٣٦/٢) .

***

*** يأخذ لفظ « كفر » في مرحلة ثانية صبغة دينية ،ولكن من وجهة تتفق ومذهب ابن عربي ، في الوجود الواحد الحق وصوره الكثيرة . فكل « صورة » تستـر « الحق » ،وهي حجاب على الحق . كل من ستر الحق بصورة الخلق ،فقد كفر .**

يقول :

كفر = ستر الربوبية

« خاف الرسول ﷺ على امته السحر ، الذي هو الكفر ،أعني اعتقـاد ربـوبية الاسباب استقلالاً ، لظهور التأثير والتأثر . . . » (بلغة الغواص ٨٣) .

« قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم » وكفر ها هنا ، من باب الاشارة خاصة ، بمعنى ، ستر ، اي سترَ الحق المسيح ، والله اعلم » (وسائل السائل ٤٨) .

« لذلك نُسبوا الى الكفر[٢] وهو الستر . لانهم ستروا الله ، الذي احيا الموتى ، بصورة بشرية عيسى . فقال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم . . . [١٧/٥] » (الفصوص ١٤١/١) .

---

(١) راجع « ايمان » .

(٢) يراجع بشأن « كفر » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٦ (كفر = ستر)
- اسفار الفتوحات مادة كفر
- عقلة المستوفز ص ٦٥ (كافراً = ساتراً)
كما يراجع
- فصوص الحكم ج ٢ ص ٤٣ (ستر الذات الالهية)
ص ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ (كفر = ستر الحق)

٥٥٠ - كلّ شيء

انظر « **مجموع العالم** » المعنى « **الاول** »

٥٥١ - كلّ العالم

كل العالم = **نور محمد** (ﷺ)

انظر « **الدرة البيضاء** » النص الاول

٥٥٢ - الكلام الإلهي

انظر « **خطاب الهي** » المعنى الاول : الفقرة « ١ » .

٥٥٣ - الكلمة

في اللغة :

« الكاف واللام والميم اصلان : احدهما يدل على نطق مفهم ، والاخر على جراح . فالاول : الكلام . نقول : كلمته أكلمه تكليما ، وهو كليمي اذا كلمك او كلمته ، ثم يتسعون فيسمون اللفظة الواحدة المفهمة : كلمة ، والقصة : كلمة .

والقصيدة بطولها : كلمة ، ويجمعون الكلمة : كلمات وكلِما . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « كلم ») .

في القرآن :

(أ) الكلام : النطق المفهم

« وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تأتينا آية » (١١٨/٢) .

(ب) : الكلمة : الاخبار والاحكام .

« وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا[١] » (١١٥/٦) .

(ج) كلام الله : القرآن .

« وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه » (٧٥/٢) .

« واتل ما أوحي اليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته » (٢٧/١٨) .

(د) الكلمة : عيسى

« انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته » (١٧١/٤) .

(هـ) وقد ورد لفظ « الكلمة » باجمال يُستشف منه إبهام ، استفاد منه المفكرون ، ليطوعوه الى نظرياتهم . فكانت عند ابن عربي مثلا تشير الى الموجود [الكلمات : الموجودات] .

« قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » (١٠٩/١٨) .

عند ابن عربي[٢] :

يختلف معنى « الكلمة » عند ابن عربي بالنظر الى أوجه ورودها مثلاً : مفردة نكرة ، مفرده معرّفة ، جمع . ونتعرض فيما يلي لكل من هذه الحالات الثلاث :

***

＊ مفردة نكرة :

(١) يستعمل شيخنا الاكبر لفظ « كلمة » مفردة نكرة ، يجمعها كلمات ويقصد بها : الموجود ، فكل موجود هو كلمة من كلمات الله ، لانه المظهر الخارجي لكلمة التكوين : « كن » .. يقول :

(أ) « وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات ... » (فصوص ١/ ٢١١) .

« ان الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد[٣] ... » (ف ٤/ ٦٥) .

« فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ... » [١٥/ ٢٩] وهو ورود الحركات على هذه الحروف بعد تسويتها ، فتقوم نشأة اخرى تسمى كلمة ، كما يسمي الشخص الواحد منا انساناً . فهكذا انتشأ عالم الكلمات والالفاظ من عالم الحروف ، فالحروف للكلمات مواد ، كالماء والتراب والنار والهواء لاقامة نشأة اجسامنا ... » (ف ١/ ٨٤ـ ٨٥) .

(ب) « فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد ، فانها عن « كن » وكن كلمة الله » . (فصوص ١/ ١٤٢) .

ونلاحظ ان ابن عربي يظل بذلك منسجما مع تسميته لعالمنا : بعالم التدوين والتسطير . فأول مخلوق : هو القلم ، وعنه بالرقم في اللوح ، انتشأت المخلوقات . وهل ينشأ عن القلم[٤] الا الحروف والكلمات ؟ !

يقول :

« فالوجود كله حروف وكلمات وسور وآيات فهو القرآن[٥] الكبير »
(ف ٤/ ١٦٧) .

(٢) كما يستعمل ايضا لفظ « كلمة » مفردة نكرة ، ويقصد بها حقيقة نبي من الانبياء ، وهي تمثل صفة من صفات الحق . مثلاً : صفة الالوهية عبر عنها في الكلمة الآدمية ، وصفة السبوحية في الكلمة النوحية ، وهكذا ... وليس كتابه « فصوص الحكم » الا صورة واضحة متكاملة تمثل جوانب نظريته في الكلمة بهذا المعنى . فليراجع .

＊＊＊

❋ مفردة معرفة :

لفظ « الكلمة » بالالف واللام يقصره ابن عربي على : الحقيقة المحمدية .

(أ) اذا اخذنا « كلمة » المفردة النكرة بالمعنى الاول [كلمة : موجود] .
تأخذ « الكلمة » بالالف واللام ،دورها الانطولوجي ، اي تصبح بمعنى : البرزخ بين الحق والمخلوقات وواسطة الخلق . وقد سبق لنا الكلام على هذا الموضوع عند كلامنا على الانسان الكامل [فليراجع الدور الانطولوجي للانسان الكامل] .

ويصف ابن عربي الكلمة هنا بانها الجامعة الفاصلة : فهي جامعة لكل ما تفرق في العالم من الحقائق ، اي انها صورة ونسخة [راجع « صورة » نسخة] . وهي فاصلة[1] بين الحق والمخلوقات ، أو بين الغيب والشهادة تمنع الثاني عن الاندراج في الاول . يقول :

« هو [الانسان الكامل] الكلمة الجامعة ، واعطاه الله من القوة بحيث انه ينظر في النظرة الواحدة الى الحضرتين ، فيتلقى من الحق ، ويلقي الى الخلق . . . »
(ف ٢/٤٤٦) .

« الانسان هو الكلمة الجامعة ، ونسخة العالم . . . » (ف ١/١٣٦) .

« فهو [الخليفة] الانسان الحادث الازلي ، والنشء الدائم الابدي ، والكلمة الفاصلة الجامعة . . . » (فصوص ١/٥٠) .

(ب) اذا اخذنا « كلمة » المفردة النكرة بالمعنى الثاني [كلمة : حقيقة نبي] ، تأخذ « الكلمة » بالالف واللام دورها الابستمولوجي ، اي تصبح مصدر كل وحي ، ومعرفة ، وواسطة عرفانية ، لا يستمد الانبياء الا من مشكاتها . وقد سبق لنا الكلام على هذا الموضوع عند كلامنا على الانسان الكامل (فليراجع الدور الابستمولوجي للانسان الكامل) .

ويطلق ابن عربي على الكلمة هنا اسم « جوامع الكلم » ، من حيث انها تجمع في ذاتها حقائق كل الكلمات ، اي حقائق الانبياء وهي بعينها : « الحقيقة المحمدية » .

راجع « جوامع الكلم » « الحقيقة المحمدية » .

(ج) اذا اخذنا « كلمة » المفردة النكرة في اي معنى من المعنيين المتقدمين ،

تأخذ « الكلمة » بالألف واللام معنى : « الانسـان الكامـل » ، من حيث مفهوم ابن عربي الخاص للكمال . اذ الكامل هو من تحققت فيه معانـي الوجود وصفاته ، سواء اكانت خيرا ام شرا . او كما يقـول : كمال الشيء متوقف على عدد الصفات الالهية التي تتجلى فيه ، أو في استطاعتـه ان تتجلى فيه .

وهنا يطلق على الكلمة صفـة تفيد الـكمال الـذي يقصـده اذ يسميهـا « الكلمة التامة » .

يقول :

« . . . الانسان الكامل اشرف الموجودات ، وأتم الكلمات المحدثات . . . » **(ف ٣/ ٤٤٤) .**

راجع « كمال » .

***

*** الكلمة بصيغة الجمع :**

لفظ « الكلمة » يقبل الجمع اذا اخذ بالمعنى (الاول) بشقيه الاول والثاني . على حين انه لا يقبل الجمع اطلاقا بالمعنى (الثاني) .

ونلاحظ ان ابن عربي يجمع « كلمة » على صيغتين : كلم وكلمات . والارجح انه اذا استعمل « كلمة » بمعنى « موجود » يجمعها : « كلمات » ، واذا استعملهـا بمعنى ، حقيقة نبي او ولي ، يجمعها : « كلم » . اذن اذا اراد جمعا مقصوداً محدداً يجمعه : كلم ، واذا اراد اطلاق الجمع يستعمل : « كلمات » .

يقول :

« الكلمات هي الموجودات ، وكل جوهر فرد من البحار كله ، فلا تكتب بالنقطة سوى نفسها . . . » (التراجم ص ٤١) .

« الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم[٧] . . . » (فصوص ١/ ٤٧) .

---

(١) راجع انوار التنزيل ج ١ ص ١٤٧

(٢) تضمنت لفظة « كلمة » الكثير من الغموض ، ليس في الفلسفة الاسلامية وحدها ، بل في

الفلسفات الاخرى التي تقدمتها . وذلك لكثرة ما توارد عليها من المعاني المختلفة ، في العصور الفلسفية المختلفة ، ونلخص فيما يلي اهم معانيها ، في الفكر الذي تقدم ابن عربي :

ـ الفلسفة اليونانية :

اتخذت الكلمة في الفلسفة اليونانية القديمة ، معنى : القوة العاقلة المنبثة في جميع انحاء العالم . ومن اشهر الذين يستعملونها في هذا المعنى هرقليط(Heraclites) المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م. فانه يعني بها : الروح الالهي الظاهر اثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة وكون واستحالة ، اي انها : مبدأ الحياة والارادة الالهية التي يخضع لها كل ما في الوجود .

ومعناها في فلسفة انكساغوراس(Anaxa- goras) : العقل(Nous) الالهي ؛ او القوة المدبرة للكون ، او الواسطة بين الذات الالهية والعالم . ومعناها في عرف الرواقيين ؛ العقل الفعال المدبر للكون ، او العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم ، ولا يختلف رأيهم في « الكلمة » كثيراً عن رأي سلفهم ، وانما تمتاز نظريتهم بميزة خاصة ، هي انهم فرقوا بين « العقل بالقوة » ، اي العقل الكامن ، والعقل بالفعل الذي قصدوا به العقل الظاهر المتجلي في المخلوقات . وهي تفرقة انتفع بها من بعد الرواقيين فلاسفة اليهود ، والمسيحية ، ثم فلاسفة المسلمين .

ـ الفلسفة اليهودية :

ومعنى « الكلمة » في الفلسفة اليهودية القديمة : « كلمة الله » التي من آثارها الخلق ، وهم يصفون « كلمة الله » بانها حافظة للكون ، مدبرة له ، وبانها مصدر الوحي ، والنبوة ، ومصدر الشرائع . ويقرب وجه الشبه جداً بين معنى هذه الكلمة في الفلسفة اليهودية ، ومعناها في الفلسفة اليونانية ، فيما نجده من كتابات المتأخرين من فلاسفة اليهود ، الذين لا يكادون يفرقون بين الكلمة : (بمعنى العلم والعقل) وبين الكلمة : (بمعنى اللفظ) ، بل اننا نجد فيلو على الخصوص يحاول ما استطاع التوفيق بين معنى « الكلمة » عند اليهود ، ومعناها عند الرواقيين . ويدخل الى هذين المعنيين عنصراً ثالثاً ، يستمده من الفلسفة الافلاطونية ، فيزيد الامر تعقيداً . اذ انه يصفها باوصاف متعددة ، يشير كل منها الى ناحية خاصة ، فيسميها : « البرزخ » بين الله والعالم ـ وابن الله الاول ـ والابن الاكبر ـ والصورة الالهية ـ واول الملائكة ـ والخليفة ـ وحقيقة الحقائق ـ والشفيع ـ والامام الاعظم وهكذا . . .

ـ الفلسفة المسيحية :

معنى « الكلمة » في الفلسفة المسيحية : ابن الله ، وصورته ، او الروح السارية في

الكون ، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح ، بالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء . وهو الكون الجامع ، وهو مبدأ الحياة ، والظاهر بروحه في كل اتباعه ، والممد لهم بكل علم ومعرفة . واذا رجعنا الى انجيل يوحنا بوجه خاص ، وجدنا « الكلمة » تكاد تتفق في جميع اوصافها ، مع ما وصفها به « فيلو » ، اذا استثنينا بالطبع ان يوحنا يعني « بالكلمة » : « المسيح » . و« فيلو » يطلقها اطلاقاً ، ولا يحصر مدلولها في شخص بعينه .

ويرجع « كلمنت »(Clément) « بالكلمة » الى المعنى الذي استعملها فيه فلاسفة اليونان ، ممزوجا بفلسفة « فيلو » ، فيستعملها في معنى : القوة العاقلة المدبرة ، او القوة الازلية القديمة ، السابق وجودها وجود المسيح ، وعليه « فالابن » في نظر كلمنت ، هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل تجسيدها في الصورة الناسوتية ، وهي مصدر الحياة والوجود في الكون ، كما انه مصدر العلم والوحي . وهو الذي تكلم بلسان موسى وغيره من الانبياء ، وهو الذي نطق بلسان فلاسفة اليونان ، وأوحى اليهم حكمتهم وهلم جرا . . .

ظهر اذن من هذا الشرح الموجز مقدار ما اصاب معنى « الكلمة » من التغير ، في الفلسفات التي سبقت الفلسفة الاسلامية ، وتبين كيف بعدت « الكلمة » عن معناها اللغوي الاصلي حتى اصبحت لا تكاد تمت اليه بصلة .

(نقلا عن ابي العلا عفيفي مقال بعنوان : نظريات الاسلاميين في الكلمة ص ص ٣٤-٣٦) .

(٣) اشارة الى الآية « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي . . . »(١٨ / ١٠٩)

(٤) راجع « قلم » « لوح » .

(٥) راجع « قرآن » .

(٦) وهذه الصفة ترجعنا الى ما سبق ان اشرنا اليه من تسمية فيلو اليهودي للكلمة بالنسبة لاعتبار خاص : البرزخ بين الله والعالم .

(٧) يراجع بشأن « كلمة » عند ابن عربي :

- فصوص الحكم المقدمة ص ٢٤ ، ٣٨ .
  ج ٢ ص ١٢ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ٢٢١ ، ٣١٩ ، ٣٣٧ .
- اشارات القرآن ق ٦٤ ب (الكلمة الفعالة في جميع العالم)
- بلغة الغواص ق ٩٦ (الارواح = الكلم) ق ١٢٥ (الكلمات ارواح)
- روح القدس ص ١٥٥
- عقلة ص ٤٣
- عنقاء مغرب ص ٤٧ (الكلمة الالهية) .
- ف ج ١ ص ١١٣ (الكلمة رب عالم الملكوت)
- ف ج ٢ ص ٢٥٩ (احدية الكلمة) ، ٣٣١ (نحن الكلمات التي لا تنفد) ، ٣٩٠

(الموجودات كلمات الله) ، ٤٠٠ (النفس ، الكلام ، القول) ، ٥٥٢ (كلمات الله : اعيان موجوداته)

- ف ج ٣ ص ٢٨٤ (الموجـودات : كلمات الله) ، ٤١٣ (العالـم : كلمات الله)،٤٣٢ (الكلمة واحدة في العرش تنقسم في الكرسي)،ص ص ٤٥٣ - ٤٥٤ (الكلام : عبارة ولفظ) ، ٤٨١ (الكلمتين)،٤٨٨ (لكل شيء من المخلوقات كلام يخصه) ، ٥٣٢ (كلمة عناية ، كلمة تحقيق)

كما يراجع المقال المتكامل ، الذي كتبه الدكتور عفيفي عن نظريات الاسلاميين في الكلمة ، وقدم له بنظرة اجمالية تاريخية ، لفكرة الكلمة في الفلسفة اليونانية ، واليهودية ، والمسيحية ، انتقل منها الى بوادرها وتطورها عند المسلمين ، ليتوجها بنظرة متكاملة للشيخ الاكبر .

فليراجع :

مجلة كلية الآداب . المجلد الثاني الجزء الاول ١٩٣٤

« نظريات الاسلاميين في الكلمة » ص ص ٣٣ - ٧٣

٥٥٤ - كلمة الحضرة

انظر « كن »

٥٥٥ - الكمال

في اللغة :

« الكاف والميم واللام اصل صحيح يدل على : تمام الشيء . يقال : كَمَلَ الشيء وكَمُلَ فهو كامل ، اي تام . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « كمل ») .

في القرآن :

ورد الاصل « كمل » في القرآن بمعنى : تمّ ،وكامل بمعنى : تام .

« اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي » (٥ / ٣) .

« تلك عشرة كاملة » (٢ / ١٩٦)

والجدير بالذكر ان التنزيل العزيز لم يضف الكمال الى الانسان ،بالسياق

اللفظي . وان كان ضمنه الآيات الكثيرة ، فيما يتعلق بالرسل ، وخاصة النبي « محمد » ﷺ .

« وانك لعلى خلق عظيم » (٦٨/ ٤)

عند ابن عربي :

كانت رؤية ابن عربي للكمال رؤية : انطولوجية وعرفانية ، لا رؤية خلقية .

فالكمال : هو التحقيق الوجودي ، لا الكمال الخلقي . أي الامر المحمود عرفا وعقلا وشرعا ، وعلى ذلك يكون الكامل هو من كان في ذاته : صورة جامعة[1] لكل الحقائق .

وهذا الكمال الانطولوجي يستتبع كمالاً عرفانياً ، من حيث ان التجلي له وجهان : وجودي وعرفاني[2] . وان الكمال العرفاني هو في الواقع : وَعْي الكمال الانطولوجي .

وقد اشبعنا القول في الكمال عند ابن عربي عند كلامنا على الإنسان الكامل ، ولا داعٍ للتكرار ، فليراجع .

يقول ابن عربي :

(أ) « ان كمال الوجود ، وجود النقص فيه . اذ لو لم يكن ، لكان كمال الوجود ناقصاً ، بعدم النقص فيه . والكمال المطلق لله سبحانه تعالى »

(رسالة القواعد الكلية ـ ١٦ أ) .

« . . . ان النقص من كمال الوجود ، لا من كمال الصورة . . .

لو لم يكن في الوجود نقص   لزال عن رتبة الكمال

وان كان كذلك ، فاجهد ان لا تصدر منك صورة ، الا مخلقة في غاية الكمال ، في قول وعمل ، ولا يغرنك كون النقص من كمال الوجود ، لان ذلك من كمال الوجود ، ما هو من كمال ما وجد عنك . . . »

(ف ٤/ ١٨٨) .

(ب) « فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال ، الذي يستغرق به جميع الامور الوجودية والنسب العدمية ، بحيث لا يمكن ان يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً ، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً . وليس

ذلك [العلو والكمال] الا لمسمى الله تعالى خاصة » . (فصوص ١ / ٧٩) .
انظر « الكمال الانطولوجي[٣] » و« الكمال العرفاني » عند كلامنا في « الانسان الكامل » .

---

(١) انظر « صورة »
(٢) راجع « تجلي وجودي » « تجلي عرفاني »
(٣) كما يراجع بشأن « كمال » عند ابن عربي :
- وسائل السائل ص ٥١ (كمال النشأة وجمعيتها)
- بلغة الغواص ص ٥ (الكامل من اجتمع فيه ما تفرق في الكمل قبله)،ص ١٥ (كمال النفوس)،٢٨ (الكمال المحمدي) ، ٥١ (كمال الظهور : آدم) ، ١٢٥ (كمال الانسان : الخلافة)
- ف ج ٢ ص ١٢٩ (الكمال) ، ١٣٧ (الكامل) ، ٢٤٤ (كمال العالم) ، ٢٧٢ (كمال الانسان : الخلافة) ، ٥٢٥ (الكمال) ، ٥٨٨ (الكمال العرضي ـ الكمال الذاتي) ، ٥٨٩ (الكمال الذاتي ـ الكمال الالهي) .
- ف ج ٣ ص ١٧٧ (الكامل يصطبغ بكل صورة في العالم) ، ١٨٧ (كمال الانسان بالصورة الاهلية) ، ٤٠٥ (الكمال والتمام) ، ٤٥٩ (كمال العالم)
- مواقع النجوم ص ١٢ (كمال التوفيق)
- الاسفار ص ٢٦ (كمال المرتبة)

كما يراجع :
- اجوبة عن الانسان الكامل ق ٢١٩ أ(الكمال ٣ مراتب)،٢٢٤ (الكمال المطلق)
- مشارق انوار القلوب ابن الدباغ ص ٣٩

---

٥٥٦ ـ الكنز الخفي

الكنز الخفي : هو البطون . وهو ذات الحق الازلية القديمة ، المعرّاة عن النسب والاضافات . المصطلح حديثي ورد في الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني[١] » .

لماذا صفة الخفي ؟ وهل تظل منطبقة على هذا الكنز حتى بعد ظهور العالم ؟ الواقع : نعم . فالحق لا يُعْرف من حيث ذاته ، فهي دائماً : الكنز

الخفي . ولكن يعرف من حيث صفاته واسمائه المتجلية في الوجود .

يقول :

« . . . معنى كون الحق : كنزاً[2] ، اي باطناً . هو اتحاد الاسماء في الدلالة على مسمى واحد ، هو الذات عريّة عن الاحكام والنسب والاضافات . . . »

(بلغة الغواص ق ٩٨)

---

(١) انظر فهرس الاحاديث . حديث رقم : (٣٤)

(٢) كما يراجع : فصوص الحكم ج ٢ ص ٦١ ، ٩١

ـ مرآة العارفين ق ١

٥٥٧ ـ الكنز المطلسم

يقول ابن عربي :

« . . . وصلى الله على أول الاوائل في التعيين . . . صاحب الحقيقة الذاتية ، والذات الكلية ، والرتبة العلية ، والحضرة السنية ، والدنيا والدين ، اللؤلؤ المعظم المكنون ، **والكنز المطلسم المخزون** . . » (شق الجيوب ١٧)

فالكنز المطلسم عبارة اطلقها ابن عربي على الحضرة المحمدية . . يقول عبد الغني النابلسي في شرحه الصلاة الكبرى لابن عربي ، مبيناً المقصود من الكنز المطلسم :

« الكنز : اي الامر المختفي في صور الكائنات الفانية العديمة . . . .

المطلسم : من الطلّسم ، كلمة اعجمية ، يستعملها العرب بمعنى : الخفاء والكتم ، وطلسم مقلوب حروفه ، مسلط .

والمسلط : الرصد ، فإن هذا الكنز الالهي واجب مخفي باستار الامكان ، مرصود بالمهالك الردية . . . فكأن هذه الكلمة الاعجمية التي هي الطلسم . . . رصد على الكنز ، فلا ينفك الا بمتابعة الشريعة والحقيقة . . . »

(الصلاة الكبرى ١١) .

٥٥٨ ـ الكَون الجَامِع

في اللغة :

« الكاف والواو والنون اصل يدل على الاخبار عن حدوث شيء ، اما في زمان ماض او زمان راهن ، يقولون : كان الشيء يكون كونا ، اذا وقع وحضر قال الله تعالى « وان كان ذو عُسْرَة » [٢ / ٢٨٠] اي حضر وجاء . ويقولون : قد كان الشتاء ، اي جاء وحضر واما الماضي فقولنا : كان يزيد اميراً ، يريد ان ذلك كان في زمان سالف وقال القوم : المكان اشتقاقه من كان يكون فلما كثر تُوُهِّمت الميم اصلية فقيل تمكن . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « كون ») .

في القرآن :

كثر ذكر الاصل « كون » في القرآن . وهو على كثرته ينحصر في امهات ثلاث :

(أ) يفيد حدوثاً في الماضي .

« قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا » . (٧/ ٧٠) .

(ب) يفيد حصول واستمرار شيء او صفة . كما يفيد الاخبار بشيء له صفة الاستمرار .

(١) « ان الله كان علياً كبيراً » (٤ / ٣٤)

(٢) « ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة وساء سبيلاً » (١٧ / ٣٢)

(ج) كنْ فيكون : أحدثْ فيحدث

« واذا قضى امراً فانما يقول له كن فيكون » (٢ / ١١٧)

عند ابن عربي :

* قبل ان نبحث مضمون عبارة « الكون الجامع » ، نود ان نلفت النظر الى ان الشيخ الاكبر يفرق بين : « الكون » و « العين » و « الوجود » .

(١) الكون والعين :

الكون هو كل ما تكون في الوجود الظاهر ،على حين ان « العين » لفظ يشمل الاعيان الثابتة[١] ،والاعيان المتعينة في الوجود الظاهر . فالكون يستشف منه : وجود متحيز ،في حين ان العين يُستشف منها : ماهية .

(٢) الكون والوجود :

ان الوجود واحد ،يتكثر في صور الاكوان .

(٣) الكون هو الصفات الخلقية ،في مقابل مجموع الصفات الحقية (الحضرة الالهية) .

يقول :

(أ) « الكـــون . . . كل امر وجودي وهو خلاف الباطل[٢] ،فان قلت : وما يريد اهل الله بالباطل ، قلنا : العدم[٣] » (ف ٢ / ١٢٩) .

« فالمنازلة الاصلية تحدث الاكوان ، وتظهر صور الممكنات في الاعيان [اعيان الوجود الخارجي] » (ف ٣/٥٢٥) .

« فنَسَبَ التكوين للشيء نفسه، عن امر الله[٤] . . . فقام اصل التكوين على التثليث . . . فأصل الكون[٥] التثليث[٦] » (فصوص ١ / ١١٦ - ١١٧)

(ب) « اذا ظهر لك بعد فنائك ، أبقاك بظهوره ، لرؤيته ، وخلع عليك الخلع ، لانك في حضرة مشاهدته ، فكنت بلا كون ، لوجود خلعته عليك »

(التراجم ص ٧) .

« فهو الكون كله وهو الواحد الذي

قام كوني بكونه[٧] ولذا قلت يغتذى[٨] »

(فصوص ١ / ١١١)

(ج) « والباري تعالى . . . ليس بكون[٩] ، ولا يتكون » (مشاهد الاسرار ق ٢٨)

« فرّق [الله] بين ما يستحقه الكون من الصفات ، وبين ما تستحقه الذات من الصفات » . (ف ٤/١٩١) .

« ان الهداية اثر الهي ، في قوله : « ومن يضلل الله فلا هادي له » [٧ / ١٨٦]

واثر كوني ، في قوله : « ولكل قوم هاد » [١٣ / ٧] . . . » (ف ٣ / ٤٩٨)

« فتقتضيك صفة القهر الخروج من الحضرة الالهية الى الكون . . . »
(وسائل السائل ص ٦)

***

* **الكون الجامع :**

الكون الجامع عبارة يطلقها ابن عربي على : الانسان الكامل ،من حيث انه جمع في كونه ،جميع حقائق الحضرتين : الحقية والخلقية .
والكون الجامع يرادف في فلسفته : المختصر الشريف[١٠] ،والكلمة الجامعة[١١] ،وصورة الحضرتين[١٢] ،ونسخة الحق والعالم[١٣] ،وما الى ذلك من العبارات ،التي استخدمها للتعبير عن صفة : الجمعية ؛ التي تحقق بها الانسان الكامل .
يقول :

« لما شاء الحق سبحانه . . . ان يرى عينه ، في كون جامع[١٤] ، يحصر الامر كله . . . أوجد العالم كله ، وجود شبح مسوّى ، لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة . . . فكان آدم عين جلاء تلك المرآة[١٥] . . . » (فصوص ١ / ٤٨ - ٤٩) .

« فالانسان اكمل مجالي الحق ، لانه « المختصر الشريف » ، و « الكون الجامع » ، لجميع حقائق الوجود ومراتبه ، وهو العالم الاصغر ، الذي انعكست في مرآة وجوده ، كل كمالات العالم الاكبر . . . » (فصوص ١ / ٣٦)

« . . . الكون الجامع وهو الانسان الكامل » (مرآة العارفين ٨)

---

(١) راجع « عين ثابتة »
(٢) انظر « باطل »
(٣) راجع « عدم »
(٤) اشارة الى الآية : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » (١٦ / ٤٠)
(٥) نلاحظ ان الكون هنا هو الاعيان المتحققة في الوجود الخارجي والتي كان وجودها مسبوقاً بوجود الاعيان الثابتة التي توجه اليها الحق بامره « كن » : راجع « عين ثابتة » « معدوم » .
(٦) راجع « تثليث »
(٧) انظر شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ٦٩
(٨) راجع « رزق »
(٩) ان الحق ليس بكون ، ولكن يستعمل ابن عربي احيانا لفظ الكون مضافاً الى الحق،وهو في

اضافته هذه يأخذ معنى الكينونة وليس التكوين .

يقول :

« فكونه فينا وجود ثابت وكوننا فيه وجود حاصل » (ف ٤ / ٤٢)

(١٠) انظر « مختصر »

(١١) انظر « الكلمة الجامعة »

(١٢) انظر « صورة »

(١٣) انظر « نسخة »

(١٤) يراجع بشأن « كون » و « كون جامع » عند ابن عربي :

- بلغة الغواص ق ١٠١ (الكون = الحدث) ، ق ١٢ (الكون = الخلق) .
- فصوص ج ١ ص ٤٨ (كون جامع)

ج ٢ ص ٨٢ (الكون الجامع = الانسان الكامل) ، ١٤١ (الكون الجامع)،١٩٥ (كون جامع)،٢٣١ (الكون الجامع الاصغر ، الكون الجامع الاكبر) ٢٩٦ (الكون الجامع) .

- ف ج ٢ ص ٥٥ (الكون)
- ف ج ٣ ص ٣٧٤ (الكون) ، ٤٠٧ (التكوين الالهي التكوين الكياني)،ص ٤٩٧ (الكوني = الخلقي) .
- ف ج ٤ ص ٣١ (كون الرب في كون العبيد - الكون : ماسوى الحق) ، ٧٤ (الكون القولي : الكلام)،ص ١٩٠ (تأثير الكون في الوجود الحق)
- التراجم ص ١١ ، كل علم متصور فهو كون)
- اشارات القرآن ص ٥٠ أ (الكون والعين بمعنى الوجود والثبوت) .

كما يراجع :

- « امهات الاكوان » في هذا المعجم .
- شرح مشكلات الفتوحات المكية ق ١١
- الاصطلاحات الصوفية ق ٨٢ ب

(١٥) انظر « مرآة »

٥٥٩ - الكَونُ الأكبَر

المترادفات : الكون الاول والكون الثاني - مختصر الحق ومختصر العالم - العالم الكبير والعالم الصغير - العالم الاكبر والعالم الاصغر .

سبق لنا الكلام على المثلية، التي لاحظها الفلاسفة بين: العالم والانسان، بما دفعهم الى اختلاق مصطلحات، تعبر عنها. فكانت عبارتي: العالم الكبير والعالم الصغير[1]، التي اضاف اليها ابن عربي، بما يتمتع به من غنى لغوي، الكثير من المترادفات أمثال: الكون الاكبر والكون الاصغر.

يقول:

« ... فوجود اسرار الكون الاكبر[2] في العالم الاصغر اعادة ... »

(عنقاء مغرب ص ٣٩)

---

(١) لقد توسعنا بهذا الموضوع عند بحثنا « المختصر » فليراجع.

(٢) كما يراجع بشأن الكون الاكبر والكون الاصغر: كتاب التراجم ص ٤٠ (الكون الاكبر)

---

٥٦٠ ـ كُنْ[1]

مرادف: **كلمة الحضرة[2]، كلمة التكوين**

***

* كن: **هي لفظة امر وجودي، لا يكون عنها الا الوجود ـ وهي واحدة تتعدد باشخاصها.**

يقول ابن عربي:

(١) « وكن حرف وجودي، فلا يكون عنه الا الوجود، ما يكون عنه عدم، لان العدم لا يكون لان الكون وجود » (ف ٢ ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١)

(٢) « ... ولذلك لم تزد كلمة الحضرة في كل كائن عنها، على كلمة كن، شيئاً آخر، بل انسحب على كل كائن، عين كن، لا غير. **فلو وقفنا مع كن، لم نر الا عيناً واحدة.** انما وقفنا مع اثر هذه الكلمة، وهي المكونات، **فكثرت، وتعددت، وتميزت باشخاصها**، ... وكن امر وجودي لا يعلم منه الا الايجاد، والوجود. ولهذا لا يقال للموجود: كن **عدما**، ولا يقال له: كن معدوما، لاستحالة ذلك ... » (ف ٣ / ٢٨٤)

***

* **لفظة « كن » اشارة الى اليدين[3]، التي يرى ابن عربي انهما تعبران عن:**

صفتي الفاعلية والمفعولية ، أو حضرتي الوجوب والامكان(٤) .

يقول ابن عربي :

« فان الحق سبحانه قد عبّر عنهما ، اعني هاتين الصفتين المتكررتين : بفاعلية ومفعولية ، باليدين تارة ، والحرفين اللذين هما : كن تارة . . . »

(بلغة الغواص ق ١٢٥)

كما ننقل نصاً للحاتمي من كتابه شجرة الكون ، نلمس فيه تقابل الخلق في مواجهة « كن » ، وهو على طوله مهم في تعبيره على صفة التقابل هذه ، يقول :

« فاني نظرت الى الكون وتكوينه ، والى المكنون وتدوينه ، فرأيت الكون كله : شجرة ، واصل نورها ، من حبة كن . . . فظهر عن جوهر الكاف معنيان مختلفان : كاف الكمالية « اليوم اكملت لكم دينكم » [٥ / ٣] وكاف الكفرية « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » [٢ / ٢٥٣] ، وظهر جوهر النون : نون النكرة ونون المعرفة فلما ابرزهم [ابرز الحق المخلوقات] من العدم(٥) ، على حكم مراد القدم ، رش عليهم من نوره . فاما من اصابه ذلك النور ، فحدق الى تمثال شجرة الكون المستخرجة من حبة كن ، فلاح له في سر كافها تمثال « كنتم خير امة » [٣ / ١١٠] ، واتضح له من شرح نونها « افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه » [٣٩ / ٢٢] . وأما من اخطأه ذلك النور ، فطولب بكشف المعنى المقصود . من حرف كن ، فانه غلط في هجائه . . . فنظر الى مثال كن ، فظن انها كاف كفرية ، بنون نكرة ، فكان من الكافرين . وكان حظ كل مخلوق ، من كلمة كن(٦) ، ما علم من هجاء حروفها . . . فواحد شهد كاف الكمالية ونون المعرفة ، وواحد شهد كاف الكفر ونون(٧) النكرة . . . »

(شجرة الكون ص ص ٢-٣) .

نرى ان ابن عربي جعل « كن » ، أصل الكون . منسجماً مع موقفه من الموجودات ، التي هي كلمات الله . فالكلمة : عين الموجودات . ولذلك رأى في « كن » الصفتين ، التي ينتج عن تقابلهما ، انقسام المخلوقات بين : الهدى والضلال ، بين الكفر والايمان . وما الى ذلك من المواقف المتقابلة .

يقول :

(١) « . . . كلمة الحضرة [= كن] قد تكون اعيان الذوات ، اذا كانت من اهل الاختصاص وتنفعل عنها ما ينفعل عن كلمة الحضرة ، فتكون هذه الذات رداء على الكلمة ، وتكون الكلمة مرتدية لها ، فينطلق على هذه

الذات اسم الكلمة ، لتحقيق ظهور آثارها عند توجهها على ايجاد الاثـر ، ولهذا قال تعالى في حق عيسى عليه السلام « انما المسيح ابن مريم رسول الله وكلمته[8] القاها الى مريم وروح منه » [٤ / ١٧١] » (كتاب الحق ق ٣٣ أ)

(٢) « فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد ، فانها عن « كن » . و« كن » : كلمة الله . . . » (فصوص ١ / ١٤٢) .

---

(١) يراجع بشأن الاصل « كون » في اللغة وفي القرآن عبارة : الكون الجامع .

(٢) وردت العبارة في الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٠

(٣) يراجع بشأن اليدين عند ابن عربي :

ـ الفصوص ج ١ ص ص ٥٤ ، ٥٥

ـ ف ج ٣ ص ٣٧٩ (اليد اليمنى ، اليد اليسرى)

ـ ف ج ٤ ص ٣٣٥ ، ٤٤٥ (يد الله)

(٤) انظر : جامع الاصول الكمشخانوي ص ٧٥

(٥) راجع « عدم »

(٦) يراجع بشأن « كن » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٣ ص ص ٤٦ ـ ٤٧،ص ٥٢٥ (كن : لفظة امر وجودي)، ص ٥٣١ (كن والسمع الثبوتي)

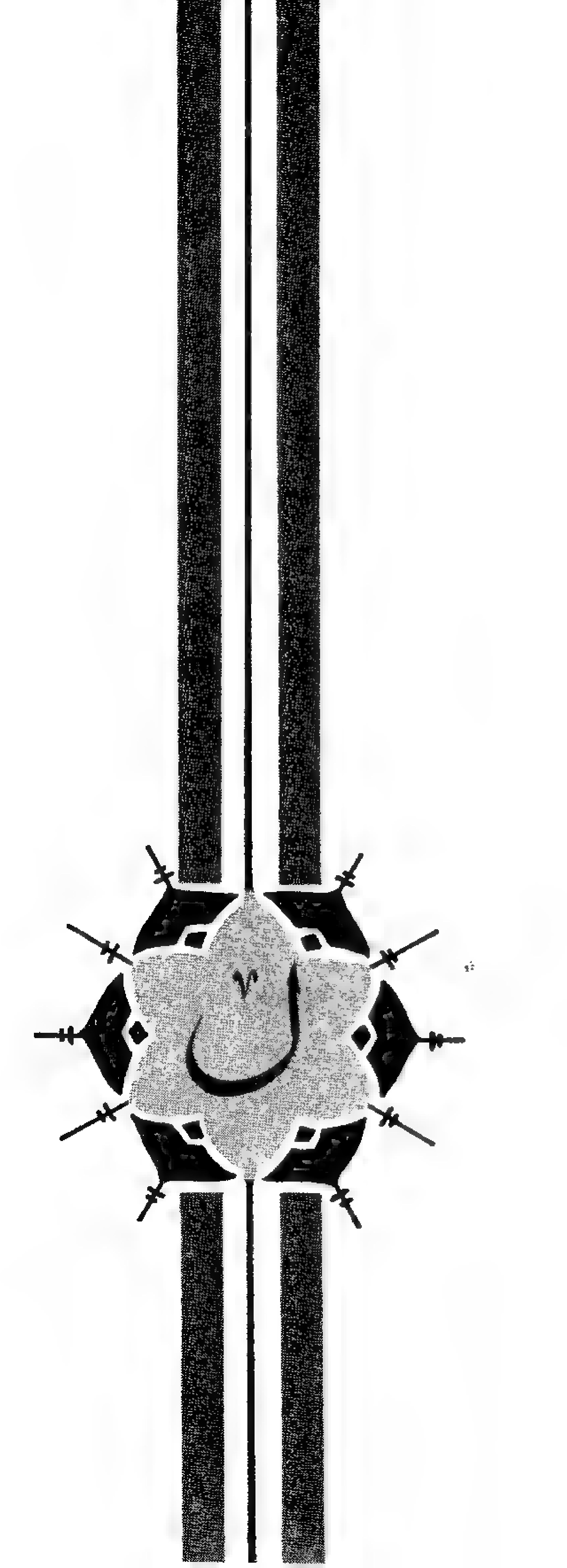
ـ شجرة الكون ص ٣ (كاف الكنزية ونون الانانية)

(٧) الاصل : يكونون

(٨) راجع « كلمة »

٥٦١ ـ كيمياء السّعادة

انظر « اكسير العارفين »



٥٦٢ ـ اللوح (المحفوظ)

المترادفات : **كل شيء[1] ـ النفس الكلية .**

في اللغة :

« اللام والواو والحاء اصل صحيح ، معظمه مقاربةُ بابِ اللَّمعان . يقال : لاح الشيء يلوح ، اذا لمح ولمع . والمصدر اللَّوْح . . . ويقال : أَلاح بسيفه : لمع به . وألاح البرق : أومَضَ . . . الالواح : ما لاح من السلاح ، واكثر ذلك السيوف . . . ومن الباب اللَّوح : الكتف ، واللوح : الواحد من الواح السفينة، وهو ايضا : كل عظم عريض . . . ومن الباب اللُّوح بالضم وهو : الهواء بين السماء والأرض . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « لوح ») .

في القرآن :

(أ) ذكر اللوح المحفوظ في التنزيل الكريم مرة واحدة ،وقد جعل محلاً : للقرآن المجيد .

« بل هو قرآن مجيد . في لوح محفوظ[2] » . (٨٥/ ٢٢) .

وجريا على عادتنا من تتبع ظاهر النص القرآني دون الدخول في نظريات المفسرين والمؤولين، نقف امام ابهام هذه العبارة دون الادلاء برأي خاص ،قد يكون نظرية تضاف الى النظريات التي نتجنب الوقوع في شباكها .

(ب) ورد اللوح بصيغة الجمع في آيات ثلاث تضيفها الى موسى عليه السلام .

« وكتبنا له في الالواح[3] من كل شيء موعظة » (٧/ ١٤٥) .

« والقى الالواح[4] واخذ برأس اخيه يجره اليه » (٧/ ١٥٠) .

« ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح » (٧/ ١٥٤) .

(ج) اللوح : لوح السفينة.

« وحملناه على ذات الواح ودسر[5] » (٥٤/ ١٣) .

عند ابن عربي :

سبق لنا الكلام على نظرة الشيخ الاكبر الى الوجود ، على انه : كتاب مسطور ، وما يستتبع تلك النظرة من مفردات تتعلق بفعل الكتابة ، من : قلم ولوح ومداد واحرف وكلمات ، والى غير ذلك (راجع القلم الاعلى المعنى « الاول ») .

ولنر الان بماذا انفرد : اللوح المحفوظ .

***

*** اللوح المحفوظ هو مرتبة وجودية تثنّي القلم الاعلى ، فتكون بذلك اول مخلوق انبعاثي يتبوأ مرتبة الانفعال في مقابل القلم (فاعل) ـ والانوثة في مقابل القلم (الذكورة) ـ ومحل التفصيل في مقابل القلم (محل اجمال) .**

يقول ابن عربي :

(١) « واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء : النفس الكلية ، وهي اول موجود انبعاثي ، منفعل عن العقل ، وهي للعقل بمنزلة حواء لآدم ، منه خلق ، وبه زوج فثنى » (ف ٣/ ٣٩٩) .

« . . . [كان] اللوح موضعاً ومحلاً لما يكتب فيه هذا القلم الاعلى الالهي . . . [وهو] اول موجود انبعاثي . . . » (ف ١/ ١٣٩) .

(٢) « . . . فكان بين القلم واللوح نكاح معنوي معقول ، وأثر حسي مشهود . . . وكان ما اودع في اللوح من الاثر ، مثل الماء الدافق الحاصل في رحم الانثى ، وما حصل من تلك الكتابة من المعاني المودعة في تلك الحروف الجرمية ، بمنزلة ارواح الاولاد المودعة في اجسامهم »[٦] (ف ١/ ١٣٩) .

(٣) « اللوح محل الالقاء العقلي هو للعقل بمنزلة : حواء لآدم . . . وسميت نَفْساً : لانها وجدت من نَفَس الرحمن ، فنفس الله بها عن العقل ، اذ جعلها محلاً لقبول ما يُلْقى اليها ، ولوحاً لما يسطّره فيها » . (عقلة ٥٥) .

(٤) « فهو [القلم] محل التجميل ، والنفس محل التفصيل » (عقلة ٥٥) .

***

*** اللوح المحفوظ محل حصر ما في العالم من العلوم الى يوم القيامة ، وهو موضع**

تنزيل الكتب، يمد الالواح [الواح المحو والاثبات] التي تتنزل منها الشرائع والصحف :

يقول :

(١) « وتجلى [الحق] له [للقلم] ، في مجلى التعليم الوهبي ، بما يريد ايجاده من خلقه . . . فقَبِلَ بذاته علم ما يكون ، وما للحق من الاسماء الالهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقي . فاشتق من هذا العقل موجوداً آخر سماه اللوح ، وامر القلم ان يتدلى اليه ، ويودع فيه جميع ما يكون الى يوم القيامة لا غير . . . فهذا [اللوح] حصر ما في العالم من العلوم الى يوم القيامة[٧] . . . » (ف ١/ ١٤٨) .

(٢) « اللوح المحفوظ . . . فهو موضع تنزيل الكتب ، وهو أول كتاب سطر في الكون » . (عقلة ص ٥٤) .

(٣) « النفس الكلية التي عبر عنها الشارع ﷺ عن الله : **باللوح المحفوظ** ، . حفظ الله عليه ما كتب فيه ، فلم ينله محو بعد ذلك ، ولا تبديل . فكل شيء فيه ، وهو المسمى في القرآن : **بكل شيء** ، تسمية الهية . ومنه كتب الله كتبه وصحفه المنزلة على رسله وانبيائه ، مثل قوله تعالى : « وكتبنا له في الالواح من كل شيء » [٧/ ١٤٥] وهو اللوح المحفوظ . . . » (ف ٣/ ٢٦٠) .

« وهذه الاقلام تكتب في الواح المحو والاثبات[٨] ، وهو قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت» [١٣/ ٣٩] ومن هذه الالواح تتنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل صلوات الله عليهم وسلامه ، ولهذا يدخل في الشرائع النسخ » (ف ٣/ ٦١) .

***

*** يفارق اللوح المحفوظ القلم الاعلى بان له عند الفعل صفتين : صفة علم وصفة عمل او الفاعلية والانفعالية . وذلك انه عند الفعل : منفعل بالنسبة للقلم ، وفاعل : بالنسبة لما يليه وهو الطبيعة . على حين يظهر القلم : فاعلاً . ولذلك جعل ابن عربي شهود الحق في المرأة اكمل شهود لأنه : شهود الحق من حيث هو فاعل منفعل[٩] .**

يقول ابن عربي :

« ثم اوجد [الحق] فيه [في اللوح] صفتين : صفة علم وصفة عمل . . . فالصفة العالمة أب[10] فانها المؤثرة . والصفة العاملة أم[11] فانها المؤثر فيها ، وعنها ظهرت الصور [صور العالم] . . . » (ف ١/ ١٣٩ - ١٤٠) .

***

* اشار ابن عربي « باللوح المحفوظ » الى الانسان ، من حيث انه جمع في كونه كل الاسماء والنعوت ، فكان مختصراً شريفاً . والملاحظ انه يعني : « الانسان الكامل » الذي حفظ هذا « الجمع » عن المحو والاثبات[12] .

يقول

« فقال : « بل هو قرآن مجيد » [٨٥/ ٢١] اي جمع[13] شريف ، يعني ما هو عليه من الاسماء والنعوت « في لوح محفوظ » [٢٢/٥] وهو : انت ، اشارة واعتبارا . . . » (ف ٤/ ١٩٣) .

***

* جعل ابن عربي اللوح صفة الانفعال في مقابل القلم [صفة الفاعل] ، فكل منفعل في الكون : لوح ، وكل فاعل هو : قلم . ونلاحظ ان اللوح هنا خسر ذاتيته وشخصيته الفردية ، فبعدما كان : « اسم علم » أصبح : « اسم جنس » ـ إن أمكن التعبير .

يقول :

« اللوح المحفوظ هو ايضا : قلم لما دونهْ ، وهكذا كل فاعل ومنفعل : لوح وقلم . . . » (عقلة ٥٦) .

« التلامذة للشيخ المتحقق : . . . الواح منحوتة ، منصوبة لرقمه وكتابته ، وقبائل [جمع : قابل] مستعدة لنفحه . . . » (مواقع النجوم ص ١٢٦) .

***

* يتردد كثيرا عند الشيخ الاكبر ان كل أول يسري فيما بعده[14] ، وبما ان القلم واللوح هما : أول عالم التدوين والتسطير[15] ، فلذلك حقيقتهما سارية في كل المخلوقات . فكل مخلوق دونهما يجمع في ذاته ، حقيقة الانوثة وحقيقة

الذكورة[16]، حقيقة الفعل وحقيقة الانفعال .

يقول :

« القلم واللوح[17] : اول عالم التدين [التدوين] والتسطير ، وحقيقتهما ، [وحقيقتاهما] : ساريتان في جميع الموجودات ، علواً وسفلاً ومعنى وحسا » .
(ف ٣/ ٢٢١) .

---

(١) يقول ابن عربي :
« هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام ، وهو المشار اليه : بكل شيء ، في قوله تعالى « وكتبنا له في الالواح من كل شيء » [٧/١٤٥] وهو اللوح المحفوظ »
(عقلة ص ٥٤) .

(٢) يقول البيضاوي :
« (في لوح محفوظ) من التحريف ، وقرأ نافع ، محفوظ بالرفع صفة للقرآن ، وقرىء في لوح وهو الهواء يعني ما فوق السماء السابعة الذي فيه اللوح » (انوار التنزيل ، ج ٢ ص ٣٠٢) .

(٣) « . . . واختلف في ان الالواح كانت عشرة او سبعة ، وكانت من زمرد أو زبرجد او ياقوت احمر او صخرة صماء ، لينها الله لموسى فقطعها بيده وسقفها باصابعه ، وكان فيها التوراة . . . » (انوار التنزيل ج ١ ص ١٧٣) .

(٤) « روى ان التوراة كانت سبعة اسباع في سبعة الواح ، فلما القاها انكسرت فرفع ستة اسباعها ، وكان فيها تفصيل كل شيء ، وبقي سبعة كان فيه المواعظ والاحكام »
(انوار التنزيل ج ١ ص ١٧٤) .

(٥) « (ذات الواح) : ذات أخشاب عريضة » (انوار التنزيل ج ٢ ص ٢٣٨) .

(٦) راجع التعليق الوارد في « القلم الاعلى » المعنى « الثالث » الفقرة « ٢ » النص الاخير .

(٧) يقول الجيلي بهذا المعنى :

« نفس حوت بالذات علم العالم ... هي لوحنا المحفوظ يا ابن الآدمي
صور الوجود جميعها منقوشة ... في قابليتها بغير تكاتم »

(الانسان الكامل ج ٢ ص ٦)

(٨) ويتضح معنى « الواح المحو والاثبات » بما يقابلها في العالم الاصغر اي الانسان . يقول ابن عربي : « العبد هو : محل الالقاء الالهي ، من خير وشر شرعاً [راجع « خير »] . وهو : لوح المحو والاثبات « يمحو الله ما يشاء ويثبت » [١٣/ ٣٩] وعنده ام الكتاب [انظر « ام الكتاب »] ، فيخطر للعبد خاطر أن يفعل أمراً ما من الامور ، ثم ينسخه خاطر آخر ،

فيمحو الاول ويثبت الثاني . هذا ما دام العبد مهتماً لخواطره محجوباً . . . فاذا أيّد بالعصمة [راجع « عصمة »] ان كان نبياً ، وبالحفظ ان كان ولياً ، عاد قلبه لوحاً محفوظاً مقدساً عن المحو . . . فلا يُقال فيه أنه لوح محو واثبات لانه صاحب كشف . . . سمينا هذه المقامات بهذه الاسمية لكون الانسان نسخة من العالم الكبير ، فاردنا ان نعرفك اين موضع اللوحين في الانسان ، المقابلين للوَحْيّ العالم الاكبر . . . » (مواقع النجوم ص ص ٧٩ - ٨٠) .

« وللقلب وجهان : ظاهر وباطن ، فباطنه : لا يقبل المحو بل هو اثبات مجرد محقق ، وظاهره : يقبل المحو ، وهو لوح المحو والاثبات فيثبت فيه وقتا امر ما » (كتاب الفناء ص ٧) .

كما يراجع :

- دراسات فنية . الدكتور عبد الكريم اليافي ص ٣٩١ (الانسان : لوح المحو والاثبات)

(٩) لقد بحثنا ذلك عند كلامنا على الحب . انظر الحب المعنى « الرابع » .

(١٠) راجع « اب » .

(١١) راجع « ام » .

(١٢) انظر ما سبق الكلام عليه ، من ان العبد هو : محل الالقاء الالهي ، وان صاحب الكشف قلبه : لوح محفوظ مقدس عن المحو والظاهر في تردد الخواطر . المعنى « الثاني » الفقرة « ٣ » مع الهامش .

(١٣) القرآن = الجمع ، انظر « قرآن » .

(١٤) راجع « اول » .

(١٥) راجع « قلم » .

(١٦) لقد كان علم النفس الحديث الى سنوات خلت ، يفصل بين حقيقة الانوثة وحقيقة الذكورة في الانسان الى ان توصل الآن الى النتيجة التالية : « ان كل انسان ذكرا او انثى يحمل في ذاته صفتي الانوثة والذكورة معا » كم من السنين سبق ابن عربي علم النفس الحديث ، وكم يكون دين الصوفية كبيرا على علم النفس لو عرف هذا الاخير كيف يستفيد من ارثهم الفكري !

(١٧) يراجع بشأن « لوح محفوظ » عند ابن عربي :

- ف ج ١ ص ٤٦ (علوم العقل المسطره في اللوح المحفوظ) .
- ف ج ٢ ص ١٣٠ (اللوح) ، ٢٨٢ (قوتي العلم والعمل للوح) ، ٤٢٧ (اللوح المحفوظ : النفس الكلية) ٤٢٨ (القلم : محل الالقاء ، اللوح : محل القبول) .
- ف ج ٣ ص ١٢ (اللوح : حضرة التفصيل) ، ٧٨ (النفس : اللوح ، العقل : القلم) . ٣١٧ (اللوح المحفوظ) ، ٣٢٢ (اللوح المحفوظ)، ٣٤٢ (صريف الاقلام في الالواح) ، ٤٣٠ (اللوح المحفوظ : النفس)، ٤٤٤ (اللوح المحفوظ : النفس المنفعلة) .

- ف ج ٤ ص ٢٦ (اللوح المحفوظ) .
- مراتب التقوى ق ١٦٨ أ .
- الانسان الكلي ق ٥ ب (لوح : منفعل - قلم : فاعل) .
- بلغة الغواص ق ١٣٢ (اللوح ثلاثة اصناف) .
- مواقع النجوم ص ص ٩٨ - ٩٩ (لوح الوجود المحفوظ) ، ص ١٢٦ (حصّن فرجه : طهر لوحه ومحاه) .

كما يراجع بشأن « اللوح » :

- من اين استقى ابن عربي فلسفته ص ٢١ ،
- علم التصوف النوري ق ٥٩ أ ،
- شرح الجلالة ق ٣ ،
- اليواقيت والجواهر ج ١ ص ص ٩٩-١٠٢ ،
- المضنون الصغير ص ١٨٦ .

٥٦٣ - الألوَاح

مترادف : **الواح المحو والاثبات .**

انظر « **لوح** » المعنى « الثاني » .

٥٦٤ - اللوائح - الطوالع - اللوامع

« اللوائح » و« الطوالع » و« اللوامع » متقاربة في المعنى ، لا يكاد يحصل بينها فرق وكلها من صفات اصحاب البداية . . . فتكون اولاً « لوائح » ثم « لوامع » ثم « طوالع » .

فاللوائح : كالبروق ما ظهرت حتى استترت . واللوامع : اظهر منها وليس زوالها بتلك السرعة فقد تبقى وقتين وثلاثة . والطوالع : أبقى وقتاً واقوى سلطاناً واذهب للظلمة .

وجميعها بدايات الطريق قبل ان يتضح ضياء من شموس المعارف[1]

يقول ابن عربي :

« اللوائح » : هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال الى حال .

وعندنا : ما يلوح للبصر اذا لم تتقيد بالخارجة ومن الانوار الذاتية لا من جهة القلب . **الطوالع** : انوار التوحيد تطلع على قلوب اهل المعرفة فيطمس سائر الانوار . **اللوامع** : ما ثبت من انـوار التجلي وقتـين وقـريب من ذلك . . . »
(الاصطلاحات ٢٩١) .

---

(١) يختصر الطوسي والقشيري موقف الصوفية من اللوائح والطوالع واللوامع .
ـ يقول القشيري :
« وهي [اللوائح ، اللوامع ، الطوالع] من صفات اصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب ، فلم يدم لهم بعد ضياء شموس المعارف . . . . وهم في زمان سترهم يرقبون فجأة اللوائح منهم كما قال القائل :

يا ايها البرق الذي يلمع   من اي كناف السماء تسطع

فتكون اولا **اللوائح** ثم **لوامع** ثم **طوالع** ، فاللوائح : كالبروق **ما** ظهرت حتى استترت كما قال قائل :

افترقنا حــولا فلمــا التقينا   كان تسليمــه علــي وداعــاً

واللوامع اظهر من اللوائح ، وليس زوالها بتلك السرعة ، فقد تبقى اللوامع وقتين وثلاثة . ولكن كما قـالوا : والعين باكية لم تشبع النظرا ، فاذا لمع قطعك عنك ، وجمعك به ، لكن لم يسفر نور نهاره حتى كبر عليه عساكر الليل ، فهؤلاء بين روح ونوح ، لانهـم بـين كشف وستر .
الطوالع : ابقى وقتاً ، وأقوى سلطانا وأدوم مكثاً وأذهب للظلمة ، وأنفى للتهمة . لكنها موقوفة على خطر الافول ، وهذه المعاني ، التي هي اللوائح واللوامع والطوالع ، تختلف في القضايا ، فمنها ما اذا فات لم يبق عنها اثر ، كالشوارق . اذا افلت ، فكان الليل ، كان دائماً . ومنها ، ما يبقى عنه اثر ، فان زال رقمه بقي المه ، وان غربت انواره بقيت آثاره ، فصاحبه بعد سكون غلباته ، يعيش في ضياء بركاته »
ـ كما يراجع : اللمع ، الطوسي ص ٤١٢ ـ ٤٢٢ .

٥٦٥ ـ اللؤلؤ المعظّم

في اللغة :

« لألأ : اللؤلؤة : الدُّرَّةُ ، والجمع اللؤلؤ واللآلئ ُ . . . ولألأ : اضاء ولمع . . . وفي صفته ﷺ : يتلألأ وجهه تلألؤَ القمر اي يستنير ويُشرق . مأخوذ من اللؤلؤ . . . » (لسان العرب مادة « لألأ ») .

في القرآن :

وردت « لؤلؤ » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق :

« ويطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون » [٥٢/٢٤] .

« وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون » [٥٦/٢٣] .

عند ابن عربي :

اللؤلؤ المعظم هو اشارة الى : الانسان الكامل ،وقد اطلقها ابن عربي من الحيثية نفسها التي سماه بها : « درة بيضاء » .

يقول :

« . . . صاحب الحقيقة الذاتية ، والذات الكلية ، والرتبة العلية ، والحضرة السنية ، والدنيا والدين ، اللؤلؤ المعظم المكنون ، والكنز المطلسم المخزون ، والسر المكتم المصون . . . » (شق الجيوب ق ١٧ ـ ب) .

انظر « درة بيضاء » « انسان كامل » .

٥٦٦ ـ الملاميّة

مرادف : **الضنائن ، الامناء**[١] عرائس الله[٢] ، **الاخفياء ، الابرياء ، الافراد ، مقام القربة في الولاية**[٣] **، رجال المطلع**[٤] .

الملامية مفرد لم يبتكره ابن عربي[٥] **، فهل أخذه بمضمونه السابق نفسه**

ام أضاف اليه جديداً ؟

الملامية : قبل ابن عربي : فرقة صوفية حاربت تشوف النفس الانسانية ، بمداومة ملامتها ، واجتلاب الملامة لها . لا يظهر عليهم [الملاميون] من تقواهم شيء ، يخفون تقربهم الى الله ، وقربهم ، عن أعين الخلق مخافة رضى النفس وكبرها[1] . هل استمرت الملامتية تتمثل هذه الطائفة ام خرجت عن ذلك في اصطلاح ابن عربي ؟

ركز ابن عربي على صفة هذه الطائفة وهي : محاولة اخفائهم مقامهم عن الخلق ، ليجعلهم في ترتيب رجاله مرادفين للاخفياء .

أي انه اضاف الى محاولتهم إخفاء مقامهم عن الخلق ، ان الحق من جانبه سترهم عن خلقه ، فكان سَتْرهم مقامهم عن الخلق يقابله : ستر الحق لهم .

يقول :

« . . . الملامية : فهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم اثر البتة ، وهم أعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلبون في اطوار الرجولية . . . »
(الاصطلاحات ٢٨٦) .

« . . . والملامية لا يتميزون عن احد من خلق الله بشيء ، فهم المجهولون ، حالهم حال العوام ، واختصوا بهذا الاسم لامر واحد يطلق على تلامذتهم : لكونهم لا يزالون يلومون انفسهم في جنب الله ، ولا يخلصون لها عملا تفرح به ، تزكية لهم . . . » (ف - ٣/٣٥) .

« . . . فحبس [تعالى] ظواهرهم [الملامتية] في خيام العادات والعبادات من الاعمال الظاهرة ، والمثابرة على الفرائض منها ، والنوافل ، فلا يُعْرفون بخرق عادة ، فلا يُعَظَّمون ، ولا يُشار اليهم بالصلاح الذي في عرف العامة ، مع كونهم لا يكون منهم فساد . فهم : **الاخفياء الابرياء الامناء** في العالم ، الغامضون في الناس . . . ولا يدوم التجلي الا لهذه الطائفة[1] على الخصوص ، فهم مع الحق في الدنيا والآخرة على ما ذكرناه ، من دوام التجلي وهم : **الافراد** . . »
(ف - ١/ ١٨١) .

---

(١) الامناء : وهم الملامية (الاصطلاحات ص ٢٨٦) .

(٢) « الامناء اهل هذا المقام [مقام الامناء الورثة] . . **هم عرائس الله المخبؤون عنده** . . . »
(الفتوحات السفر الثاني فق- فق-١٧٦/١٧٨) .

(٣) ورد المصطلح في الفتوحات . يقول :
« . . . اعلم ، ايدك الله ، ان هذا الباب يتضمن ذكر عباد الله المسمين : **بالملامية** ، وهم الرجال الذين حلوا في الولاية في اقصى درجاتها ، وما فوقهم الا درجة النبوة ، وهذا ما يسمى : **مقام القربة في الولاية** . . . » (ف - ١/ ١٨١) .

(٤) ورد المصطلح في الفتوحات . يقول :
« . . . واما **رجال المطلع** : فهم الذين لهم التصرف في الاسماء الالهية ، فيستنزلون بها منها ما شاء الله ، وهذا ليس لغيرهم . ويستنزلون بها كل ما هو تحت تصريف الرجال الثلاثة ، رجال الحد والباطن والظاهر . وهم اعظم الرجال ، وهم الملامية . هذا في قوتهم وما يظهر عليهم من ذلك شيء . . . » (ف - ١/ ١٨٨) .

(٥) اشار ابن عربي في كتابه مواقع النجوم ص ٣٠ الى كتاب السلمي في الملامية . فليراجع .

(٦) « . . . فمنهم رضي الله عنهم : الملامية ، وقد يقولون : الملامتية ، وهي لغة ضعيفة . . . »
(ف ٢/ ١٦) .

(٧) انظر « الافراد » .
- كما يراجع بخصوص هذه الطائفة عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ٦ (رتبة الامناء)
ص ٨ (الامناء)
ص ١١٥ (امنائي على خلقي)
ص ٢٤٢ (الملامية : السلاطين في صور العبيد) .
- الفتوحات ج ٢ ص ١٦ (الملامية ، الملامتية) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٦ (الامناء ﷺ امين على الاسرار)
- الفتوحات السفر الثاني فق- فق- ٢٩٣ - ٢٩٤ (امنائي على خلقي) .
فق- فق- ٢٩٥ - ٢٩٩ (الامناء = الاولياء في صفة الاعداء) .
- الفتوحات السفر الثاني ص ص ١٥٢ - ١٥٩ (الامناء =عرائس الله) .
- مواقع النجوم ص ٤٨ (امين الامناء) .
كما يراجع :
- رسالة في اصطلاحات الصوفية . .عز الدين عبد السلام بن غانم ت ٦٧٨ هـ .
مخطوطة الظاهرية رقم ٥٥٢٤ ق ٧٧ ب [تعريف الامناء = الامناء من اكابر الملامية] .

٥٦٧ ـ التَلوِين

في اللغة :

« اللَّون : هيئة كالسواد والحمرة ، ولَوَّنْتُهُ فتَلَوَّنَ . ولَوْنُ كل شيء .

ما فصل بينه وبين غيره . . . والالوان : الضروب ، واللون : النوع ، وفلان مُتلوِّنٌ اذا كان لا يثبتُ على خُلُقٍ واحد » (لسان العرَب مادة « لون ») .

في القرآن :

ورد الاصل « لون » بالمعنيين اللغويين السابقين :

١ ـ اللون = هيئة كالسواد والحمرة

« قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها » [٢/٦٩]

٢ ـ اللون = النوع

« ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك » [٣٥/٢٨] .

عند ابن عربي :

*** يتلخص موقف السابقين لابن عربي من التلْوين والتمكين بالآتي :**

التلوين : مقام الطلب لطريقة الاستقامة في مقابل التمكين [الثبات على الاستقامة] .

وهو صفة ارباب الاحوال في مقابل التمكين [صفة اهل التحقيق] ، وصاحب التلوين : يترقى من حال الى حال ، وينتقل من وصف الى وصف في مقابل صاحب التمكين [وَصَلَ واتصَل][1] .

وعلى حين يظهر « التلوين » نقص في حق المتلون ، في النصوص السابقة لابن عربي ـ نجده عند شيخنا الاكبر أكمل المقامات . وهو لا يقابل التمكين لأن هذا الاخير ليس سوى : تمكين في التلوين . يقول :

« التلوين : تنقل العبد في احواله ، وهو عند الاكثرين مقام ناقص ، وعندنا هو

اكمل المقامات ، وحال العبد فيه حال قوله تعالى : « كل يوم هو في شأن » [٥٥/٢٩] . التمكين : عندنا هو التمكين في التلوين وقيل حال اهل الوصول » (الاصطلاحات ص ص ٢٩١ـ٢٩٢) .

* * *

* **يستعمل ابن عربي لفظ : « المتمكن من اهل الله » بمعنى العارف الواصل ،في مقابل : المبتدىءيقول :**

« ويأتي [الشيطان] العارفين بالواجبات فلا يزال بهم حتى ينووا ، مع الله ، فعل امرٍ ما من الطاعات . . . وعزم . . . وما بقي الا الفعل ، أقام له [الشيطان] عبادة اخرى افضل منها شرعاً . فيرى العارف ان يقطع زمانه بالاولى ، فيترك الاول ، ويشرع في الثاني . فيفرح ابليس حيث جعله ينقض عهد الله بعد ميثاقه . والعارف لا خبر له بذلك . فلو عرف ، من اول ، ان ذلك من الشيطان ، عرف كيف يرده . وكيف يأخذه : كما فعل عيسى ، عليه السلام ، وكلٌّ متمكن[2] من اهل الله . . . » (السفر الرابع فقـ ٣٩٤) .

---

(١) ـ يقول السراج في تعريف التلوين :

« التلوين » معناه : تلوُّنُ العبد في احواله ، قال قوم : علامة الحقيقة التلوين ، لأن التلوين ظهور قدرة القادر ويكْتَسبُ منه الغيرة ، التلوين : . . . التغير ، فمن اشار الى تلوين القلوب وتغير الاحوال فقال : علامة الحقيقة رَفْعُ التلوين . ومن اشار الى تلوين القلوب والاسرار الخالصة لله تعالى في مشاهدتها وما يَرِدُ عليها : من التعظيم والهيبة وغير ذلك من تلوين الواردات فقال : علامة الحقيقة التلوين . . . » (اللمع ص ٤٤٣) .

ـ اما الكمشخانوي فيزيد على ما اوردناه في المتن بنقله عن المشايخ :

« (وقال) أبو علي [الدقاق] : كان موسى عليه السلام ـ صاحب تلوين ، لانه رجع من سماع كلام الله تعالى ، وطلب الرؤية ، الى ستر وجهه لما اثرت فيه الحال . ومحمد (ﷺ) كان صاحب تمكين ، فرجع كما ذهب ليلة المعراج ، لم يؤثر فيه ما شاهده ولا ما سمعه تلك الليلة ، وكان [ابو علي] يقول : مثال حالهما [صاحب التلوين وصاحب التمكين] امرأة العزيز والنسوة . فالنسوة [= تلوين] لما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن ، وقلن ، ما قلن ، لأنهن لم يكن لهن في حبه مقام تمكين . وامرأة العزيز كانت بيوسف اتم بلاء منهن ولم يجد عليها ذلك اليوم،شيء مما جرى،على النسوة،لكونها صاحبة تمكين في حبه. . .واما

المسلوب عن نفسه واحساسه بالكلية فهو في المحو المحض ، فلا تلوين له ولا تمكين له ، ولا مقام ولا حال . . . » (جامع الاصول ص ١٥٧) .

(٢) يراجع بشأن « تلوين » عند ابن عربي :
- الفتوحات السفر الاول فقـ ٣٣٤ (مقام التمكين)
- الفتوحات السفر الثاني فقـ ٢٠ (التلوين والتمكين) ،
فقـ ٢١ (التمكين) ، فقـ ٢٥ (التلوين) ،
فقـ ٢٧ (التمكن) .
- الفتوحات السفر الثالث فقـ ٣٨ (التلوين ، التمكين في التلوين) .
- الفتوحات السفر الخامس فقـ ٣٢٨ (التمكن) ، فقـ ٣٢٩ (التمكن) .

٥٦٨ ـ ليـل

*** الليل والنهار من الثنائيات التي يكثر ابن عربي من استعمالها ، (ليل نهار ـ غيب شهادة ـ بطون ظهور ـ جسم روح) والتي يجعلها وجهي كل نشأة او حقيقة .**

١ ـ الليل والنهار = الجسم والروح

يقول في وجهي النشأة الانسانية :

« فليل هذه النشأة : جسمه الطبيعي ، ونهاره : ما نفخ فيه الروح العقلي »
(ف ٤/٣٤٤) .

« وموسى اعطاني الكشف والايضاح وتقليب الليل والنهار ، فلما حصل عندي ، زال الليل وبقي النهار في اليوم كله ، فلم تغرب لي شمس ، ولا طلعت . فكان لي هذا الكشف ، إعلاماً من الله انه لاحظ لي في الشقاء في الآخرة » (ف ـ ٤/٧٧) .

٢ ـ الليل والنهار = الحس والعقل ، الصورة والروح ، الغيب والظهور

يقول في شرح الآية القرآنية ، التي دعا فيها نوح قومه :

« ونوح دعا قومه : « ليلا » [٧١/٥] : من حيث عقولهم وروحانيتهم ، فانها

غيب ؛ « ونهارا » [٧١/٥] دعاهم ايضاً : من حيث ظاهر صورهم وحسهم . وما جمع [نوح] في الدعوة . . . [على حين] فما دعا محمدﷺ قومه ، ليلاً ونهاراً بل دعاهم : **ليلاً في نهار ،ونهاراً في ليل** . . . » (فصوص ١/ ٧٠-٧١) .

« فان الليل لا يعطي للناظر في نظره ، سوى نفسه . فهو يدرك ولا يدرك به ، فانه : **غيب وظلمة** ، والغيب والظلمة يدركان ولا يدرك بهما . . . » (ف ٢/ ٣٧٩) .

« . . . هذا كتاب كريم . كتبت به من انتقاصي الى كمالي . . . ومن شروقي الى غروبي ، فمن نهاري الى الليالي . . . » (الاتحاد الكوني ق ١٤٠ أ) .

***

*** الليل بمعنى الغروب [انظر « غروب » و« شروق »] .**

وتأخذ وجهين : فإما بغروب الليل يحدث : ضده [وهذا خاصة في المفاهيم والمعاني . فليل العدل = الظلمة] .

واما يحتفظ غروب الليل بمعنى : الغيب ،دون نظر الى ظلمة .

١ ـ الوجه الاول :

« . . .ثم جاء بينهما فترات [القرن الاول ـ القرن الرابع] وحدثت امور ، وانتهت اهواء ، وسفكت دماء ، وعاثت ذئاب في البلاد وكثر الفساد الى ان طم الجور ، وطما سيله ، وأدبز **نهار العدل** ، بالظلم ، حين أقبل ليله . . . » (ف ٣/ ٣٢٨) .

٢ ـ الوجه الثاني :

« فإن مثل هذا النور المصباحي ينفر ظلمة الليل ، بل هو عين نفور ظلمة الليل ، مع بقاء الليل ليلاً . فانه ليس من شرط وجود الليل وجود الظلمة ، وانما عين الليل : غروب الشمس الى حين طلوعها ، سواء أعقب المحل نور آخر سوى نور الشمس او ظلمة ، فوقع . الغلط في ماهية الليل ما هي ، ولهذا قال : « والليل اذا سجى » [٩٣/٢] فلو كان عين الليل : ظلمة : ما نعته بأنه : اظلم . فقد يكون الليل ولا ظلمة ، كما انه قد يكون ولا ضوء . . . » (ف ـ ٤/ ٣٩٠) .

* **تتردد عند ابن عربي عبارتان : الليل الانساني ـ الثلث الاخير او الثلث الباقي من الليل الانساني ، او الثلث الاخير من الليل . فما هو الليل الانساني ؟**

يرى ابن عربي ان النشأة الانسانية بجميعها : ليل ، وقدقسمه ثلاثة أثلاث :
الثلث الاول : هو الهيكل الترابي ، اي الجسد

الثلث الثاني : روحه الحيواني ، اي النفس ،
الثلث الاخير : هو الروح المنفوخ ، اي الروح

وهذا الثلث الاخير فيه يتنزل الحق ، يسأل عباده التائبين المستغفرين ليجود عليهم بالمنح (حديث النزول الالهي في الثلث الباقي من الليل الانساني) .

يقول :

« النشأة الانسانية بجميعها : ليل[1] ، وفي الثلث الآخر منها يكون النزول الالهي ، لينيله أجزل النيل ، ولم يكن **الثلث الاخر الا : الروح المنفوخ** ، الذي له الثبات والرسوخ والعلو على الثلثين . . . فالثلث الاول : هيكله الترابي ، والثلث الثاني : روحه الحيواني ، والثلث الاخير به كان انساناً . . . » (ف ٤/ ٣٤٤) .

« . . . الى حديث النزول الالهي ، في الثلث الباقي من الليل الانساني[2] وسؤاله عباده ، التائبين والداعين المستغفرين ليجود عليهم بالمنح ، وانواع الطرف والملح . . . » (ف ـ ٤/ ٣٤٧) .

---

(١) يراجع بشأن ليل عند ابن عربي :
ـ الفتوحات ج ٢ ص ٦٦٠ (ظلمة الليل)
ـ الفتوحات ج ٤ ص ٦١ (ليل هيكله)
ـ تاج الرسائل ق ٤٨ ب (الثلث الآخر من الليل)
ـ كيمياء السعادة ق ٣ (النهار والليل) .

(٢) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : ٤٢

٥٦٩ ـ الليلُ الإنسَاني

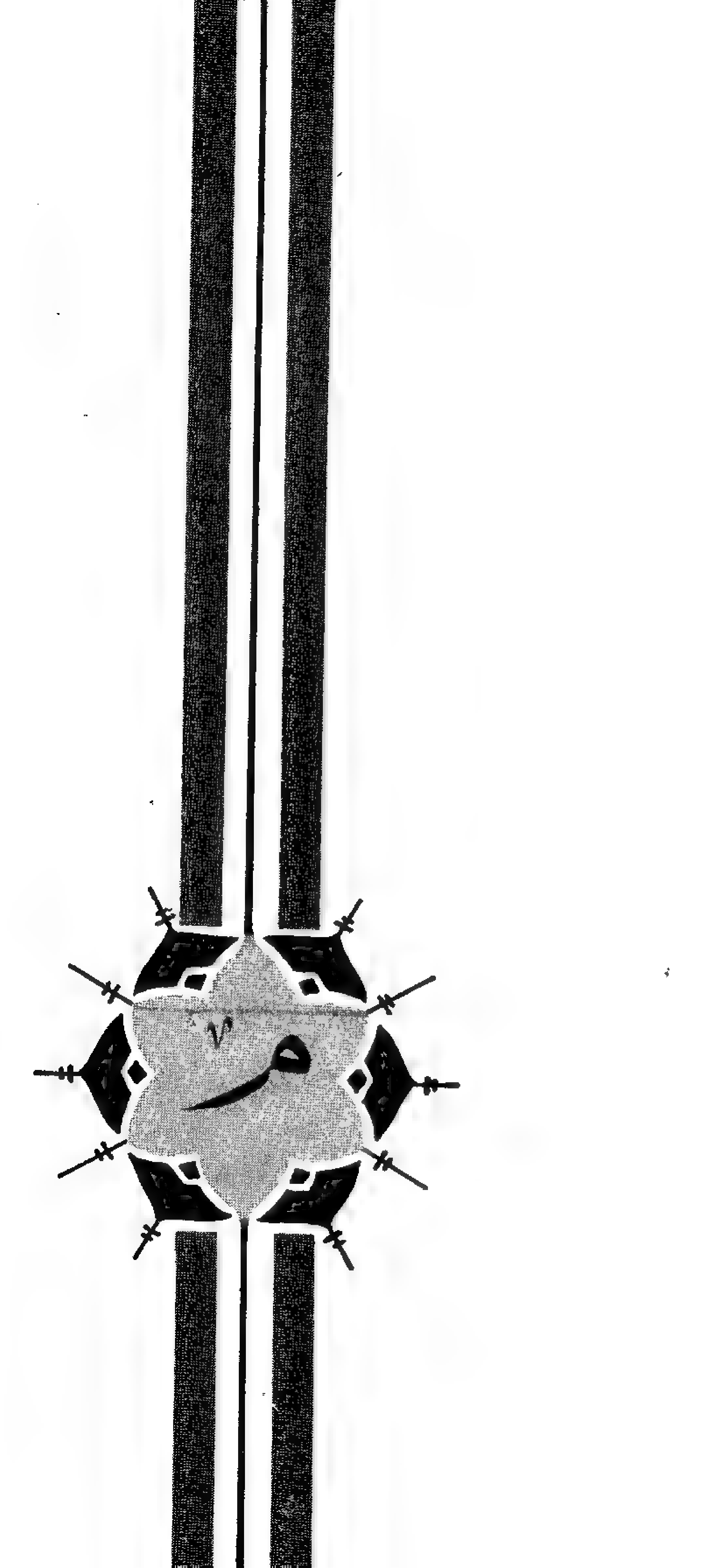
انظر « **ليل** » المعنى « الثالث »

٥٧٠ ـ ليْلة القَدْر

بالاضافة الى مضمونها العام الوارد في القرآن : يضيف ابن عربي معنى جديداً ، فليلة القدر هي : الانسان المتحقق بانسانيته الجامعة للصورة الالهية والحقائق الكونية .

يقول :

« . . . فأنتَ ليلة القدر لانك : من طبيعة وحق . فشهد لك بعظم القدر قبل نزول القرآن عليك . . . » (ف ٤/٤٤) .



٥٧١ ـ المُحِق ـ محق المُحِق

السحق : احساس العبد بذهاب تركيبه تحت قهر سلطان التجلي ، والمحق : اعلى من السحق[1] هو فناء العبد في الحق[2] ، فلا يظهر في الكون الا خلق في حق ، بطريق النيابة والاستخلاف .

اما محق المحق[3] فهو كما نقول : عدم العدم ، اي الوجود . اشارة الى ظهور خلق في حق .

يقول ابن عربي :

« السحق : ذهاب تركيبك تحت القهر . المحق : فناؤك في عينه » (الاصطلاحات ٢٩٠) .

« . . . اعلم ان المحق : ظهورك في الكون به بطريق الاستخلاف والنيابة عنه ، فلك التحكم في العالم . ومحق المحق : ظهورك بطريق الستر عليه ، والحجاب ، فانت تحجبه في محق المحق . . . فيقع شهود الكون عليك : خلقاً بلا حق . . . فمحق المحق يقابل ، ماهو مبالغة في المحق ، انما هو : عدم العدم . . . » (ف ٢/ ٥٥٤) .

كما يراجع « فناء »

---

(١) يقول السراج في اللمع ص ص ٤٣١ - ٤٣٢ :
« المحق » : بمعنى المحو ، الا ان المحق أتمّ . لانه اسرع ذهاباً من المحو . قال رجل للشبلي رحمه الله : ما لي أراك قلقاً أليس هو معك وانت معه ؟ !
فقال الشبلي رحمه الله : لو كنت انا معه فاتني [فأتني] ، ولكني محوٌ فيما هو . يعني : ليس مني شيء ، ولا بي شيء ، ولا عني شيء ، والكل منه ، وبه وله » .

(٢) « المحق » اعلى من « السحق » ، لان العبد تخلص من سلبية ذهاب تركيبه ، ليستفيد من ايجابيات الفناء . انظر « فناء » .

(٣) المحق مفرد لم يبتدعه ابن عربي بل نكاد نراه في جميع مؤلفات الصوفية قبله [فلتراجع] ، على حين ان « محق المحق » عبارة ابتدعها ، لينطبق مفهوم المحق اكثر على فلسفته الصوفية .
كما يراجع بشأن « محق » : الفتوحات ج ٢ ص ١٣٢ (المحق - والسحق) .
ص ٥٥٤ (محق المحق = البدار) .

٥٧٢ - المَحْوُ وَالإثبات

المحو والاثبات من ثنائيات السلوك الصوفي ، كالفناء والبقاء . فعندما يُذْهِب المحو العبد عن نفسه ، يُثْبِته عند ربه[1] . وربما تجد هذه الثنائية مصدرها في الآية الكريمة :

« يمحو الله ما يشاء ويثبت » (الرعد/ ٣٩) .

يقول ابن عربي :

« **المحو** : رفع اوصاف العادة . وقيل : ازالة العلة . وقيل : ما نشره [ما ستره] الحق وفناؤه [ونفاه] . **الاثبات** : اقامة احكام العبادة وقيل اثبات مواصلات[2] . . . »[3] (الاصطلاحات ص ٢٨٨) .

والمحو من الاحوال عند ابن عربي يقول :

« فالألف ، كاملة من جميع وجوهها ، والنون ناقصة . فالشمس كاملة والقمر ناقص : لانه محو . فصفة ضوئه معارة ، وهي « الامانة التي حملها » . وعلى قدر محوه وسِراره ، [يكون] اثباته وظهوره » (ف السفر الاول - فق ٤٧٩) .

« وجميع ما ذكرناه يُسمى الاحوال والمقامات . فالمقام منها : كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصح التنقل عنها ، كالتوبة . والحال منها : كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت ، كالسكر والمحو والغيبة والرضا ، أو يكون وجودها مشروطاً بشرط ، فتنعدم لعدم شرطها ، كالصبر مع البلاء والشكر مع النعماء »
(ف السفر الاول - فق ٩٦) .

---

(١) يقول الطوسي في اللمع ص ٤٣١ :

« المحو » : ذهاب الشيء اذا لم يبق له اثرٌ ، واذا بقي له اثر فيكون طمساً . قال النوري رحمه الله : الخاص والعام في قميص العبودية ، إلا من يكون منهم ارفع ، جذبهم الى الحق ، ومحاهم عن نفوسهم في حركاتهم واثبتهم عند نفسه .

قال الله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » (الرعد / ٣٩) معنى قولهم : جذبهم الحق : يعني جمعهم بين يديه ، ومحاهم عن نفهوسهم : يعني عن رؤية نفوسهم في حركاتهم . واثبتهم عند نفسه : بنظرهم الى قيام الله لهم في افعالهم وحركاتهم »

(٢) هذا النص لابن عربي مستقى من الرسالة القشيرية . فلتراجع ص **٣٩** (المحو والاثبات)

(٣) يقول الكمشخانوي مفصلا : المحو والاثبات ، الذي نراه مجملا مقتضبا في نص ابن عربي :

« . . . (واما المحو والاثبات) فالمحو : في رفع اوصاف العادة، والاثبات: اقامة احكام العبادة . فمن محا عن نفسه واحواله الخصال المذمومة وأتى بدلها بالخصال المحمودة . فهو صاحب محو واثبات . وقيل ، **المحو** : انسلاخ العارف عن كل وجود غير وجود الحق. **والاثبات** : تصفية السر عن كدورات الانسانية . ثم **المحو والاثبات** على **ثلاثة اقسام** : **محو العوام واثباتهم** . وهو محو الزلة عن الظواهر واثبات الطاعة عليها ، وفيه اثبات المعاملات . **ومحو الخواص واثباتهم** : وهو محو الغفلة عن الضمائر ، واثبات اليقظة فيها ، وفيه اثبات المنازلات . **ومحو العارفين واثباتهم** : وهو محو السرائر واثبات الموجد فيها ، وفيه اثبات المواصلات . وهذا كله [الاقسام الثلاثة] محو واثبات بشرط العبودية . واما **حقيقة المحو والاثبات** . فصادران عن القدرة ، فالمحو : ما ستره الحق ونفاه . والاثبات : ما اظهره الحق وابداه . فهما مقصوران على المشيئة . قال الله تعالى : يمحو الله ما يشاء ويثبت ، وعنده ام الكتاب . قيل : يمحو عن قلوب العارفين ذكر غيره ، ويثبت على السنة المريدين ذكره . **والمحق** : فوق المحو ، لان المحو يبقى معه اثر بخلاف المحق ، فانه لا يبقى معه اثر بالكلية . فغاية همة القوم [الصوفية] المحق . وهو ان يمحقهم الله تعالى عن شاهدهم ثم لا يردهم اليهم بعدما محقهم عنهم » (جامع الاصول ص ١٨٠) .

٥٧٣ ـ المُحَمَّديّ

انظر « الوارث المحمدي »

٥٧٤ ـ المُمِدّ الأوّل

الممد الاول = الانسان الكامل

انظر « الانسان الكامل »

٥٧٥ ـ ممد الهمم

ممد الهمم :هو احد الاسماء الوظيفية للانسان الكامل = [النبي محمـد ﷺ]

انظر « **انسان كامل** » : الكمال الابستيمولوجي رقم ٢

كما يراجع :

ـ الفصوص ج ١ ص ٤٧ (ممد الهمم) ،ص ص ٦٥ ـ ٦٦ (الممد) .

ـ عنقاء مغرب ص ٥١ (الممد الاول)

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٦٦ (الامداد الوجودي ـ الامداد العلمي)

ـ انشاء الدوائر ص ١٩ (المادة الاولى)

٥٧٦ ـ المدينة الفاضلة

« المدينة الفاضلة » عبارة اشار بها ابن عربي الى : الانسان الكامل المخلوق على الصورة . وقد اختار عبارة « المدينة الفاضلة »[1] لأن اللفظ الاول منها يتضمن اشارة الى : تمامه وجمعيته [= الانسان] ، واللفظ الثاني منها يتضمن اشارة الى : شرفه على بقية المخلوقات .

يقول :

« . . . لا يخفى على ذي عينين الفرق بين : الذهب واللجين ، اي الانسان الحيوان من الانسان المخلوق على صورة الرحمن ، هو : النسخة الكاملة ، والمدينة الفاضلة . . . » (ف ٤ / ٣٩٨)

---

(١) يمكن ان تشير عبارة « المدينة الفاضلة » الى موقف خاص لابن عربي ، يتميز عن موقف الفلاسفة . فعلى حين اختار الفلاسفة كالفارابي وغيره مدينة افلاطون وارسطو وحدة الاصلاح المرجوة في فلسفة سياسية ، جعل ابن عربي الفرد هو نواة الاصلاح ووحدته في فلسفة اجتماعية-انسانية . ومن اصلاح الفرد ينتشر اصلاح المجموع ،

فالانسان هو : المدينة الفاضلة ، والاصلاح لن يكون الا على مستوى الفرد،وانطلاقا منه .

٥٧٧ ـ مركز الدائرة

مركز الدائرة = الانسان الكامل

انظر « الانسان الكامل »

٥٧٨ ـ الماسك

انظر « العمد »

٥٧٩ ـ المكر

« المكر » تستعمل في معظم النصوص الصوفية ،للاشارة الى : المكر من جانب الحق تعالى ،وهو : إيصال النعم منه تعالى مع المخالفة من العبد ـ وابقاء الحال عليه [العبد] مع سوء الادب [من العبد] . واظهار الكرامات من غير جهد واستحقاق [من العبد] .

وهذا المكر : هو « استدراج » الهي للعبد من باب الابتلاء والاختبار ، اللذين لهما دور و وظيفة سلوكية في تكوين السالك .

يقول ابن عربي :

« المكر : اداء النعم مع المخالفة [من العبد] ، وابقاء الحال مع سوء الادب [من العبد] ، واظهار الآيات والكرامات من غير أمن ولا حدّ »

(الاصطلاحات ص ٢٩٢)

« الثلاثة اقسام في خرق العوائد : وهي المعجزات والكرامات والسحر . وما ثم خرق عادة اكثر من هذا . ولست أعني بالكرامات الا ما ظهر عن قوة الهمة . لا أني اريد بهذا الاصطلاح ، في هذا الموضع « التقريب الالهي » لهذا الشخص ،

فإنه قد يكون ذلك استدراجاً ومكراً . وانما اطلقت عليه اسم « الكرامة » لانه الغالب ، « والمكر » فيه قليل جداً . . » (ف السفر الثالث فقـ ٣٨٣) .

كما يراجع « كرامة » وخاصة في علاقتها مع « الاستقامة » .

٥٨٠ ـ المِنّة والاسْتِحْقاق

المرادفات :

المنة والجزاء ـ المنة والوجوب ـ العناية والاكتساب ـ الكرامة والجزاء ـ الرضا والفضل ـ الوهب والجزاء الوفاق ـ الفضل[1] والعدل[2] ـ الابتداء والجزاء .

يقسم ابن عربي كل ما يرد من الله على العبد ،من توبة او رحمة او جزاء او عطاء او اجر او نعيم او غير ذلك قسمين : قسم يعطيه الحق العبد « ابتداء » من عين المنة ،وقسم يعطيه الحق العبد « استحقاقاً » جزاء عن عمل قام به[3] .

ثم لا يلبث ابن عربي بعد ان يقسم العطاء الالهي[4] قسمين ، ان يُضَمِّن أحدهما الآخر ويُرجِعْ الجزاء إلى عين المنة ،وذلك لان كل عمل استحق به العبد الجزاء هو في الواقع امتنان الهي[5] .

وبعدما اشرنا الى سبيلي العطاء الرئيسين ، ننتقل الى النصوص على ان نفرد لِكل نوع من انواع العطاء عنواناً جانبياً ونبين وجهيه .

***

*** المحبة :**

محبة الله للعبد هي في الحقيقة محبتان ،ككل عطاء الهي ، ويسمي ابن عربي هاتين المحبتين بالاسماء التالية : حب منة وحب جزاء ، او محبة امتنان ومحبة جزاء ـ حب عناية وحب كرامة ـ حب ابتداء وحب جزاء . يقول :

« قد اخبر الله تعالى ان لله عباداً يحبهم ويحبونه[6] ، فجعل محبتهم [العباد] وسطاً بين محبتين منه لهم . فأحبهم فوفقهم بهذه المحبة لا تباع رسوله فيما جاءهم به من الواجبات عليهم . . . ثم أعلمهم انهم اذا اتبعوه فيما جاء به أحبهم ، فهذا الحب الالهي الثاني ما هو عين الاول . فالاول : حب عناية ، والثاني : حب جزاء

وكرامة . . . في الاصل حب الكرامة دون حب العناية ، فانه حب جزاء فلا يُخْلصُ خلوص الحب الاول [اي حب العناية] . . . لان الحب الاول [العناية] ابتداء . والحب الثاني [الكرامة] جزاء . . . »

(ف ٤ / ص ص ١٠٢-١٠٣) .

« فقال [تعالى] « ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله[٧] » فهذه محبة جزاء واما محبته الاولى . . . فهي المحبة التي وفقك بها للاتباع ، فحبك قد جعله الله بين حبين الهيين : حب منة وحب جزاء . . . » (ف ٤ / ٤٥٦) .

« ثم ينتج له [العبد] هذا العمل الذي هو نافلة [من صلاة او صوم] . . . محبة الله اياه ، وهي محبة خاصة جزاء ، ليست هي محبة الامتنان ، فان محبة الامتنان الاصلية اشترك فيها جميع اهل السعادة عند الله تعالى . . . » (ف ١ / ٢٠٣) .

وهكذا تظهر من النصوص محبتان من الله للعبد : محبة أولى ،هي ابتداء عامة لكل اهل السعادة . والثانية ،جزاء استحقها العبد نتيجة نافلة او عمل قام به وهي خاصة .

***

*** التوبة :**

التوبة التي يمنحها الله للعبد كذلك توبتان يسميها ابن عربي : توبة امتنان وتوبة جزاء . يقول :

« ثم تاب عليهم ليتوبوا[٨] ، فهذه [التوبة] الاولى : **توبة امتنان** فاذا تاب عليهم بالمغفرة بعد **توبتهم**،كانت هذه التوبة [الثانية] الألهية : **جزاء** . . . »

(ف ٤ / ٣٠٣) .

اذن التوبة الاولى من الله : ابتداء يهب بها للعبد العمل على استغفاره ، حتى يصل بهذا العمل الى التوبة الثانية ،التي استحقها على عمله .

***

*** الاجر والجزاء :**

ان مفهوم الاجر والجزاء يتضمن في حقيقته معنى : الاستحقاق . وقد رأينا في « التوبة والمحبة » كيف ان ابن عربي يضع الجزاء في مقابل المنة . اذن الجزاء هو في الواقع : استحقاق .

ولكن هنا يضيف ابن عربي الى كلمة « جزاء » كلمة « وفاقا » . فيصبح الجزاء الوفاق : هو الاستحقاق . في مقابل : « الهبة والكرم » اللذين يأخذان مفهوم : المنة[9] .

كما في « الجزاء » كذلك الشأن في « الاجر » . فالاجر : عوض عن عمل . اذن الاجر : استحقاق . ولكن هنا يضع ابن عربي الاجر الذي يقتضيه الكرم في مقابل « اجر الاستحقاق » . يقول :

(١) « وفيه [منزل الرؤية] علم الجزاء الوفاق ، واذا اعطى [الله سبحانه وتعالى] ما هو خارج عن الجزاء ، فذلك [العطاء] من الاسم الواهب والوهاب . . . » (ف ٣ / ٤٦٨) .

كذلك نجد عنوان الباب الرابع والسبعين وثلثماية من الفتوحات كالآتي :

« في معرفة منزل الرؤية ، والرؤية ، وسوابق الاشياء في الحضرة الربية ، وان للكفار قدماً كما ان للمؤمنين قدماً ، وقدوم كل طائفة على قدمها وآتية بامامها عدلاً وفضلاً من الحضرة المحمدية . . . » (ف ٣ / ٤٦٢) .

« وقوله : يا عبادي الذين اسرفوا[10] . . . وامثاله اطمع ابليس في رحمة الله من عين المنة . . . وفضل الله لا انقطاع له لانه خارج عن الجزاء الوفاق . . . » (ف ٤ / ٤) .

اذن الجزاء الوفاق[11] هو كل عطاء الهي بحسب طبيعة الممكن . فان كان ابتداء فهو فضل من الله ومنة .

(٢) « . . . فان الاجر قد يقتضيه الكرم من غير وجوب ، وقد يقتضيه الوجوب والذي يقتضيه الوجوب اعلى . . . » (ف ٤ / ٢٤) .

« فاعلم ان الله تعالى له المنة على عباده ، بان هداهم للايمان برسله ، فوجب عليهم شكر الله ، وحلاوة الرسول فيضمنها الله عنهم . . . فمن جمع شعب الايمان كلها فجزاء الرسول من الله عن هذا الشخص الجامع [لشعب الايمان] . . . فانظر ما للرسول عليه السلام من الاجور فاجر التبليغ : اجر استحقاق . . . » (ف ٤ / ٢٣) .

وهكذا يجد ابن عربي ان اجر الاستحقاق هو الذي اقتضاه عمل ما ، كالتبليغ بالنسبة للرسول عليه السلام . وهناك اجر اخر لم يستوجبه عمل بل

اقتضاه : الكرم الالهي .

***

*** العطاء :**

« والعطاء : منه واجب ومنه امتنان ، فإعطاء الحقِّ العالمَ الوجـود : امتنـان . وإعطاء كل موجود من العالم خلقه : واجب . . . » (ف ٤/ ٢٧٤) .

« ومن اعطى المستحق ما يستحقه سمي : عادلاً ، وعطاؤه : عـدلاً[١٢] » (ف ٢/ ٦٠)

« العـدل لا يصلـح الا لمن يفصـل في الخلـق اذا يعدل
فان ابـى اكوانـه عدله فانـه بحقـه يفضل »
(ف ٤/ ٢٣٦)

وهكذا يكون العطاء : عطاء وجوب وعطاء امتنان . عطاء وجـوب : هو الذي يناسب فيه العطاء المعطى له . اما في عطاء الامتنان فيعم العطاء الجميع كما في الوجود .

فـاعطاء الحق العالم الوجود : امتنان، كما يقول ابن عربي . وليست هذه الجملة الا اشارة الى رحمة الوجوب ،التي وسعت كل شيء ،وهي اعطاء كل موجود الوجود . كما سيأتي في الرحمة .

ويقول الشيخ الاكبر :

« والوجود : كرم الهي امتناني » (ف ٤/ ٣٦٥) .

***

*** الجنة والنعيم :**

الجنة والنعيم هما نمطان من انماط العطاء الالهـي ،لذلك يتبعـانِ العطـاء في شقيه : الوجوب والامتنان .

فجنة الاعمال : هي الجنة التي يكتسبها المؤمن باعماله . اما جنة الاختصاص : فانها عناية وفضل الهي لا تكتسب بعمل . يقـــول :

« . . . ينبغي لك ان تحزن على ما يفوتك من جنة الاعمال[١٣] ، . . . لا تعتمد الا على جنة الاختصاص فانها مثل التوفيق للاعمال الصالحة في هذه الدار ، لا تُنَال الا بالعناية لا بالاكتساب . . . » (ف ٤/ ٤٠٢) .

« . . . السـعيد والشقي فهما في نتائج اعمالهما هذه المدة المعينة [مـدة بقـاء السموات والارض] ، فإذا انتهت انتهى نعيم الجزاء الوفاق وعذاب الجزاء ،

وانتقل هؤلاء الى نعيم المنن الالهية التي لم يربطها الله بالاعمال ، ولا خصّها بقوم دون قوم ، وهو عطاء مجذوذ [الآية « عطاء غير مجذوذ » (١١ / ١٠٨)] ، ماله مدة ينتهي بانتهائها كما . . . [و] انتهت اقامة الحدود في الاشقياء والنعيم الجزائي في السعداء ، بانتهاء مدة السموات والارض . . . » (ف ٣ / ٣٨٧) .

يظهر من النص السابق ان نعيم المنن الالهية : نعيم لم يربطه الحق بعمل ولا خصه بقوم دون قوم . وهو يتبع نعيم الجزاء الوفاق في المدة ،أي بعد ان تنتهي مدة نعيم الجزاء الوفاق بانتهاء مدة السموات والارض ،ينتقل السعيد الى نعيم المنن الالهية الذي لا نهاية له .

***

*** الرحمة [رحمة الامتنان ورحمة الوجوب ـ رحمة الفضل ورحمة الرضى]**

الرحمة عند ابن عربي رحمتان : رحمة عامة تَفَضَّل بها الاسم الرحمن . هي رحمة الامتنان او رحمة الفضل . ورحمة خاصة أوجبها الاسم الرحيم هي رحمة الوجوب او رحمة الرضى[١٤] .

ثم لا يلبث الشيخ الاكبر ان يرجع رحمة الوجوب الى رحمة الامتنان ،فكل وجوب كان : بعمل امتنه الله في البدء.يقول :

« فأتى [الله سبحانه وتعالى] سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما : الرحمن والرحيم . **فامتنَّ بالرحمن ،وأوجَبَ بالرحيم** . وهذا الوجوب من الامتنان . فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن . فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ، ليكون ذلك للعبد بما ذكره للحق من الاعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ـ اعني رحمة الوجوب . . . » (فصوص الحكم ١ / ١٥١) .

كما يقول :

« رحمة الله قاصرة على اعيان مخصوصين ، كما تكون بالوجوب في قوم منعوتين بنعت خاص . وفيمن لا ينالها بصفة مقيدة وجوباً ، تناله الرحمة من باب الامتنان ، كما نالت هذا الذي استحقها ، ووجبت له الصفة التي اعطته فاتصفت بها ، فوجبت له الرحمة . فالكل على طريق الامتنان نالها ونالته فما ثم الا : **منة الهية اصلاً وفرعاً** . . . » (ف ٣ / ٥٣٦) .

« فهو [الله تعالى] رحمن : بالرحمة العامة وهي **رحمة الامتنان** ، وهو رحيم :

بالرحمة الخاصة وهي الواجبة في قوله « فسأكتبها للذين يتقون »[١٥] وقوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة »[١٦] . واما رحمة الامتنان فهي التي تنال من غير استحقاق بعمل . . . وهي رحمة عناية . . . يقول مَنْ غَضِبَ الله عليه : امتن علينا بالرحمة التي مننت بها على اولئك [غير المغضوب عليهم] ابتداء من غير استحقاق . . . » (ف ٣ / ٥٥٠ - ٥٥١) .

كما يظهر من النص التالي كيف ان رحمة الامتنان : رحمة عامة مطلقة ، ورحمة الوجوب : رحمة مقيدة[١٧] . يقول :

« . . . الرحمتان اللتان ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب : الرحمن الرحيم . فقيد : رحمة الوجوب . وأطلق : رحمة الامتنان . . . » (فصوص الحكم ج ١ ص صَ ١٥٢ - ١٥٣) .

---

(١) يشرح الحكيم الترمذي كلمة « فضل » في القرآن في كتابه « نظائر القرآن » يقول : « واما قوله « الفضل » [قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء (آل عمران / ٧٣)] على كذا وجه : فالفضل ما كان قبل القسمة ، وذلك ان الله خلق الخلق في ظلمة قبل خلق السموات والارض بخمسين الف سنة ، فقدر المقادير وقسم الحظوظ . فمن كانت له مشيئة قبل المقادير فانما ناله ذلك من الفضل الذي ابرزه لاحبابه واوليائه قبل القسمة والتقدير ، وعدل بينهم في القسمة يوم المقادير وسوى الحظوظ.ثم اعطاهم من فضله هذه الزيادات التي نراها في الدين والدنيا » . (تحصيل نظائر القرآن ص ١٢٦) .

(٢) يجعل الحكيم الترمذي « العدل » من نظائر « الشرك » و« السواء » في القرآن الكريم (راجع تحصيل نظائر القرآن ص ص ٢٧ - ٢٨) .

(٣) هذه من امهات الافكار عند الشيخ الاكبر ، ونستطيع ان نعممها على كل عطاء الهي وان لم ترد في نص محدود . وهذا الموقف هو في الواقع موقف صوفي ، لانه بخلاف المتكلمين الذين كثيراً ما يختلفون في الفضل الالهي ومدى انسجامه في الوجود مع مفهومهم للعدل الالهي . ونجد في « الكتاب الاوسط في المقالات » اختلاف اراء اهل الصلاة في العدل والفضل: « . . . افعال الله كلها عدل . . . قال عبدالله [الناشيء الاكبر ت ٢٩٣ هـ] : كل جزاء من الله فضل وليس كل فضل منه جزاء . . . والعدل من الله انما هو في العدالة بين ايلام الحيوان والذاذه وبين وعده ووعيده ومجازاته فقط ، والفضل فيما جاد به الله عز وجل وليس كل جود عدلاً . . . » (مقتطفات من الكتاب الاوسط في المقالات للناشيء الاكبر . جمعها ابن العسال النصراني نشر يوسف فان اس - سلسلة نصوص ودراسات المعهد الالماني في بيروت ص ص ١٠٢ - ١٠٣) .

حتى النبوة يراها المتكلمون عطاء فيختلفون فيها هل هي ثواب ام ابتداء ؟ وهذه فكرة ابن عربي نفسها في المنة والوجوب فالثواب وجوب والابتداء منة .

راجع مقالات الاسلاميين،الاشعري ج ٢ ص ١٣٧ بحث رقم ١٦٢ .

- كما يراجع كتاب « اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع » ، للاشعري ص ص ١١٥ - ١١٦ حيث يقابل بين الفضل والبخل .

وبينما نجد المتكلمين حذرين فيما يتعلق بالفضل الالهي نظراً لتشديدهم على العدل،نرى الصوفية اوسع ادراكاً لمفهوم العدل الالهي فيثبتون « الفضل » دون ان يؤثر ذلك على « العدل » ، يقول ابراهيم بن ادهم .

« خلا المطاف ليلة فطفت وصرت اقول يا رب اسئلك الحفظ من المعاصي ، فهتف بي هاتف : يا ابراهيم انت تسئلني الحفظ وكل عبادي يسألونني ذلك ، فاذا حفظتهم من المعاصي فعلى من **أتفضل** ؟ » (طبقات الاولياء - المناوي ج ١ ص ص ٧٥-٧٦) .

- كما يراجع كتاب « التجريد في كلمة التوحيد » لاحمد الغزالي ص ص ١٠ - ١٢ وص ٢٦ و ص ٣٢ حيث يتكلم باسهاب على عالم العدل وعالم الفضل .

- اما نجم الدين كبرى فيجعل الصفات الالهية شقين : صفات الفضل وصفات العدل بمعنى صفات الجمال وصفات الجلال يقول :

« ثم التجلي بالاتصاف وهو ان يتخلق القلب بهذه الاخلاق ويتصف بهذه الصفات [الالهية] ، بان يكوّن ويوجد ويحيي ويميت ويرحم ويعاقب الى غير ذلك من صفات **الفضل والعدل** . . . » (فوائح الجمال ص ٢٩) .

(٤) نجد فكرة الجزاء والابتداء تمت الى الكيان الفكري لابن عربي نفسه . فكل ما يكون مبنياً على فكرة المعاوضة والعوض فهو جزاء . وهنا نشير الى ان هذه الفكرة تترك احياناً مجال العطاءات الالهية التي سنتكلم عليها بالتفصيل لتنسحب على افعال الانسان.فالسيئة مثلاً منها شرعية ومنها جزائية . السيئة الشرعية هي التي يقوم بها العبد ابتداء ، ويكون بها مأثوماً عندالله ، اما السيئة الجزائية فهي شرعاً ليست سيئة ولا يحاسب عليها وان كانت سيئة لانها ليست ابتداء بل جزاء . يقول ابن عربي :

« ان القبيح لاقسام مقسمة عرفية والتي التشريع بيّنها
فمن عفا عن مسيىء نفسه انفت عن الجزاء لان السوء عينها

وهنا قال [تعالى] سيئة مثلها [جزاء سيئة سيئة مثلها (٤٢ / ٤٠)] **فالسيئة الاولى : سيئة شرعية صاحبها مأثوم عند الله** . والسيئة الثانية الجزائية ليست بسيئة شرعاً وانما هي سيئة من حيث انها تسوء المجازي بها . . . » (ف ٤ / ١٧١) .

كما يقول ابو العباس محمد بن يزيد المبرد النحوي ت ٢٨٥ هـ في كتابه « ما اتفق لفظة واختلف معناه من القرآن المجيد» : المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٥٠ هـ ص ١٣ .

« وقوله تعالى (٢ / ١٩٠) « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » المعنى : فاقتصوا منه ، يخرج اللفظ كلفظ ما قبله كقول العرب الجزاء بالجزاء ، والاول ليس بجزاء فالفعلان متساويان والمخرجان متباينان،اذ كان الاول ظالماً والثاني انما اخذ حقه . ومثله (٤٢ : ٣٨) « وجزاء سيئة سيئة مثلها » . والثانية ليست بسيئة تكتب على صاحبها،ولكنها مثلها في المكروه لان بالثاني يقتص . . . »

(٥) اما كون العمل الذي استحق به العبد الجزاء امتناناً الهياً ، فلان العبد لم يكن ليفعله لو لم يمن الله عليه بالهداية لفعله ، وهذه الهداية هي ابتداء لم يستحقها العبد بفعل بل تفضل الله بها عليه . اذن : منة .

(٦) اشارة الى الآية « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين » [٥/٥٤] .

(٧) الآية ٣/ ٣١

(٨) « ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم » (٩/١١٨) .

(٩) والجدير بالذكر ان كلمة « الجزاء الوفاق » هي قرآنية يقول تعالى : « الا حميماً وغساقاً جزاء وفاقاً » (٧٨/ ٢٦) .

(١٠) « قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » (٣٩/ ٥٣) .

(١١) يراجع بشأن الجزاء الوفاق الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٥ .

(١٢) راجع المعاني المختلفة لكلمة « عدل » في هذا المعجم .

(١٣) جنة الاعمال هي نفسها جنة الجزاء انظر ف ٢/ ٥٩٩ . حيث يسميها « جنة جزاء العمل » .

(١٤) يقول ابن عربي :

« رحمة الرضى ورحمة الفضل وانواع الرحموتيات » (ف ٣/ ٤٧٤) .

رحمة الرضى هي رحمة الوجوب لانها رضاء من الله عن العبد استناداً لافعاله ، ورحمة الفضل امتن بها الله على عبده ابتداء .

(١٥) « فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة » (٧/١٥٦) .

(١٦) « كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه » (٦/ ١٢) .

(١٧) يراجع بخصوص الرحمتين عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٤ ص ١٦٣ حيث يقول : « فمنا [الممكنات] من يأخذها [الرحمة] بطريق الوجوب . . . ومنا من يأخذها بطريق الامتنان من عين المنة والفضل الالهي » .

- فصوص الحكم ج ١ ص ١٨٠ .

- الفتوحات ج ٤ ص ٥٧ وص ٢٧٤ .

- الفتوحات ج ٣ ص ٤٨٥ .

- تعليق ابو العلا عفيفي على الرحمتين فصوص الحكم ج ٢ ص ص ٢٠٥-٢٠٧ . حيث يجد ان رحمة الامتنان العامة هي الوجود .
- راجع كلمة « رحمة » في هذا المعجم .

٥٨١ - المَوْتُ

مرادف : **شهود الرفيق**

لا يحلو الكلام في الموت الا عند الصوفية ، فهم الطائفة الوحيدة تقريباً التي نظرت اليه باشتياق وحنين ، ودغدغ وجدانها فترقبته فرحة وجلة . اليس اطلاقاً من قيد الجسد والاكوان والاندراج في المطلق والرحمن . اليس تتويجاً لطريقهم الى الحق ؟

وكم هي مؤثرة تلك البساطة امام الموت ! انه مجرد « نفَسٌ » يخرج من الرئتين ولا يدخل ثانية ، ويبدأ التفريق بين الروح والجسد .

ولا يكاد يخرج ابن عربي على هذا الخط الصوفي ، وان كان قد ساهم في غناه بصور شعرية رائعة .

***

*** يصور ابن عربي الجسم والروح . كالمدينة والقرية بالنسبة : لواليها . فهو [الوالي = الروح] المحكّم فيها ، يدبر امورها ويرعى مصالحها . والموت : عَزْل لهذا الوالي . وفي عزله : إطلاقه من قيد الحدود دون انقطاع اثره في الوجود . فما الموت الا : انتقال مخصوص على وجه مخصوص .**

يقول :

« وليس الموت بازالة الحياة . . . ولكن الموت : عزل الوالي . . » (ف ٤ / ٢٨٩)

« والموت فينا : فراغ لارواحنا من تدبير اجسامها . . . » (ف ٢/ ٣٥١) .

« . . . والموت عبارة عن الانتقال من منزل الدنيا الى منزل الأخرة ، ما هو [الموت] عبارة عن ازالة الحياة . . . فالموت انتقال خاص على وجه

مخصوص . . . » (ف ٤ / ٢٩٠) .

« . . . الموت ولا بد منه باي وجه كان ، ولست اعني بالموت الا الانتقال عن هذه الدار . فإن الشهيد منتقل وان لم يتصف بالموت[1] . . . » (ف ٤ / ٦٧) .

ويقول في نص صريح بتأثير الأرواح بعد انتقالها :

« . . . لله قوم وجـودالحـق عَيْنَهُمُ **هم الاحياء ان عاشـوا وان ماتوا**

لا يأخـذ القـوم نوم لاولاسنة **ولا يؤدهـم حفـظ ولـو ماتوا »**

(ف ٤/ ٣٩٥)

***

*** الموت تفريق لاجزاء الانسان وردّ كل جزء الى اصله . ونترك الكلام لشيخنا الاكبر . يبدع بحروفه صورة كمون النفس في العظم بعد الموت ،مثل كمون النار في الحجر .**

يقول :

« . . جاء الموت بما فيه . . فاخلى البلد وفرقّ بين الروح والجسد ، ورد كل شيء الى اصله . . . فالحَقَ الجسم مع اترابه بترابه ، وعـرج بالـروح . . »

(ف ٤ / ٣٨١) .

« . . ان الموت حياة **مطموسة** ، وذلك ان الحياة انقسمت قسمين : احـدهما الحياة المبصرة ، وهي حياة التأليف . والاخرى الحياة المطموسـة ، وهـي **حياة التفريق المسماة موتاً** . . . »(بلغة الغواص ٨٤)

« . . . ولما كان الموت مسبباً **لتفريق المجموع** : وفصل الاتصالات ، وشتات الشمل ، سمي التفريق الذي هو بهذه المثابة : **موتاً** » (ف ٣ / ٢٤) .

« . . . فإذا انقطـع غذاؤهـا [النفس] ضعفت حركتها ، فحينئـذ : ينقطـع هواهـا ، فإذا انقطـع هواهـا [عنصر الهـواء] ، انقطعـت نار [عنصر النـار] شهواتها ، فماتت . **وموتها** : كمونها في **العظـم الـرميم** ، ككمـون النـار في الحجر . فكما ان النار كامنة في الحجر لا تخرج الا بقدح الزناد ، فكذلك الحياة الكامنـة في العظـم الـرميم لا تخـرج ، الا بالنفخـة الثـانية وهـي : نفخـة

البعث . . . » (شق الجيوب ٢٥)

---

(١) اشارة الى الآية :

« ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً » (٣/ ١٦٩) .

٥٨٢ ـ الموت الأبيض

« الموت الابيض » الى جانب الوان اخرى من الموت : « الاسود ، الاحمر ، الاخضر » ، من المصطلحات الموروثة في السلوك الصوفي عند ابن عربي . اول من اطلقها حاتم الاصم (ت ٢٣٧ هـ) **اذ يقول :**

« من دخل في مذهبنا فليجعل في نفسه اربع خصال من الموت : موتاً ابيض ، وموتاً اسود ، وموتاً احمر ، وموتاً اخضر . فالابيض : الجوع ، والاسود : احتمال الاذى ، والاحمر : مخالفة النفس ، والاخضر : طرح الرقاع بعضها على بعض »[١]

ولم يضف ابن عربي جديداً . يقول :

١ ـ الموتات الاربع

« . . . فإن لاهل الله اربع موتات ، موت ابيض : وهو الجوع . وموت احمر : وهو مخالفة النفس في هواها ، وموت اخضر : وهو طرح الرقاع في اللباس بعض على بعض . وموت اسود : وهو تحمل اذى الخلق ، بل مطلق الاذى . . . »
(ف ١ / ٢٥٨) .

« . . سر الموت كرباته وكشف حسراته، **فأبيضه** : الم حسي ، **وأحمره** : ألم نفسي ، **واسوده** : مرض عقلي ، **واخضره**: مثل زهر النبات لما فيه من شتات . . . » (ف ٤ / ٣٥٢)

٢ ـ الموت الابيض :

« . . . الجوع موت أبيض وهو من اعلام الهدى

الجوع حلية اهل الله،واعني بذلك جوع العادة وهو الموت الابيض » (ف ٢ / ١٨٧)

٣ ـ الموت الاسود :

« . . . واما الموت الاسود لاحتمال الاذى فإن في ذلك غم النفس ، والغم ظلمة النفس ، والظلمة تشبه في الالوان : السواد . . . » (ف ١/ ٢٥٨) .

٤ ـ الموت الاحمر :

« . . . والموت الاحمر مخالفة النفس ، شبيه بحمرة الدم ، فانه من خالف هواه : فقد ذَبَحَ نفسه . . . » (ف ١/ ٢٥٨) .

« . . . وموت احمر وهو مخالفة النفس في اغراضها ، وهو لاهل الملامية . . . »

(ف ٢ / ١٨٧)

٥ ـ الموت الاخضر :

« . . . وموت اخضر وهو لباس المرقعات الا المشهرات ، كان لعمر بن الخطاب ثوب يلبسه فيه ثلاث عشرة رقعة ، احداها قطعة جلد ، وهو امير المؤمنين »

(ف ٢ / ١٨٧)

« . . . وانما سميت لبس المرقعات موتاً اخضر[٢] لان حالــه حال الأرض في اختلاف النبات فيه والازهار ، فاشبه اختلاف الرقاع . . . » (ف ١/ ٢٥٨) .

انظر:« الجوع » « طرح الرقاع »

---

(١) نجد النص في طبقات المناوي ص ٩٦ . والنص نفسه نجده في طبقات السلمي ص ٩٣ .

(٢) يراجع بشأن انواع الموت هذه :

- الفتوحات ج ٢ ص ١٨٧ (الموت الاسود)
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٥٢ (الموت الاخضر ـ الموت الاسود ـ الموت الابيض) ص ٣٥٤ (الموت الاحمر)
- روح القدس ص ٢٣ (الموت الاخضر)

٥٨٣ ـ المَوْتُ الأحْمَر

انظر « الموت الابيض »

٥٨٤ ـ المَوْتُ الأخضَرُ

انظر « الموت الابيض »

٥٨٥ ـ المَوْتُ الأسْوَد

انظر « الموت الابيض »

٥٨٦ ـ المَوْتُ الأصْغَر

الموت الاصغر هو : انتقال النوم ، في مقابل الموت الاكبر [انتقال الموت] .
يقول :

« . . . والنوم : موت اصغر ، فهو عين الموت : من حيث ان الحضرة التي ينتقل اليها النائم ، هي بعينها التي ينتقل اليها الميت سواء ، اليقظة بعد النوم كالبعث بعد الموت . . . » (ف ٤ / ٤٢٤)

« . . . الا تراه اذا انتقل [العبد] بالموت الاكبر ، أو بالموت الاصغر ، الى البرزخ . كيف يرى في الموت الاصغر أموراً كان يحيلها عقلاً في حال اليقظة ، وهي له في البرزخ محسوسة ، كما هي له في حال اليقظة ما يتعلق به حسه فلا ينكره . . . » (ف ٤ / ٩٩)

انظر « موت »

٥٨٧ ـ الموْت الأكْبَر

انظر « الموت الاصغر »

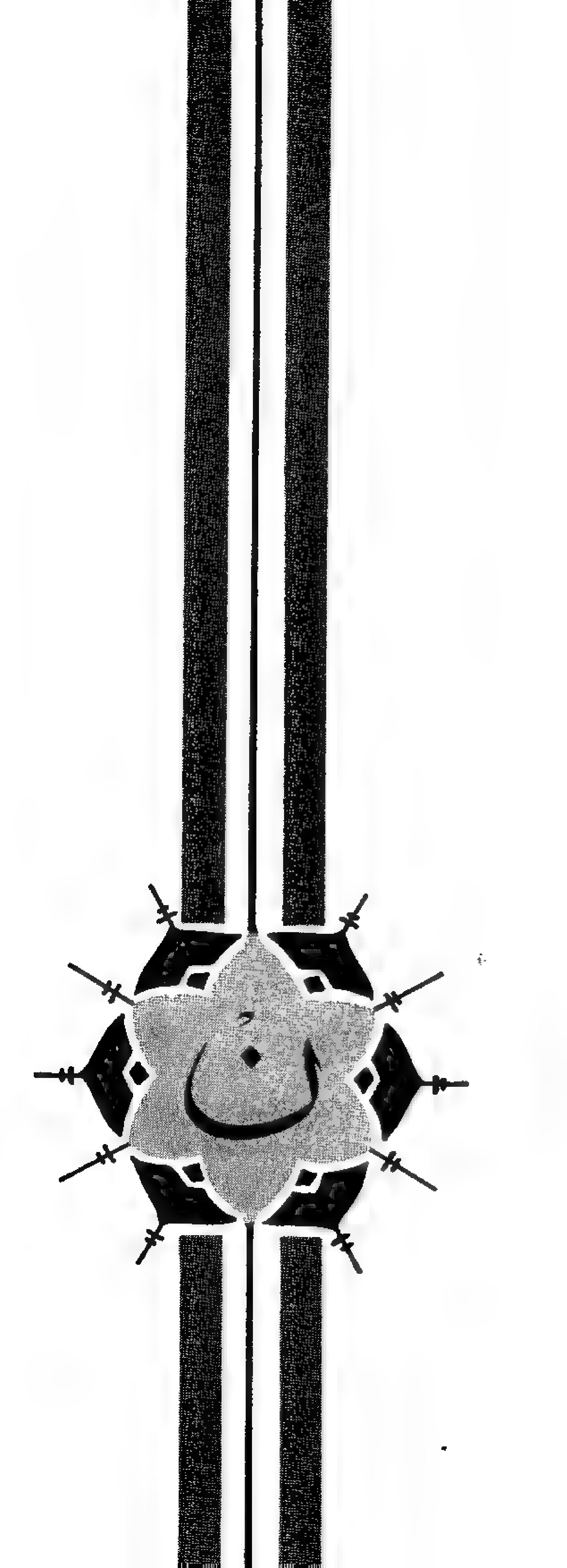
٥٨٨ ـ المَوت المعَنويّ

الموت المعنوي : هو وصول العبد الى مقام تنقطع عنه اوصافه ،ويقوم الحق مقامه في جميع الحالات ،بل هو : فناء العبد وبقاء الحق في مقابل الموت الحسي (انتقال) .

يقول :

« . . . فكما ان من مات بصورته ، انقطعت جميع اوصافه المحمودة والمذمومة ، كذلك بالموت المعنوي تنقطع عنه جميع اوصافه المحمودة والمذمومة ، ويقوم الله تعالى مقامه في جميع الحالات . ويقوم مقام ذاته ذات الله ، ومقام صفاته صفاته . ولذلك قال عليه السلام : **موتوا قبل ان تموتوا** . وقالﷺ : **قال الله تعالى لا** يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فإذا احببته كنت له سمعا وبصراً ويداً الى آخره . . . [= مقام قرب النوافل ، فليراجع] . . . »

(كتاب الهو ق ١٩٧ ـ ١٩٨) .


نُ

٥٨٩ ـ نون

« نون » هي : علم الاجمال . الدواة التي تحوي في مدادها اجمالاً : الحروف [= صور العالم] . في مقابل القلم [حضرة التفصيل] .

يقول ابن عربي :

« القلم : علم التفصيل . . . النون : علم الاجمال[1] » .
(الاصطلاحات ص ٢٩٤) .

« . . . فالنون جسماني ، محل ايجاد مواد الروح والعقل والنفس ووجود الفعل . وهذا كله مستودعٌ في النون . وهي كليّةُ الانسان الظاهرة ، ولهذا ظهرت »
(ف السفر الثاني ، فقـ ٢١٢) .

« نـون الوجـود[2] تدل نقطـة ذاتها في عينهـا عينـاً على معبودها
فوجودهـا من جوده ويمينه وجميع اكوان العلى من جودها
فانظـر بعينـك نصف عـين وجودها من جودهـا تعثـر على مفقودها »
(ف السفر الاول فقـ ٥٧٧) .

---

(١) تقابل النون والقلم نجد مصدره في الآية الكريمة : « ن والقلم وما يسطرون »
[القلم ٦٨ / ١] .

يقول سهل التستري في « التفسير العظيم » ص ١٠٦ : « النون اسم من اسماء الله تعالى ، اذا جمعت بين اوائل السور : الر و حم و ن فهو اسم : الرحمن » .

(٢) يراجع بشأن « نون » عند ابن عربي :

- الفتوحات السفر الاول فقـ ٣٦٩ (النون = حرف) ، ٣٧٣ (النون = حرف) فقـ ٣٨١ (النون : مرتبة خط الانسان من عالـم الحـروف) ، فقـ ٣٨٦ ، ٣٨٧ (النـون حرف للحضرة الانسانية)،فقـ ٣٨٨ (النون الرقمية)،فقـ ٣٨٩ (النون الروحـانية ـ النـون السفلية ، النون المرقومة) ، فقـ ٣٩٠ (النـون تعطـي الازل الانسـاني) ، فقـ ٣٩٤ (النون ترجع حقائقها للعبد) ، فقـ ٤٣٦ (النون : ثنائية)،فقـ ٥٧٧ (نون الوجود) ، فقـ ٥٨٤ (النون) ، فقـ ٦١٠ (الميم كالنون) .
- الفتوحات السفر الثاني فقـ ٢٠٥ (النـون من الاسـم الرحمن ـ النون الغيبية)،فقـ ٢٠٩ (النون) . فقـ ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٦ .

٥٩٠ ـ نبُوّة

في اللغة :

« والنَّبْوةُ : الارتفاع . . والنَّبوةُ والنَّباوةُ والنبيُّ : ما ارتفع من الارض . . .
ومنه الحديث : لا تُصلواُ على النَّبي أي على الارض المرتفعة المحدودِبةِ . والنبيُّ :
العَلَم من اعلام الارض التي يهتَدى بها . قال بعضهم : ومنه اشتقاق النبي لانـه
ارفع خلق الله ، وذلك لانه يهتدى به . . . ابن السكيت : النبي هو الذي انبأ عن
الله ، فترك همزه، قال: وإن اخذت النبي من النبْوة والنَّباوةِ ، وهي الارتفاعُ من
الارض ، لارتفاع قدْرِه ولانه شرِّف على سائر الخلق ، فأصله غير الهمز ، وهو فعيل
بمعنى مفعول ، وتصغيره نُبَيٌّ ، والجمع انبياء ، . . . . وقـال الكسائـي : النَّبـيُّ
الطريق ، والانبياء طُرق الهدى قال أبو معاذ النحوي : سمعت إعرابياً يقول: من
يدلني على النبي اي على الطريق . وقال الزجاج : القراءة المجتمع عليها في النبيين
والانبياء طرح الهمز ، وقد همز جماعة من اهل المدينة جميع ما في القرآن من هذا ،
ترك الهمزِ . . . فإذا همزت قلت نَبيء ونُبآء . . . فيجوز ان يكون نبيٌ من أنبأت مما
ترك همزه لكثرة الاستعمال ، ويجوز ان يكون من نبا ينبو اذا ارتفع ، فيكون فَعِيلاً
من الرِّفعة » . (لسان العرب مادة « نبا »)

في القرآن[1] :

**يظهر الانبياء في القرآن بأنهم صفـوة البشر : عقلياً ،وخلقياً وعملياً .
خصّهم الله بالمحبة والرضا ـ وهم السبيل الوحيد لمعرفته تعـالى وتـوحيده . .
ولمعرفة صفاته . وهذه المعرفة لا تكون الا بالتعريف الالهي لا نتيجة ذكاء وفهم
وفلسفة ،لما فيها من الايمان بالغيب .**

١ ـ الانبياء صفوة البشر :

« الله اعلم حيث يجعل رسالته » [الانعام / ١٢٤] .
« ما كان محمد ابا احد من رجالكم ، ولـكن رسـول الله وخاتـم النبيين »
[الاحزاب / ٤٠] .

« واتخذ الله ابراهيم خليلاً » [النساء / ١٢٥] .

« وكان عند ربه [اسماعيل] رضيا » [مريم / ٥٥] .
« واصطنعتك [موسى] لنفسي » [طه / ٤١] .
« والقيت عليك [موسى] محبة مني ولتصنع على عيني » [طه / ٣٩] .

٢ ـ الانبياء رسل توحيد :

« ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين . اذ قال لابيه وقومه : ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون ! قالوا : وجدنا آباءنا لها عابدين . قال : لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين » [الانبياء / ٥١ ـ ٥٤] .

وفي سورة العنكبوت نرى ابراهيم عليه السلام ينتقل في دعوته ، من اظهار ضلال الوثنية الى توحيد العالمين .

« وابراهيم اذ قال لقومه : اعبدوا الله واتقوه ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون . انما تعبدون من دون الله اوثاناً وتخلقون افكاً ، ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً ، فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه . . . »
(العنكبوت / ١٦ ـ ١٧)

ودعوة ابراهيم الى التوحيد هي دعوة كل الرسل مما لا يتسع المجال لذكرها [فليراجع « القرآن »]

٣ ـ دور التعريف الالهي في معرفة الله:

« وكذلك أوحينا اليك روحاً من امرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا » [الشورى / ٥٢] .
« وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » [النجم / ٣ ـ ٤] .

٤ ـ الانبياء والايمان بالغيب

« الم . ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب »
(البقرة / ١ ـ ٣) .

عند ابن عربي :

« النبوة » من المفردات والافكار التي جلبت للشيخ الاكبر مختلف التهم ، تدرجت في الوانها من الاستياء الى التكفير .

فإذا اخذنا بعين الاعتبار ـ نظراً لصورته التي اضحت واضحة في هذا

المعجم ـ ان هذا الشيخ الجليل لا يقع في خطأ اسلامي شرعي فما هو مصدر الغلط ومنشأه ؟

١ ـ ان المطالع لكتبه أخذ عبارة مثل : « الولي أعلى من النبي » ، قاطعاً اياها عن سياقها الفكري . كمن يأخذ الآية : « لا تقربوا الصلاة » بمعزل عن بقيتها ، جاعلاً منها : نصاً شرعياً .

يقول :

« . . . واذا سمعتم لفظة من عارف محقق مبهمة وهو ان يقول : الولاية هي النبوة الكبرى ، والولي العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول . . فالنبي ﷺ له مرتبة الولاية والمعرفة ، والرسالة . ومرتبة الولاية والمعرفة : دائمة الوجود ، ومرتبة الرسالة : منقطعة . فهو ﷺ من كونه ولياً وعارفاً أعلى واشرف من كونه رسولاً . وهو الشخص بعينه واختلفت مراتبه ، لا ان الولي منا ارفع من الرسول نعوذ بالله من الخذلان . . . » (القربة ص ٩) .

٢ ـ ان « النبوة » و« الولاية » عند ابن عربي كلتاهما اخذت معنى له اصوله اللغوية ـ الدينية بعيداً عن محملاته المعهودة والمعروفة .

لذلك وانطلاقاً من هاتين النقطتين ، فلا بد قبل الحكم على موقفه من النبوة والولاية ان نتعرض لمضامينها عند شيخنا الاكبر ، لأن المفكر العربي الاسلامي يحكم عليه ، في اطار اللغة التي وضعها وفي ضوء توافقها من اللسان العربي ، والتشريع الاسلامي .

ما هي محملات « النبوة » و« الولاية » ؟

(أ) ان « النبوة » لا تفهم عامة خارج اشخاص انبياء الشرائع والانبياء المرسلين . انها « مضمون » و« نمط » اتصال بين الحق والخلق بَعْدي (a- posteriori) . على حين انها عند ابن عربي مضمون ونمط قَبْلي (a priori) ـ ان امكن القول ـ تَحَقَقَ في الاشخاص ، فهي موجودة في بنيانه الفكري : كمرتبة وجودية وامكانية نمط وجودها في الانسان : تحقيق [= تحققت في الاعيان] ، وبلغتنا المعاصرة ، تجسيد .

لذلك يظل قِبلَة نظر ابن عربي هذه المرتبة الوجودية ، وليس اشخاصها . فعندما يتكلم على « النبوة » فهو يقصد : « مرتبة » و« مقاماً » وليس : « عيسى » و« موسى » الخ عليهما السلام . . . وان أطلقها على « عيسى » و« موسى » ـ عليهما السلام ـ مثلاً فهي لا تحتويهما بل نسبة ووجه من وجوهها . . .

(ب) ان « الولاية » تُفْهَم عامة منسوبة الى هذا النمط من الرجال الذين مارسوا التدين والتقوى والورع، فظهرت عليهم من الآثار ما لفت نظر العمـوم، فخصوهم بالالقاب ومنها : « الولي »، التي تجد جذرها القرآني في الآية «ألا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . . » [١٠/ ٦٢] ففصلت « الولاية » عن « النبوة » وحصرت بالاتقياء من البشر من غير الانبياء .
على حين ان ابن عربي جعل « الولاية » كالنبوة : مرتبة وجودية لها خصائص مميزة تتحقق في الانبياء المرسلين، والانبياء غير المرسلين، والاتقياء من عامة المسلمين .

فالولاية بهذا المضمون هي ما اشار اليه : بالنبوة العامة، فموسى وعيسى مثلاً عليهما السلام هما : اولياء ـ في نسبة تختلف عن النسبة، التي يطلق من اجلها عليهما لفظ : « انبياء » . وهكذا . .
ولنحاول الآن ان نحصر بنقاط جملة مفهوم ابن عربي للنبوة :

***

* اشار ابن عربي الى « النبوة » بمعناها اللغوي السابق، أي : الرفعة ؛ يقول :

« . . . واما النبوة، التي هي غير مهموزة، فهي : الرفعة . ولم يطلق على الله منهـا اسـم [لا يتسمى عز وجـل بالنبـي] ولهـا في الالـه اسـم : رفيع الدرجات . . . » (ف ٢/ ٢٥٣) .

***

* النبوة : هي الانباء الالهي والانزال الرباني، أو التنـزل المَلَـكي عمومـاً .
فالنبوة عامة، بهذه الصفة غير منقطعة تستمر في الظهور بصورتين :
١ ـ الولاية
٢ ـ الوراثة

ومن ابرز خصائصها انها : دون تشريع، يحكمها شرع آخر الانبياء [محمد ﷺ] .

وهنا يستعمل ابن عربي جملة مفردات للاشارة الى هذه النبوة فيسميها : النبوة الباطنة، نبوة عموم، نبوة الاخيار، نبوة عامة، الوراثة النبوية، النبوة المطلقة، النبوة السارية، نبوة الوارث، نبوة الولي، النبوة القمرية .

ويطلق ابن عربي هذه الاسماء كلها على « نبوة » غير الانبياء من : الاولياء

والورثة[2] ، في مقابل : نبوة الانبياء [لها شرع مخصوص] . التي يطلق عليها ايضاً جملة مفردات هي :

نبوة التشريع ، نبوة التكليف ، النبوة الخاصة ، النبوة المقيدة ، نبوة مكملة ، نبوة رسالية ، نبوة شمسية ، النبوة الظاهرة . يقول :

١ ـ النبوة = انزال رباني ـ انباء الهي ـ تنزل ملكي

(أ) « . . فالنبوة الظاهرة [= نبوة الانبياء] هي التي انقطع ظهورها ، واما الباطنة [= نبوة الاولياء والورثة] فلا تزال في الدنيا والآخرة ، **لأن الوحي الالهي ، والانزال الرباني لا ينقطعان** اذ كان بهما حفظ العالم »

(ف ٣/ ٢٨٥) .

(ب) « فتلك [النبوة] منزلة : **الانباء الالهي** المطلق ، لكل من حصل في تلك المنزلة » . (ف ٢/ ٩٠) .

« لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة . اي : أرفع عنك طريق الخبر ، واعطيك الامور على التجلي . والتجلي لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي[3] » (فصوص ١/ ١٣٤) .

(ج) « ثم استقاموا على طريقهم التي شرع الله لهم المشي عليها ، تتنزَّل عليهم الملائكة ، وهذا **التنزل** ، هو **النبوة العامة** ، لا نبوة التشريع ، تتنزل عليهم بالبِشْرِ ، . . . اي لا تخافوا ولا تحزنوا . . » . (ف ٢/ ٢١٧) .

٢ ـ النبوة العامة غير منقطعة ، لا تشريع فيها ≠ نبوة التشريع

« . . . واما النبوة العامة : فأجزاؤها لا تنحصر ، ولا يضبطها عدد ، فإنها غير مؤقتة ، لها الاستمرار دائماً دنيا وآخرة . . . » (ف ٢/ ٩٠) .

« . . . اعلم ان النبوة البشرية على قسمين[4] : قسم من الله الى عبده من غير روح ملكي بين الله وبين عبده ، بل اخبارات الهية يجدها في نفسه من الغيب ، او في تجليات لا يتعلق بذلك الإخبار ، حكم تحليل ولا تحريم . بل تعريف الهي ومزيد علم بالاله ، أو تصديق بصدق حكم مشروع ثابت . . وله [العبد] درجات الاتباع ، وهو تابع لا متبوع ، ومحكوم لا حاكم ، ولا بد له في طريقه من مشاهدة قدم رسوله وإمامه ، لا يمكن ان يغيب عنه حتى في الكثيب

[انظر « كثيب »] . . . والقسم الثاني من النبوة البشرية : هم [الانبياء] الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي الملك ، ينزل عليهم الروح الامين بشريعة من الله ، في حق نفوسهم يتعبدوه بها ، فيحل لهم ما شاء ويحرم عليهم ما شاء ، ولا يلزمهم اتباع الرسل . وهذا كله كان قبل مبعث محمد ﷺ فأما اليوم فما بقي لهذا المقام أثر . . . » (ف ـ ٢ / ٢٥٤ ـ ٢٥٥) .

« . . . والنبوة في نفسها : اختصاص الهي ، يعطيه لمن يشاء من عباده ، وما عنده خبر بشرع ولا غيره . . . » (ف ٢ / ٥٩٥) .

٣ ـ النبوة العامة = الولاية

« فالولاية : الفلك المحيط الجامع للكل [الانبياء والاولياء] ، فهم وان اجتمعوا في منصب الولاية ، فالولاة لهم مراتب . . . » (ف ٣ / ١٤) .

« . . . فقد يكون الولي : بشيراً ونذيراً ، ولكن لا يكون : مشرعاً . فإن الرسالة والنبوة والتشريع قد انقطعت ، فلا رسول بعده [ﷺ] ولا نبي اي : لا مشرع ولا شريعة . . . » (ف ٢ / ٣٧٦) .

« والولاية لها الاولية ثم تنصحب وتثبت ولا تزول ، ومن درجاتها : النبوة والرسالة . فينالها بعض الناس . . . واما اليوم ، فلا يصل الى درجة النبوة ، نبوة التشريع ، احد ، لأن بابها مغلق ، والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة . . . ومن اسمائه « الولي » ، وليس من اسمائه : نبي ولا رسول . فلهذا انقطعت النبوة والرسالة ، لانه لا مستند لها في الاسماء الالهية ، ولم تنقطع الولاية ، فإن الاسم الولي ، يحفظها . . . » (ف ٣ / ١٠١) .

انظر « **ولاية** »

٤ ـ النبوة العامة = الوراثة

« فاعبد ربك المنعوت في الشرع حتى يأتيك اليقين ، فينكشف الغطاء ، ويحتد البصر ، فترى ما رأى ، وتسمع ما سمع ، فتلحق به في درجته [النبوة العامة] من غير نبوة تشريع ، بل وراثة محققة لنفس مصدقة متبعة » (ف ٣ / ٣١١) .

« . . . فالولي لا يأخذ النبوة من النبي ، الا بعد ان يَرِثَها الحقُّ منهم

[الانبياء] ، ثم يلقيها [تعالى] الى الولي ، ليكون ذلك اتَمّ في حقه [الولي] ، حتى يتتسب الى الله لا الى غيره . وبعض الاولياء يأخذونها وراثة عن النبي وهم : الصحابة . . » (ف ٢ / ٢٥٣) .

« . . . فنبوة الوارث : قمرية ، ونبوة النبي والرسول : شمسية . . . » (ف ٤ / ٣٣٠) .

يتضح من النص الأخير ، ان النبوة العامة التي هي : مقام يرثه الولي من النبي ، تكون بالاصالة للنبي وبالتبعية للولي كنور القمر [= مثال نبوة الوارث] يتبع نور الشمس [= مثال نبوة النبي] .

انظر المعنى التالي للنبوة

٥ ـ نبوة التشريع = نبوة الانبياء ، وهي منقطعة :

« . . . لم يكتف رسول الله ﷺ بانقطاع الرسالة فقط لئلا يتوهم ان النبوة باقية في الامة ، فقال عليها السلام : ان النبوة والرسالة قد انقطعت فلا نبي بعدي ولا رسول(٥) » (ف ٣ / ٣٨) .

« الانبياء [= نبوة عامة] على نوعين : انبياء تشريع وانبياء لا تشريع لهم . وانبياء التشريع على قسمين : انبياء تشريع في خاصتهم [غير رسل] ، كقوله . . « الا ما حرَّم اسرائيل على نفسه » [٣/ ٩٣] . وانبياء تشريع في غيرهم وهم : الرسل(٦) . . . » . (ف ٢/ ٧٦) .

« فان تلك النبوة [= نبوة التشريع] ليس لنا [= المؤمنين بعد النبي محمد ﷺ] فيه قدم . . . » (روح القدس ص ٣٢) .

***

*** النبوة مقام عند الله يناله الخاصة من البشر ، يُعطى للنبي المشرع ، ويعطى إرثاً للتابع لهذا النبي . والنبوة هنا لم تُعطَ معناها الخصوصي الذي انقطع بل حافظت على معنى : « النبوة العامة » السابق .**

اما النبوة التي انقطعت والتي يشملها الحديث الشريف : « فلا نبي بعدي » . فهي : ذوق العبودية الكاملة التامة . يقول ابن عربي :

١ ـ مقام النبوة للنبي والتابع :

« واعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام . ولهم [الرسل] مقام : النبوة والولاية والايمان . فهم اركان بيت هذا النوع ، والرسول افضلهم مقاماً واعلاهم حالاً . . . » (ف ٢ / ٥) .

« الاكابر من عباد الله الذين هم في زمانهم بمنزلة : الانبياء في زمان النبوة ، وهي النبوة العامة . . » (ف ٢ / ٣) .

« . . ونبوة عيسى عليه السلام ثابتة له محققة ، فهذا نبي ورسول قد ظهر بعده ﷺ ، وهو الصادق في قوله : انه لا نبي بعده ، فعلمنا قطعاً انه يريد التشريع خاصة . . **فالنبوة مقام عند الله يناله البشر** ، وهو مختص بالاكابر من البشر **يعطى للنبي المشرّع ، ويعطى للتابع لهذا النبي المشرع** الجاري على سنته . قال تعالى : « ووهبنا له [من رحمتنا] اخاه هرون نبياً » [١٩/٥٣] . . . فسددنا [ابن عربي] **باب اطلاق لفظ** النبوة على هذا المقام[٧] ، مع تحققه ، لئلا يتخيل متخيل ان المطلق لهذا اللفظ يريد : نبوة التشريع . . . . » (ف ٢/٣) .

٢ ـ انقطاع النبوة وبقاء مقامها:

« . . فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ﷺ انما هي : نبوة التشريع ، لا مقامها . . » (ف ٢ / ٣) .

٣ ـ النبوة المنقطعة = ذوق العبودية الكاملة التامة

« . . . وفي محمد ﷺ قد انقطعت [نبوة التشريع] ، فلا نبي بعده . يعني مشرِّعاً أو مشرَّعاً له ، ولا رسول وهو المشرع . وهذا الحديث قصم ظهور اولياء الله لانه يتضمن **انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة** . فلا ينطلق عليه [العبد] اسمها الخاص بها ، فان العبد يريد الاّ يشارك سيده ـ وهو الله ـ في اسم ، والله لم يتسّم بنبي ولا رسول ، وتسمّى بالولي ، واتصف بهذا الاسم ، فقال : « . . الله ولي الذين آمنوا. . . » [٢/٢٥٧] وقال : « وهو الولي الحميد [٤٢/٢٨] . . . »

(فصوص ١/ ١٣٥) .

« فهذا الحديث . [فلا رسول بعدي ، ولا نبي] من اشد ما جُرِّعَت الاولياء مرارته . فانه قاطع للوُصْلة بين **الانسان وبين عبوديته** . واذا انقطعت الوصلة بين الانسان وبين عبوديته من اكمل الوجوه ، انقطعت الوصلة بين الانسان وبين

الله . فإن العبد على قدر ما يخرج به عن عبوديته، ينقصه من تقريبه من سيده، لانه يزاحمه في اسمائه . وأصل المزاحمة ، الاسميةُ . فأبقى [تعالى] علينـا [بعد انقطاع النبوة] اسم « الولي » . وهو من اسمائه سبحانه . وكان هذا الاسم قد نزعه من رسوله ، وخلع عليه وسماه بالعبد والرسول . ولا يليق بالله ان يُسمى بالرسول . فهذا الاسم من خصائص العبودية . . . ولما علم رسول الله [ﷺ] أن في أمته من يجرّع مثل هذا الكأس . . . لذلك رحمهم ، فجعل لهـم نصيباً ليكونوا ، بذلك ، « عبيد العبيد » ، فقال للصحابة : « ليبلغ الشاهدُ الغائب» فأمرهــم بالتبليغ ، كما امره الله بالتبليغ ، لينطلق عليهم اسماء « الرسل » التي هي مخصوصة بالعبيد . . . فإن مقام الرسالة لا ينالـه احـد ، بعـد رسـول الله ﷺ . . . ولهذا اشتد علينا غَلْقُ هذا الباب [النبوة والرسالة] ، وعلمنا ان الله قد طردنا من حال العبودية الاختصاصية[٨] . . . »

(ف السفـر الثالـث فقـ فقـ ٣٤٨ ـ ٣٥١) .

---

(١) فليراجع بشأن النبوة والانبياء في القرآن . كتاب ابو الحسن على الحسني النـدوي : النبـوة والانبياء في ضوء القرآن .

(٢) اطلق الغزالي على هذه النبوة العامة ، اسماً مماثلاً : النبوة المكتسبة .
- انظر فصوص الحكم ج ٢ ص ١٧٦
- معارج القدس الغزالي ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٥١ .

(٣) انظر شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ١٧٤ .

(٤) يقول الكمشخانوي في جامع الاصول ص ٧٢ :
« النبوة : هي الاخبار عن الحقائق الالهية ، أي عن معرفة ذات الحق ، واسمائه ، وصفاته ، واحكامه . وهي على قسمين : نبوة التعريف ،ونبوة التشريع . فالاولى : هي الانباء عن معرفة الذات والصفات والاسماء،والثانية : هي جميع ذلك مع تبليغ الاحكام ، والتـأديب بالاخــلاق ، والتعليم بالحكمــة ، والقيام بالسياســة . وتخص هذه [نبـوة التشريع] بالرسالة » .

(٥) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم (٤٣) .

(٦) يقول ابن عربي :
« . . . والرسالة في البشر لا تكون الا في الدنيا ، ينقطع حكمها في الآخرة . وكذلك تنقطع في الآخرة بعد دخول الجنة والنار نبوة التشريع ؛ لا النبوة العامــة . وأصـل الرسالـة في الاسماء الالهية وحقيقة الرسالة ابلاغ كلام من متكلم الى سامع ، فهي حال لا مقام، ولا بقاء

لها بعد انقضاء التبليغ » (ف ٢ / ٢٥٧) .

(٧) يتضح هنا ، ان ابن عربي عندما يريد نبوة التشريع ، يطلق لفظ نبوة . وعندما يريد نبوة الاولياء أو الوراثة ، تراه يتْبع لفظ نبوة ، بإشارة الى ذلك . فيأتي اللفظ مقيداً بالنص على حين ان الاول مطلقاً .

(٨) يراجع بشأن « نبوة » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ٥ (مقام النبوة) ، ص ١٩ (النبوة المطلقة) ، ص ٢٤ (مقام القربة = النبوة العامة) ، ص ٤١ (نبوة التشريع ، النبوة العامة) ، ص ٥٨ (نبوة التشريع) ، ص ٩٠ (النبوة منزّلة) ، ص ١٢٥ (انبياء تشريع - انبياء علم وسلوك) ، ص ٢٥٢ (النبوة) ، ص ٢٥٤ (النبوة إخبار لأرواح) ، ص ٢٥٥ (النبوءة)،ص ٣٧٥ (النبوة خطاب الله تعالى) .
- الفتوحات ج ٣ ص ١٤ (النبوة اختصاص) ، ص ٣٨ (النبوة والرسالة) ، ص ٣١١ (نبوة تشريع) ، ص ٣٢٦ (النبوة العامة والنبوة الخاصة) ، ص ٤٥٦ (رسالة التشريع ، نبوة التكليف) ، ص ٥١٣ (النبوة العامة) ، ض ٣٢٦ (النبوة العامة - النبوة الخاصة) .
ص ٤٥٦ (رسالة التشريع ، نبوة التكليف) ، ص ٥١٣ (النبوة العامة) ، ص ٣٢٦ (النبوة العامة - النبوة الخاصة) .
- الفتوحات ج ٤ ص ١١٥ (النبوة الاولى) ، ص ١١٦ (النبوة بالجعل ،) ص ٣٦٩ (نبوة مكملة) .
- فصوص الحكم ج ١ ص ٦٢ (الرسالة والنبوة) ، ج ٢ ص ١٧١ (النبي والرسول والولي) ، ص ٢١٧ (النبوة العامة والتنزيل والتلاوة) .
- شق الجيوب ق ق ٥٣ - ٥٤ (صورة النبي البشرية المثالية وحقيقته الاصلية) .
- مشاهد الاسرار القدسية ق ١٠ (النبي من أصل نبا أو نبأ)،ق ١١ (مقام النبي غير المرسل - الفرق بين النبي وبين الولي والوارث) .
- رسالة الانوار ص ١٥ (اشتراك النبوة والولاية في ثلاث) .
- ترجمان الاشواق ص ١٦ (الميراث النبوي - الانبياء والاولياء) .

كما يراجع :

- شرح التائية ق ١٧ (النبوة الخاصة)
- مطلع خصوص الكلم ق ق ٢٨ - ٢٩ (النبوة)

- Islam. Jean During. P. 213 (la prophêtie).

٥٩١ ـ النُبوّة البرزخيّة

النبوة البرزخية : هي الاخبار باحوال الآخرة في البرزخ .

يقول :

« واما حكمة خالد بن سنان فإنه اظهر بدعواه : النبوة البرزخية ، فإنه ما ادعى الاخبار بما هنالك الا بعد الموت : فأمر ان ينبش عليه ، ويسأل ، فيخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا . . . فكان غرض خالد ﷺ ، ايمان العالم كله ، بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع » (فصوص ١/ ٢١٣) .

فليراجع شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ٣١٨ كما يراجع « نبوة » .

٥٩٢ ـ نبيّ اتبَاع ـ نبيّ شريعَة

« نبي اتباع » : هو الولي الوارث للنبوة العامة في مقابل « نبي شريعة » [النبي صاحب الشريعة]

يقول :

« . . . فالانبياء على رتبتين : انبياء شرائع ، وانبياء اتباع . فأنبياء الشرائع في الرتبة الثانية من الرسل ، والانبياء الاتباع في الرتبة الثالثة ، والرتبة الثالثة تنقسم قسمين : قسم يسمى انبياء ، وقسم يسمى اولياء . . » (ف ٢/ ٨٤) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٥٩٣ ـ نبوّة الأخبَار ـ نبوّة التشريع

« نبوة الاخبار » : هي النبوة العامة التي لا تشريع فيها في مقابل « نبوة التشريع » الخاصة .

يقول :

« . . وله ان يعطي تعيين السعيد ، لا من حيث العمل ، فيقول في الكافر وهو في حال كفره ، انه سعيد ، وفي المؤمن في حال ايمانه ، انه شقي . فيختم لكل واحد بالسبب الموجب لسعادته أو شقاوته ، تصديقاً لقول الولي . هذا القدر ،

بقي للاولياء ، من نبوة الاخبار ، لا من نبوة التشريع . . » (ف ٢ / ٢٥٨) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٥٩٤ ـ النُبوّة الرِسَالِيّة

« النبوة الرسالية » : هي نبوة الانبياء المرسلين في مقابل « النبوة العامة » [نبوة الاولياء والورثة] .

يقول ابن عربي :

« . . . فليس بين النبوة ، التي هي نبوة التشريع ، والصديقية ، مقام ولا منزلة ، فمن تخطى رقاب الصديقين ، وقع في النبوة الرسالية ، ومن ادعى نبوة التشريع بعد محمد ﷺ ، فقد كذب . بل كذب وكفر ، بما جاء به الصادق رسول الله ﷺ . . . » (ف ٢ / ٢٤) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٥٩٥ ـ النُبوّة السَارِيَة

« النبوة السارية » : هي النبوة الباطنة في الخلق ، هي الوجه الذي يوصل به الحق لكل مخلوق نصيبه من الإخبار الالهي . هي المشار اليها بقوله تعالى : « واوحى ربك الى النحل » .

هذه النبوة السارية لا تعطى ان يطلق من اجلها اسم : « النبوة » .

يقول :

« فالنبوة سارية الى يوم القيامة في الخلق ، وان كان التشريع قد انقطع . فالتشريع جزء من اجزاء النبوة ، فإنه يستحيل ان ينقطع خبر الله وإخباره من العالم ، اذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده . . »
(ف ٢ / ٩٠) .

« آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » [١٨/٦٥] ، وهذه النبوة سارية في الحيوان مثل قوله تعالى : « واوحى ربك الى النحل » [١٦/٦٨] . . . لكنه لا

ينطلق من ذلك : اسم نبي ولا رسول ، على واحد منهم . . . » (ف ٢/ ٢٥٤) .

فلتراجع « نبوة »

٥٩٦ ـ النبوّة الظاهِرة ـ النبوّة الباطِنة

« النبوة الظاهـرة » : هي نبـوة التشريع التـي انقطعـت [نبـوة الانبياء والرسل] ، في مقابل النبوة الباطنة [نبوة الاولياء والورثة ـ لا تشريع فيها] .
يقول :

« . . فإن الله أخفى النبوة في خلقه ، وأظهرها في بعض خلقه . **فالنبوة الظاهرة هي التي انقطع ظهورها** ، واما الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة ، لأن الوحي الالهي والانزال الرباني لا ينقطع اذ كان به حفظ العالم » (ف ٣/ ٢٨٥) .
انظر: « النبوة العامة » ، « نبوة التشريع » ، « نبوة » .

٥٩٧ ـ النُبوّة العامّة ـ النبوّة الخاصّة

« النبوة العامة » : هي النبوة التي لا تشريع فيها ولا تنقطع [نبوة الاولياء والورثة] ، في مقابل النبوة الخاصة [نبـوة الشرائـع المنقطعـة ـ نبـوة الانبياء والرسل] .
يقول :

« فالنبوة العامة : لا تشريع معها ، والنبوة الخاصة : . . هي نبوة الشرائع فبابها مغلق . . . » (ف ٣/ ٥١٣) .

« . . . فالولاية : نبوة عامة : والنبوة التي بها التشريع : نبوة خاصة . . »
(ف ٢/ ٢٤)

« . . . فأبقى [الحق] لهم [لعباده] النبوة العامة التي لا تشريع فيها ، وابقى لهم التشريع في الاجتهاد . . » (فصوص ١/ ١٣٥)

انظر شرح هذين المصطلحين : [نبـوة عامـة ـ نبـوة خاصـة] في كلمـة « نبوة » .

٥٩٨ ـ نبوّة قمريّة ـ نبوّة شمسيّة

استعمل ابن عربي مثال نور الشمس ونور القمر ،للدلالة على نبوة النبي [نبوة شمسية] ،ونبوة الولي والوارث [نبوة قمرية] . فنبوة الولي والـوارث : قمرية ،من حيث ان نورها مستمد من النبوة الشمسية ،ولا يستقل دونه .

يقول :

« فنبوة الوارث : قمرية ، ونبوة النبي والرسول : شمسية » (ف ٤ / ٣٣٠) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٥٩٩ ـ النبوّة المقيّدة ـ النبوّة المطلقة

« النبوة المقيدة » : هي النبوة المقيدة بشرع مخصوص [= نبـوة الانبياء والرسل] في مقابل النبـوة المطلقـة [عامـة ـ لا تشريع فيهـا ـ نبـوة الاولياء والورثة] .

يقول :

« وامـا من اعطـي النبـوة المقيدة بالشرع الخـاص به ، [نبـوة تشريع دون رسالة] ، فما على الارض منهم اليوم احد ، ولا يراهم احد الا في الموافقة وهي المبشرات . واما النبوة المقيدة بالشرائع [نبوة تشريع مرسلة] ففي الزمان منهم اليوم : الياس « وان الياس لمن المرسلين » ، وادريس وعيسى . . . »
(ف ـ ٢ / ٧٦)

« . . . فأما الدائرة العظمى العامة التي هي النبوة المطلقة فمن اعطيها من حيث اطلاقها . . . » (ف ٢ / ٧٦) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٦٠٠ - نبوّة التكليف

« نبوة التكليف » : هي نبوة التشريع التي انقطعت ،يوردها ابن عربي في مقابل النبوة العامة [لا تكليف فيها] .

يقول :

« . . فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف ، قد انقطعت عند رسول الله محمد ﷺ . فلا رسول بعده ﷺ ،ولا نبي يشرع ولا يكلف ، وانما هو علم وحكمة وفهم . . » (ف ٣/ ٤٥٦) .

انظر « نبوة » .

٦٠١ - نبوّة مُكمّلة

« النبوة المكملة » : هي نبوة الانبياء والرسل المكملة بالتشريع في مقابل النبوة العامة [غير مكملة بالتشريع] .

يقول :

« . . . فمن لا مبشرة له لا نبوة له ، وان لم تكن نبوة مكملة ، وان كانت بالمقام الرفيع وهو التشريع . . . » (ف ٤/ ٣٦٩) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٦٠٢ - نبوّة الوارث

« نبوة الوارث » : هي النبوة العامة لا تشريع فيها ،في مقابل نبوة النبي [نبوة خاصة ـ نبوة تشريع] .

يقول :

« . . . فنبوة الوارث : قمرية ، ونبوة النبي والرسول : شمسية » .
(ف ٤/ ٣٣٠)

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٦٠٣ - أنبياءُ الأولياءِ

« انبياء الاولياء » هم : الاولياء ،ورثة النبوة العامة .

يقول :

« فمن الاولياء رضي الله عنهم : الانبياء صلوات الله عليهم . . . فالولاية : نبوة عامة ، والنبوة التي بها التشريع : نبوة خاصة . . » (ف ٢/ ٢٤) .

« . . ما حظوظ الانبياء من النظر اليه [الحق] ؟ الجواب: لا ادري، فاني لست بنبيّ ، فذوق الانبياء لا يعلمه سواهم ، ان اراد الانبياء الذين خصهم الله بالتشريع العام والخاص بهم ، فإن اراد انبياء الاولياء . . . » (ف ٢/ ٨٥) .

انظر تفصيل ذلك في « نبوة » .

٦٠٤ - نجيبٌ

النجباء ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون . وهم من رجال العدد عند ابن عربي .

« النجباء وهم ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون ، وهم الذين تبدو منهم وعليهم اعلام القبول من احوالهم ، وان لم يكن لهم في ذلك اختيار لكن الحال يغلب عليهم ، ولا يعرف ذلك منهم إلا من هو فوقهم لا من دونهم ، وهم اهل علم الصفات الثمانية: السبع المشهورة ، والادراك الثامن ، ومقامهم : الكرسي . . . » (ف ٢/٨) .

انظر « رجل » .

٦٠٥ - المنازلة

المنازلة : فعل فاعلين [حقائق الاسماء الالهية ـ الحقائق الانسانية] . فهي تنزل من اثنين ،كل واحد يطلب الآخر لينزل عليه فيجتمعان في الطريق في موضع معين ،فعلى ذلك ،المنازلات كلها برزخية لوقوعها قبل بلوغ المنزل .

ونترك الكلام للشيخ الاكبر فبيانه غني عن الشرح والتفصيل .
يقول :

١ ـ تعريف المنازلة :

« والمنازلة : ان يريد هو النزول اليك ، ويجعل في قلبك طلب النزول عليه ، فتتحرك الهمة ، حركة روحانية لطيفة للنزول عليه فيقع الاجتماع به بين نزولين :

نزول منك عليه قبل ان تبلغ المنزل ، ونزول منه اليك اي توجه اسم الهي قبل ان يبلغ المنزل . فوقوع هذا الاجتماع في غير المنزلين يسمى : منازلة » .
(ف ٢/ ٥٧٧) .

« ان المنازلة فعل فاعلين هنا ،وهي : تتنزل من اثنين كل واحد يطلب الآخر لينزل اليه ، أو به كيف شئت . فيجتمعان في الطريق في موضع معين ، فتسمى تلك : منازلة . لهذا الطلب من كل واحد ،وهذا النزول على الحقيقة من العبد : صعود ، وانما سميناه : نزولاً ، لكونه يطلب بذلك الصعود النزول بالحق . . . » (ف ٣/ ٥٢٣) .

٢ ـ المنازلة الصيغة الوحيدة لرؤية الحق

« . . . لا تكون رؤية الحق ابداً حيث كانت الا في منازلة ، بين عروج ونزول . فالعروج : منا ، والنزول : منه . . . » (ف ٣/ ١١٧) .

« فاذا اراد الاعلى ان يُعَرِفه الادنى لأن الادنى لا قدم له في العلو ، والاعلى له احاطة بالادنى ، فلا بد من ان يتعرّف الاعلى إلى الادنى . ولا يمكن ذلك الا بأن يتنزل اليه الاعلى ، لأن الأدنى لا يمكن ان يترقى اليه . . . » (ف ٣/ ٤٠٩) .

٣ ـ المنازلات برزخية :

« . . . فالمنازلات كلها برزخية : بين الاول والآخر ، والظاهر والباطن ، وصور العالم وصور التجلي . . . » (ف ٣/ ٥٢٦) .

« قال الله تعالى ثم « دنا فتدلى » [٥٣/٨] فهذه عين المنازلة ، لأن كل صورة منها فارقت مكانها ، فكانت كل صورة ادنى قاب قوسين لكل واحدة من الصورتين . . . » (ف ٣/ ٥٤٣) .

٤ ـ تعدد المنازلات بتعدد التوجهات والاسماء :

« ان المنازلات التي بين حقائق الاسماء الالهية وبين الحقائق الانسانية في الانسان الكامل ـ امرأة كان ام رجلاً ـ تتعدد بتعدد التوجهات والاسماء . . . فمنازلة الحقائق الانسانية للطلب بالذلة والافتقار وخلو محلها عن الفكر . . »

(التراجم ص ١) .

٦٠٦ ـ المُنَازلة الأَصْليّة

استعمل ابن عربي عبارة « المنازلة الاصلية » بمعنى : الفيض المقدس او التجلي الوجودي ، المُظْهِر للاعيان الثابتة من العالم المعقول الى العالم المحسوس . أو ظهور ما هو بالقوة في صورة ما هو بالفعل . فلماذا اطلق ابن عربي عبارة « المنازلة الاصلية » على الفيض المقدس وليس على الفيض الاقدس ؟

الفيض الاقدس : هو تجلي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات . فهو اول تنزل للحق من الذات الى الاسماء . وحيث ان المنازلة تفترض وجود الاسماء الالهية من جهة ، والحقائق الانسانية من جهة ثانية [انظر منازلة] ، يكون التنزيل الاول سابقاً للمنازلة .

والتنزيل الثاني أو الفيض المقدس يمكن ان يتمتع بعناصر « المنازلة » التي افترضها الشيخ الاكبر .

ولكن لماذا نعتها « بالاصْلية » ؟

هذه المنازلة : اصلية ، من حيث انها اول تنزل للاسماء الالهية في صور الممكنات ، هذا التنزل الموجه لاعيانها .

يقول :

« . . . فالمنازلة الاصلية تُحْدِث الاكوان ، وتُظْهِر صور الممكنات في الاعيان . فمن علم ما قلناه ، علم العالم ما هو ، ومن هو . فسبحان من اخفى هذه الاسرار في ظهورها . واظهرها في خفائها . فهي : الظاهرة الباطنة ، والاولى والآخرة ، لقوم يعقلون . . . » (ف ٣/ ٥٢٥) .

انظر « منازلة »

٦٠٧ - منْـزِل

* **« المنزل » : هو المقام الذي ينزل الحق فيه الى العبد ،ويختلف عن المنازلة بأنه ليس تنزلاً من الطرفين ،بل نزول من الحق الى العبد .**
انظر « منازلة »

يقول :

« . . وذلك ان المنزل : عبارة عن المقام الذي ينزل الحق فيه اليك ، أوتنزل انت فيه عليه ، ولتعلم الفرق بين اليك وعليه . . » (ف ٢/ ٥٧٧) .

« فتلك المنازلة فإن وصلت الى العماء ، أو جاءها الامر الى الارض ، فذلك : نزول . لا منازلة . والمحل الذي وقع فيه الاجتماع : **منـزل** ، وتسمى هذه الحضرة التي منها يكون الخطاب الالهي لمن شاء من عباده . . . » (ف ٣/ ٥٧٤) .

***

* **لكل عمل نتيجة من الكون ،ونتيجة من الحق . نتيجته من الكون سيسميها ابن عربي: كرامة ،ونتيجته من الحق : منزل ـ والمنازل مقامات التحقق .**

يقول :

« . . لكل عمل نتيجة تخصه من الكون ، تسمى : كرامة ، ينتجها حال ذلك العمل ، تناسب الكرامة العضو المكلف ، وحال العمل ، يختص بذلك العضو ويقع في عمل كل عضو تفصيل . وله ايضاً اعني العمل **نتيجة تخصه من الحق تسمى : منزلاً** ،ينتجه مقام ذلك العمل ،يناسب ذلك المنزل عند الله العضو المكلف ، وتفاصيل المقام الذي يختص بذلك العضو ، يفصل المنازل على اختلافها . . » (ف ٤/ ١٦٩) .

« . . . فيقول الحق قصدت بالنزول اليك ، لنريحك من التعب ، فنعطيك ونهبك من غير مشقة ، ولا نصب في اهلك مستريح ، لم يكن لي قصد غير هذا . . . » (ف ٣/ ١٥٥) .

« والتحقق له مقامات متفاضلة وهو الذي اردناه : بالمنازل[1] . . »

(مواقع النجوم)

---

(١) يراجع بشأن « منزل » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ٦٧ (منزل الحيرة) ، ج ٣ ص ٤٢١ (المنازل) ، ص ٤٣٣ (المنازل ثلاثة) ، ج ٤ ص ٨١ ، (منزل النداء ، طبقات المنازل وكمياتها) ص ٣٦٤ ، (المنزل الأقرب المعنوي) ص ٣٧٠ (منزل الحق : التوحيد) .

٦٠٨ ـ النَاسُوت

انظر « تابوت »

« كما يراجع :

ـ الفصوص ج ١ ص ١٣٨ (اللاهوت والناسوت) ص ١٩٨ (التابوت والناسوت)
ج ٢ ص ١٨٠ (اللاهوت والناسوت)

٦٠٩ ـ نَسْخَة

في اللغة :

« النون والسين والخاء اصل واحد ، الا انه مختلف في قياسه . قال قوم : قياسه رفع شيء واثبات غيره مكانه . وقال آخرون : قياسه تحويل شيء الى شيء . قالوا : النَّسْخ : نسخ الكتاب . والنَّسْخ : امر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بحادث غيره ، كالآية ينزل فيها أمر ثم تنسخ بآية اخرى . وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه ، وانتسخت الشمس الظل ، والشيب الشباب . . . النَّسْخ : ان تحول ما في الخلية من العسل والنحل في اخرى . قال : ومنه نسخ الكتاب »

(معجم مقاييس اللغة مادة « نسخ ») .

في القرآن :

(أ) **نسخ الآية بآية غيرها .**

« ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها » . (٢/ ١٠٦) .

(ب) نَسَخَ = كتب .

« ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح ، وفي نسختها[1] هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون » . (الاعراف / ١٥٤) .

عند ابن عربي :

استعمل ابن عربي لفظي : « صورة » و« مختصر » ، على الترادف الكامل مع لفظ « نسخة » .

فلا نكاد نلمس ميزة لاحدها على الآخر . حتى العبارات الاصطلاحية المتفرعة عنها هي واحدة :

١ـ النسخة الظاهرة = نسخة العالم = الصورة الظاهرة = صورة العالم = مختصر العالم . راجع « صورة » : المعنى « الاول » الفقرة « ٣ » و « مختصر العالم » .

٢ـ النسخة الباطنة = نسخة عن الحق = الصورة الباطنة = صورة الحق = مختصر الحق،راجع « صورة » : المعنى « الثالث » و« مختصر الحق » .

٣ـ النسخة الكاملة = النسخة الجامعة = النسخة العظمى = الانسان الكامل = الصورة الجامعة الكاملة = المختصر الشريف = مختصر الحق والعالم . راجع « صورة » المعنى « الثاني » و« مختصر » .

ولذلك لا نرى داعياً من ترديد مكانة « الصورة » و« النسخة »[2] من فلسفة الشيخ الاكبر . فلتراجع « صورة » و« مختصر » .

(١ يقول البيضاوي : « (وفي نسختها) وفيما نسخ فيها اي كتب فعلة بمعنى مفعول » .

(انوار التنزيل ج ١ ص ١٧٤) .

(٢) كما يراجع بخصوص نسخة عند ابن عربي :

- انشاء الدوائر ص ١ ، ٢١ (نسخة ظاهرة ، نسخة باطنة) .
- عقلة المستوفز ص ٤٢ (النسخة = حقائق المحدث + اسماء القديم) ، ص ٤٥ (النسخة الجامعة) ص ٥١ (النسخة العظمى) .
- الفتوحات ج ١ ص ١٣٦ (نسخة العالم) ، ٢١٦ (النسخة الجامعة)
- الفتوحات ج ٢ ص ٤٩٦ (نسخة) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٨ (النسخة الكاملة) ، ٤١٧ (النسخة الجامعة) .

- التجليات ص ١١ (الانسان : نسخة جامعة للموجودات) .
- عنقاء مغرب ص ١٨ (النسخة الصغرى والنسخة الكبرى)٣٨، (نسخة من الحق)٥٧، (الانسان في نفسه نسختان)
- مواقع النجوم (نسخة العالم - النسخة - الاستعداد)
- الانسان الكلي ق ٢ أ (النسخة الجامعة)،ق ٤ أ (النسخة العظمى)
- رسالة في معرفة الكنز العظيم ق١٥٣ ب (ظاهر صورة آدم : نسخة حقائق صورة العالم، باطنه = نسخة الاسم الاعظم) .
- مرآة العارفين ق ١٢١ ب (الانسان الكامل : النسخة الجامعة) .

كما يراجع :

- الاجوبة عن الانسان الكامل ق ٢٢٣ ب (نسخة ظاهرة ، نسخة باطنة) .
- مدخل السلوك الغزالي ص ٣٠ .
- ميزان العمل الغزالي ص ٢٧ .

٦١٠ - مِنَصَّة

في اللغة :

« النون والصاد اصل صحيح يدل على : رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء . منه قولهم : نَصَّ الحديث الى فلان : رفعه اليه . . . ومِنَصَّة العروس منه ايضاً . . . »
(معجم مقاييس اللغة مادة « نص ») .

عند ابن عربي :

انظر « مجلى » .

٦١١ - المنظرُ الأعلى

« المنظر الاعلى » هو : « جنة الرؤية » أو « الـكثيب » ،حيث يتجلى الحـق ، ويدعو جميع الخلق ،من السعداء نَزَلَة الجنان ، الى رؤيته .

يقول :

« فإذا اراد الله ان يتجلى لعباده في الزَّوْر العام ، نادى منادي الحق في الجنات

كلها : « يا اهل الجنان ! حيَّ على المنة العظمى ، والمكانة الزلفى ، والمنظر الاعلى ! هلموا الى زيارة ربكم في جنة عدن ! » (ف السفر الخامس - فقـ ٢٩)

انظر « جنة الكثيب » .

٦١٢ - نَعِيمٌ

في اللغة :

« النون والعين والميم فروعه كثيرة ، وعندنا انها على كثرتها ، راجعة الى اصل واحد يدل على : ترفُّهٍ وطيب عيش وصلاح . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « نعم ») .

في القرآن :

لقد ورد النعيم في القرآن مصاحباً : « للجنة » . ومرادفاً لها . في مقابل : الجحيم .

« تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم » [١٠ / ٩]

« ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون » [٨٣ / ٢٢]

« ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم » [٨٢ / ١٣]

عند ابن عربي :

لم يستعمل ابن عربي كلمتي « نعيم » و« جنة »[1] على الترادف ، وعلى الرغم من ان الجنة هي : « موطن نعيم خالص » ، الا انها لا تحدّه باسوارها ولا تحصره في منازلها . فالنعيم يتسرب في كل العوالم وله وجه في كل « موافق للمزاج »[2] . يقول ابن عربي :

« فليس النعيم الا الملايم ، وليس العذاب الا غير الملايم ، كان ما كان .فكن حيث كنت اذا لم يصبك الا ما يلايمك فانت في : نعيم ، واذا لم يصبك الا ما لا يلايم مزاجك فانت في : عذاب . حُبِّبت المواطن الى اهلها ، واهل النار الذين هم اهلها هي موطنهم ومنها خلقوا واليها رجعوا . . . فلذة الموطن ذاتية لاهل الموطن . . . » (ف ٤ / ١٥)

وبعدما حدد الشيخ الاكبر النعيم : « بـالملايم » ،حلّ الاشـكال الـذي تطرحه فكرة : الرحمة التي وسعت كل شيء ، اذ كيف يكون المآل الى الرحمة مع خلود اهل النار في النار ؟

يرى ابن عربي انه بعد انتهاء اقامة الحدود على اهل النار ،تعمهّم الرحمة وتسري في نارهم فتصبح كنار ابراهيم عليه السلام ،اي تتحول برداً وسلاما على اهلها فيتنعمون بها . اذن اهل النار في نعيم دون ان يفارقوها .

يقول ابن عربي :

« واما اهل النار فمآلهم الى النعيم . ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ، [من] ان تكون برداً وسلاماً على من فيها . وهذا : نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق[٣] : نعيم خليل الله حين ألقي في النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر ، من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان . . . » (فصوص ١/ ١٦٩ـ ١٧٠) .

« ان اهل النار بعد ان يعذبوا تدركهم الرحمة ، وتسري اليهـم حقيقـة الاسـم الرحيم ، فتصير النار : نعيماً ، يتنعمون فيها كنعيم اصحاب الجنة ، حتـى ان هؤلاء المتنعمين بالنار لو ادخلوا الجنة لتألموا بذلك »
(وسائل السائل ص ص ١٢- ١٣)

« . . . ثم [بعد انتهاء اقامة الحدود] تعمّ المنن والرضى الالهي على الجميع في اي منزل كانوا ، فان النعيم ليس سوى ما يقبله المزاج ، وغرض النفوس ، لا اثر للامكنة في ذلك . فحيثما وجد ملايمـة طبـع ونيل الغـرض كان ذلك : نعيماً لصاحبه . . . » (ف ٣/ ٣٨٧) .

وهكذا يحدد الخاتمي النعيم : بالملائم للطبع ،لا كما ينقل عنـه البعض من انه : القرب[٤] . فالنعيم ليس قرباً ،وان كان للقرب نعيم . فالقرب ملائم لطبع اهل الجنة ،ولذلك يكون القرب في حق بعضهم : نعيماً .

اما القرب الالهي من الانسان فهو مصاحـب للانسـان في كل احوالـه دنيا وآخرة ،ولا علاقة للنعيم به . فليس في القرب الالهي : اختصاص .

يقول ابن عربي :

« جهنم ، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه [انظر « جهنم »] فلما ساقهـم الى

ذلك الموطن حصلوا في عين القرب ، فزال البعد ، فزال مسمى جهنم في حقهم ، ففازوا « بنعيم القرب » من جهة الاستحقاق لانهم مجرمون . . . فما مشوا بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر الى ان وصلوا الى عين القرب . « ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون » [٥٦ / ٨٥] . . . « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » [٥٠ / ١٦] وما خص انساناً من انسان . فالقرب الالهي من العبد لاخفاء به في الاخبار الالهي . . . » (فصوص ١ / ١٠٧-١٠٨) .

---

(١) راجع « جنة »

(٢) ان النعيم في الدنيا والآخرة، انظر الفتوحات ج ٤ ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥

(٣) في اغلب الظن ان ابن عربي يقرر نعيماً وعذاباً (راجع عذاب) حسياً في منزلي الآخرة . ولكن بعد استيفاء الحقوق ينقلب الجميع الى الرحمة ، وينتقل الخلق من نعيم وعذاب حسي الى نعيم عقلي . ولذلك كل ما يوحي بالحس والحسيّة هو قبل استيفاء الحقوق . يقول : « فالعالم كله في نعيم ، من كان منه في الجنة ومن كان منه في الجحيم،نعيماً علمياً وسروراً عقلياً لا حسيا »(تاج الرسائل ورقة ٤٢ ب) .

(٤) راجع فصوص الحكم ج ٢ ص ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

٦١٣ ـ النَفْث

النفث : احد طرق العلم الالهي ،كالالقاء والاملاء والوحي والنفخ .. الخ . محله : الروع ،ويكون للانبياء وللاولياء .

نفث الانبياء : بواسطة روح القدس ، اما نفث الاولياء : فهو روحاني ، يختلف عن الاملاء والوحي والالقاء : بالاجمال والابهام ،ويختلف عن النفخ : بنسبة من النشأة الطبيعية [النفخ = ريح مجرد] .

يقول ابن عربي

١ ـ نفث الانبياء :

« فإن النبي ﷺ يقول : ان روح القدس [جبريل] نفث في روعي ولا يكون النفث الا ريحا بريق ، لا بد من ذلك ، حتى يعم ، فكما اعطاه [الروح القدس] من روحه بريحه . اعطاه [الروح القدس] في نشأته الطبيعية من

ريقه . فجمع له الكل في النفث ، بخلاف النفخ فانه : ريح مجرد . . . »
(ف ٣ / ٣٧٠) .

٢ ـ نفث الاولياء :

« . . . وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا ، فوالله ما كتبت منه حرفاً الا عن املاء الهي ، والقاء رباني ، أو نفث[1] روحاني ، في روع كياني . . . »
(ف ٣ / ٤٥٦) .

---

(١) يراجع بشأن « نفث » عند ابن عربي :
- مواقع النجوم ص ٥ (نفث في روعي روحه القدسي)
- الفصوص ج ١ ص ٤٧ (النفث الروحي في الرّوع النفسي)
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٧٠ (نفث في روعي) ص ٤٠٠ (ينفث الروح الالهي القدسي)
ج ٤ ص ٣٢٧ (النفثات الروحية والقابلات الروعية) ص ٣٦٣ (النفث لا يكون له مكث) .

٦١٤ ـ النفس الرحماني

المترادفات : **نَفَس الرحمن ـ العماء .**

في اللغة :

« . . . النَّفس : الفرج من الكرب . وفي الحديث : لا تسبُّوا الريح فإنها من نَفَس الرحمن ، يريد انه بها يُفرِّج الكربَ ويُنشيء السحابَ ، وينشر الغيث ويُذْهب الجدب . . . وفي الحديث : انه ، ﷺ ، قال : أجد نَفَس ربكم من قِبَل اليمن . . .

. . . ويقال : بين الفريقين نَفَس اي مُتسَّع . ويقال : لك في هذا الامر نُفسَةٌ اي مُهلةٌ . وتنفَّس الصبح ايّ تبلجً وامتدّ حتى يصير نهاراً بيناً . وتَنَفسً النهار وغيره : امتدً وطال » . (لسان العرب مادة « نفس ») .

في القرآن :

غير واردة .

* ما هية النفس الرحماني :

النفس الرحماني : عبارة عن الجوهر ، الذي تفتحت فيه صور الوجود باجمعها ، وهو يحتويها [صور الوجود] بالقوة ، كما يحتوي نَفس الانسان جميع ما يصدر عنه من كلمات وحروف .

النفس الرحماني اطلقه ابن عربي على الوجود في صورته الاولى قبل ان تظهر فيه اعيان الممكنات . اي هو سابق لمرحلتي وجود الممكن : الثبوت ، عالم الثبوت [انظر « ثبوت »] والظهور في الاعيان [= العالم الخارجي] .

ولا يخفي اهمية اطلاق ابن عربي عبارة : « النَفس الرحماني » ، على الجوهر الذي سيتفتح فيه الوجود لما للنَفس من علاقة : بالكلام من جهة ـ وبالنفخ من جهة ثانية [الكلام والنفخ فسر بهما الخلق والمخلوقات] . يقول :

١ ـ النفس الرحماني = جوهر العالم

« . . . وليست الطبيعة على الحقيقة الا : النفسَ الرحمانيَ ، فإنه فيه انفتحت صور العالم اعلاه واسفله ، لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الاجرام خاصة[1] . . . » (فصوص ١ / ٢١٩) .

« ان جوهر العالم : النَفس الرحماني ، الذي ظهرت فيه صور العالم » (ف ٣ / ٤٥٢) .

« ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحماني ، ولا بد لكل موصوف بصفة ، ان يُتْبع الصفة جميعُ ما تستلزمه تلك الصفة . وقد عرفت ان النفس في المتنفس ما يستلزمه . فلذلك قَبِلَ النفس الالهي صور العالم . فهو لها كالجوهر الهيولاني وليس الا عين الطبيعة » (فصوص ١ / ١٤٣ - ١٤٤) .

٢ ـ النفس الرحماني : أول غيب ظهر لنفسه = العماء

« والكلمات كظهور العالم من العماء ، الذي هو نَفَس الحق الرحماني ، في المراتب المقدرة في الامتداد المتوهم لا في جسم . . . » (ف ٢ / ٣٩٥) .

« . . . فالنَفَس اول غيب ظهر لنفسه ، فكان فيه الحق من اسم الرب ، مثل

العرش اليوم الذي استوى عليه : بالاسم الرحمن » (ف ٣/ ٤٢٠) .

٣ ـ النَفَس الرحماني والكلمات [= المخلوقات]

« فالكلمات عن الحروف ، والحروف عن الهواء ، والهواء عن النَفَس الرحماني . . » (ف ١/ ١٦٨) .

« الكلام : صفة مؤثرة نفسية رحمانية ، مشتقة من الكلم ، وهو الجرح . فلهذا قلنا : مؤثرة ، كما اثر الكلم في جسم المجروح ، فأول ما شق اسماع الممكنات ، كلمة « كن » . فما ظهر العالم الا عن صفة الكلام ، وهو توجه نفس الرحمن على عين من الاعيان ، ينفتح في ذلك النَفَس ، شخصية ذلك المقصود . فيعبر عن ذلك الكون بالكلام ، وعن المتكون فيه بالنَفْس ، كما ينتهي النَفَس من المتنفس المريد ايجاد عين حرف ، فيخرج النَفَس المسمى : صوتاً ، ففي اي موضع انتهى أمد قَصْدِه ، ظهر عند ذلك : عين الحرف المقصود . . . » (ف ٢/ ١٨١) .

« . . . والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله ، التي هي العالم ، هي : نَفَس الرحمن . ولهذا عبر عنه « بالكلمات » وقيل في عيسى عليه السلام . انه : كلمة الله . . . » (ف ٤/ ٦٥)

٤ ـ النَفَس الرحماني والنفخ [النفخ اشارة الى ان الانسان من نَفَس الرحمن]

« ولما كانت نشأته [الانسان] من هذه الاركان الاربعة ، والمسماة في جسده اخلاطاً . حدث عن نفخه [تعالى] ، اشتعال بما في جسده من الرطوبة ، فكان روح الانسان : ناراً ، لاجل نشأته . . . فلو كانت نشأته طبيعية ، لكان روحه ، نوراً . وكنى عنه : بالنفخ ، يشير الى انه من نَفَس الرحمن ، فانه بهذا النَفَس الذي هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً ، لا نوراً . فبَطِنَ نَفَس الرحمن فيما كان به الانسان انساناً » (الفصوص ١/ ١٦) .

* * *

*** مبررات التسمية**

يعطينا ابن عربي مبررات تسميته هذه المرتبة بالنفس الرحماني في النص التالي :

« ولهذا الكرب تنفس، فنسب النَفَس الى الرحمن، لانه رحم به ما طلبته النسب

الالهية ، من ايجاد صور العالم ، التي قلنا هي : ظاهر الحق ، اذ هو الظاهر . . . فلما أوجد الصور في النَفَس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء ... » (فصوص ١ / ١١٢) .

نستخلص منه ما يلي :

١- ان الجملة « ولهذا الكرب تَنَفس » تفيدنا وجود الكرب من جهة ، والتنفس الذي اعطى المرتبة اسمه [النفس] من جهة ثانية .

- « فالكرب » : موجود على مستوى الاسماء الالهية ، التي تطلب الكون لظهور ربوبيتها .

يقول :

« فأول ما نفسَّ عن الربوبية بنَفَسه ، المنسوب الى : الرحمن ، بايجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الاسماء الالهية . . . » (فصوص ١ / ١١٩) .

- و« التنفس » : الذي وقع ، كانت صورته : « العماء » ، من حيث ان العماء الذي هو السحاب يتولد من الابخرة ، ونَفَس الرحمن ، بخار رحماني . فالعماء اول صورة قبلها النَفَس [انظر « عماء »] .

٢- قوله « فنسب النفس الى الرحمن لانه رَحَم به ما طلبته النسب الالهية . . » بيَّن سبب نسبة هذا النَفَس الى الاسم الالهي : « الرحمن » ، لأن ابن عربي يحصر معناه : بالوجود والايجاد . فالفعل : رَحِمَ به ، تعني : أوجد به .

فالنفس الرحماني هو ، ان امكن التعبير ، النَفَس الايجادي .

ولذلك اطلق على « النَفَس » هذا الأسم لانها من نَفَس الرحمن .

يقول :

« فهذا اللوح ، محل الالقاء العقلي ، هو للعقل بمنزلة : حواء لآدام ، وسميت نَفْساً لانها وُجدتْ من نَفَس الرحمن ، فنفَّس الله بها عن العقل اذ جعلها ؛ محلاً : لقبول ما يُلقى اليها . ولوحاً : لما يسطره فيها . . » (عقله ص ٥٥)

***

* يستعمل ابن عربي « النَفَس » مضافة الى « الالوهية » لا الى « الرحمن » . ويجمعها « انفاس » [« نفس الرحمن » لا يقبل الجمع] .

والنَفَس هنا لها مدلولات سلوكية [نَفَس الرحمن له اشارات وجودية] ،

تعرض للعبد يترقى بها .

يقول :

« فإن قلت : وما النَّفَس ؟ قلنا : روح يسلطه الله على نار القلب ليطفي شررها ، لاجل سلطان الحقيقة » . (ف ٢ / ١٣٢) .

« كل نَفَس[2] لا تنشأ من صورة تشاهدها لا يعول عليه » .
(رسالة لا يعول ص ٨) .

« . . للانفاس الالهية معارج ، تعرج عليها ، الى المكر . وبين من عباد الله ، تأتيهم [الانفاس] من تحت ارجلهم ، لانهم طالبون لها ، فهي من اكسابهم ، فلهذا كانت من تحت ارجلهم[3] . . . » (ف ٤ / ٤١٨) .

---

(١) يراجع شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٢) يراجع بشأن « نَفَس رحماني » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ٤٠٠ (النَّفَس للرحمن)
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٩١ (النفس الناطقة)،ص ٤٤٣ (النَّفْس)،ص ٤٥٩ (نَفَس الرحمن)
- فصوص الحكم ج ٢ ص ١٢٨ (نسب النَّفَس الى الرحمن)، ص ص ١٩٢ - ١٩٣ (النَّفْس والنَّفَس) ، ص ١٩٥ (النفس الالهي = حضرة الاسماء) ، ص ص ١٩٧ - ١٩٨ (النفس = الجوهر الهيولاني)،ص ٢٣٤ (النفس الرحماني = هوية الحق) ، ص ٣٣٧ (النَّفَس الرحماني)
- الاصطلاحات الصوفية ق ٨٥ ب (النَّفَس الرَّحماني)
- الارشاد ق ١٤٩ (النَّفَس الرحماني)
- مطلع خصوص الكلم ق ١٥ (النَّفَس الرحماني)

(٣) اشارة الى الآية :

« لأكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم » [٥ / ٦٦]

---

٦١٥ - نقطة البَاءِ

انظر « الباء » .

٦١٦ - نقيبٌ

النقباء اثنا عشر في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون وهم من : رجال العدد ،عند ابن عربي .

الملاحظ انه ارجع اللفظ« نقيب » الى الفعل : « نقب » . فكأنما النقيب هو : الذي نقب عن كنز المعرفة واستخرجه من نفسه ،يقول :

« النقيب من استخرج كنز المعرفة بالله من نفسه لما سمع قوله عز وجل:سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم . . . » (ف ـ ٤/٤١٦) .

٦١٧ - نُكْتَة

في اللغة :

« نكت : الليث : النُكتُ أن تنكُتَ بقضيبٍ في الأرض ، فتؤثِّر بطرفه فيها .

. . .وفي الحديث : بينا هو يَنكتُ إذ انْتبَه ، أي يُفَكرْ ويُحَدِّثُ نفسه ، وأصلهُ من النَكْتِ بالحصى » . (لسان العرب مادة « نكت ») .

في القرآن :

غير واردة

عند ابن عربي :

*** النكتة مسألة لطيفة ، أخرجت بدقة نظر وامعان فكر . فمن نكتَ رمحه بأرض ، اذا أثر فيها . وسميت المسألة الدقيقة نكتة ،لتأثير الخواطر في استنباطها[1]**

يقول ابن عربي :

« . . .وهنا نُكَتٌ لمن له قلب وفطنة ، لقوله ، تعالى : « واوحى في كل سماء

امرها » [فصلت ١٢/٤١] وقوله : انه اودع في اللوح المحفوظ جميع ما يجريه في خلقه الى يوم القيامة[٢] . . . فتؤخذ من اللوح كشفاً واطلاعاً ، وتؤخذ من السماء نظراً واختبارا » (ف السفر الخامس فقـ ٨٨) .

***

* **ويستعمل ابن عربي عبارة « نكتة الشيء » بمعنى : السر المقسوم له ، أو « المحور » ، فيكون النبي (ﷺ) هو سر العالم ونكتته . يقول :**

« والصلاة على سر العالم ونكتته ، ومطلب العالم وبغيته . السيد الصادق ، المدْلج الى ربه ، الطارق ، المخترق به السبع الطرائق . »

(ف ـ السفر الاول فقـ ١٠) .

(١) انظر تعريفات الجرجاني مادة « نكتة » .
(٢) انظر « اللوح المحفوظ» .

٦١٨ - النكاح

النكاح عند ابن عربي : هو ازدواج شيئين لنتاج ثالث على اي صعيد كان .

وهو ما يسميه احياناً بالتثليث (انظر تثليث) ، ولذلك تتعدد انواع النكاح عنده ، بتعدد توجهات النتاج بين كل طرفين .

يقول :

١ ـ النكاح = التثليث ، النكاح المعنوي = تناسل المعاني = النكاح المعقول :

« فقام اصل التكوين على التثليث ، اي من الثلاثة من الجانبين : من جانب الحق ومن جانب الخلق . ثم سرّى ذلك في ايجاد المعاني بالادلة . . . وهو ان يركب الناظر دليله من مقدمتين ، كل مقدمة تحوي على مفردين ، فتكون : اربعة ، واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين ، لترتبط احداهما بالاخرى، كالنكاح . فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما . . . » (فصوص ١/١١٦) .

« لما لم يصح وجود العين الحادث المعرض للحوادث الا بوجود **الاثنين والثالث** ، وذلك بتركيب المقدمات ، لظهور المولدات بنكاح محسوس ومعقول ، على وجه

وشرط معقول ومنقول . . . » (ف ـ ٤/ ٣٣٤) .

« . . . هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء ، فمن الارحام ما يكون خيالا ، فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء ، عن نكاح معنوي ، وحمْل معنوي ، يفتح الله في ذلك الرحم [= الخيال] المعاني ، في اي صورة ما شاء ركبها ، فيريك الاسلام فيه والقرآن : سمنا وعسلا . . . » (ف ـ ٣/ ٥٠٨) .

« . . . وهو التناسل الذي يكون في العلوم ، بمنزلة التناسل الذي يكون في النبات والحيوان ، وهذا هو : **تناسل المعاني** ، ولهذا قبلت المعاني الصور الجسدية لان الاجسام : محل التوالد . . . » (ف ـ ٢/ ٥٩٧) .

« وقال تعالى . . . « يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل » [٣٥/ ١٣] فجعله نكاحاً معنوياً لما كانت الاشياء تتولد فيهما معاً ، واكّد هذا المعنى بقوله : « يغشى الليل النهار » [٧/ ٥٤] من قوله : « فلما تغشاها حملت حملا خفيفاً » [٧/ ١٨٩] فاراد النكاح ، فكَان » . (كتاب ايام الشأن ص ٧) .

٢ ـ النكاح الطبيعي

« . . واما النكاح الطبيعي فهو ، ما تطلبه هذه الارواح الجزئية ، المدبرة لهذه الصور ، من **اجتماع الصورتين الطبيعيتين** بالالتحام وبالابتناء المسمى في عالم الحس : نكاحا ، فيتولد عن هذا النكاح أمثال الزوجين في كل حيوان ونبات . . . » (ف ٣/ ٥١٦) .

« واما ما يتولد من النكاح الطبيعي في الشجر ، فهو ما يعطيه من الثمر ، عند هذا الحمل . وصورة وقع نكاح الاشجار : زمان جري الماء في العود . . . » (ف ٣/ ٥١٧) .

٣ ـ النكاح الالهي : التناسل الالهي

« . . . فأما الالهي [النكاح] فهو : توجه الحق على الممكن في حضرة الامكان بالارادة الحبية [احببت ان اعرف الحديث] ليكون معها الابتهاج . . . » (ف ـ ٣/ ٥١٦) .

« . . . فاما العالم : نتيجة ، والنتيجة لا تكون الا عن مقدمتين . . . وهذا هو :

التناسل الالهي ، ولهذا أوجده على الصورة ، كوجود الابن على صورة الاب ، من كل جنس من المخلوقات . . » (ف ٣/١٠٦) .

« . . . ولا ظهر العالم الا عن هذا التوجه الالهي ، على شيئية أعيان الممكنات ، بطريق المحبة ، للكمال الوجودي في الاعيان ، والمعارف ، وهي حال تشبه : النكاح . . . » (ف ـ ٢/١٦٧) .

٤ ـ النكاح الغيبي = نكاح المعاني

« فنزل النكاح الغيبي وهو : نكاح المعاني والارواح ، ويختص بهذا المنزل علم التجلي الالهي . . . » (ف ـ ٢/٦٥٦) .

٦١٩ ـ نَـهْرٌ

يتحول كل شيء في عالم ابن عربي الى : صفة ،أو جمعية صفات ،تعْبُر به الى الرمز. فإذا عالمه عالم رموز. . . عالم صفاتي. النهر مثلاً ليس عنده مجرد ماء جـار ،بل يحلل اجزاء هذه الصورة ثم ينظر في كل جزء (الماء ـ الجريان) على حدة . . . يستنبط صفات الجزء ،ثم يؤلف صورة جديدة تمثـل : جمعية صفـات اجزائها وسنحاول ان نحصر نصوص ابن عربي في « النهر » بصفتين :

***

*** امكانية الشرب المتمثلة في مياه النهر أعطت هذا المصطلح بُعْداً لا متناهي الاجزاء ،تحدّه طبيعة الانسان فقط. اذاً كل ما للانسان فيه نصيب من : علم أو عمل ،هو : نهر ،فهو مشرب الانسان العلمي والعملي من خير أو شر .**

وكان ابن عربي في ذلك منسجماً مع الرؤية القرآنية في قوله تعالى : « وسخر لكم الانهار » (١٤/ ٣٢) تسخيراً مطلقاً حدوده الانسان ،على حين جاء تسخيره للبحر مقيداً . فالنهر مرتبط بالطبيعة الانسانية ،ومشرب لها . ومما يؤكد هذا ان الجنة فيها « انهار » ولا بحار .

***

*** جريان النهر فلا تُمسَك ماؤه ،اعطت النهر طاقة الفصل عن الانسان ،وعدم قابلية الاحتواء . فالانسان يأخذ نصيبه من « النهر » ولا يمتلكه .**

وهكذا تتكاثر مفردات ابن عربي في النهر[1] ، فالدنيا : « نهر » يجري نحو الآخرة . . . و« نهر الدنيا » : ملذاتها العابرة . . . وهكذا . . .

انظر في هذا المعجم

ـ نهر الحياة	**ـ نهر الماء**
ـ نهر البلوى	**ـ نهر اللبن**
ـ نهر العسل	**ـ نهر الخمر**

ـ نهر القرآن = نهر محمد (ﷺ)

---

(١) يراجع بشأن « نهر » .

ـ الفتوحات : ـ ج ٢ ص ٢٧٩ (اربعة النهار) ،
ص ٥٥٠ (انهار الجنة) .
ـ ج ٣ ص ٣٤٢ (نهران ظاهران ونهران باطنان)
ـ ج ٤ ص ٣٥٣ (النهر)
ص ٣٧٤ (النهر)
ص ٣٨٠ (جنات ونهر)
ص ٣٩٧ (علم الاسرار في الانهار)
ـ مشاهد الاسرار ق ٥٧ (اشهدني الحق الانهار)
ـ المقنع في ايضاح السهل الممتنع ق ١٤١ أ (النهر الاعظم) .

٦٢٠ – نهر البلوى

« نهر البلوى » : هو التعرض للفتنة والاختبار ، لكأنما الابتلاء بالنعمة والنقمة : فتنة جارية في البشر .

يقول :

« . . . وما اوتينا من العلم الا قليلا ، لما جرى نهر البلوى[1] بين العدوتين : الدنيا والقصوى ، وكان الاضطرار ، وَقَعَ الابتلاء والاختبار ، كما كان الظمأ اختُبِرَ الانسان بالماء . . . ومن الماء جعل الله كل شيء حي[2] » (ف ـ ٤/ ٣٥١) .

«وقال جعلنا ما على الأرض زينة
لنبلوهم فانظر لنفسك ما تسعى

فهذا وجود الامتحان فكن فتى
يجانبه ضرّاً أو يَصْحَبُه نفعا

فما فيه إلا مُبتلاً وبَلِيّة
فخذ بالتقا عقلا ، وعاص الهوى طبْعا »

(شجون المشجون ١٦ ب)

انظر « نهر »

(١) كما يراجع بشأن نهر البلوى
- الفتوحات ج ٢ ص ٣٩٥ (الدنيا = محل الاختبار ، الدعوى والامتحان)
ص ٤٥٣ (البلاء الفتنة)

(٢) اشارة الى الآية [٢١/ ٣٠]

٦٢١ - نهر الحياة (١)

« نهر الحياة » عبارة رمزية يطلقها ابن عربي من باب التمثيل الوجودي ليصور ،تنزيلا « لجبريل » رسول الله الى الانبياء . فجبريل لا ينزل الا على قلوب الانبياء ، وحيث ان الاولياء علومهم من مشكاة النبوة . فلا بد من ان تكون الملائكة التي تتنزل على قلوبهم ،ادنى في المرتبة الوجودية من جبريل مع انها منه . لذلك يصور ابن عربي ذلك فيرى : ان الله جعل لجبريل كل يوم غمسة في نهر الحياة [المحيي] ،وعندما يخرج من غمسته ينتفض كالطائر ،فتتناثر قطرات ماء نهر الحياة خالقة ملائكة [٧٠ الف ملك] ،تتنزل على قلب المؤمن [= البيت المعمور] . يقول :

« وهؤلاء الملائكة يخلقهم الله في كل يوم ، في نهر الحياة من القطرات التي تقطر من انتفاض جبريل ، لأن الله قد جعل له في كل يوم غمسة في نهر الحياة . . . »
(ف - ٢/ ٤٤٣) .

« . . . وهم ملائكة قد خلقهم الله من قطرات ماء نهر الحياة ، فإن جبريل عليه

السلام ينغمس في نهر الحياة[2] ، كل يوم غمسة . فيخرج منـه وينتفض ، كما ينتفض الطائر ، فيقطر منه في ذلك الانتفاض سبعون الف قطرة ، يخلق الله في كل قطرة ملكاً ـ كما يخلق الانسان من الماء في الرحم . فيخلق سبعين الف ملك من تلك السبعـين الف قطـرة ، بسبعـين الف ملك الـذين يدخلـون البيت المعمور . . . »(ف ـ ٣/ ٧٩) .

---

(١) في اللغةوفي القرآن : انظر « نهر » .

(٢) يراجع بشأن نهر الحياة :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ١٧١ (قطرات ماء نهر الحياة)

ص ٤٥٣ [قطرات ماء نهر الحياة]

ج ٣ ص ٣٢ (نهر الحياة)،ص ٣٤١ (قطرات ماء نهر الحياة) .

٦٢٢ ـ نهر الخمر

« نهر الخمر » : احد انهار الجنة الاربعة [خمر ـ لبن ـ عسل ـ ماء] وهو مؤلف من لفظين :

١ ـ نهر : العلم الذي يأخذ الانسان منه نصيبه دون احتواء (انظر « نهر ») .

٢ ـ الخمر : استفاد ابن عربي من تأثير الخمر في الانسان ،من حيث انها تبدّل حال شاربها ،فجعلها اشارة الى : الاحوال .

اذن :

نهر الخمر : علم الاحوال المؤثر في ذائقه

يقول :

« . . . وانهار من خمر ، لذة للشاربين . وهو : علم الاحوال ، ولهذا يكون لمن قام به الطرب والالتذاذ . . . » (ف ٢/ ٥٤٤) .

انظر « نهر » .

٦٢٣ - نهر الدنيا

الدنيا عند ابن عربي ليست دار قرار : هي نهر يجري الى الآخرة . ومن ناحية ثانية فلذاتها عابرة ،تبعدك عن مشاهدة الحق ،هذا ان كانت [الملذات] ضمن دائرة الشرع ،فما بالك ان كانت محرمة ؟ !

يقول :

« . . . فاعبر ولا تعمر فان الدنيا نهر وبحر ، ويحكم فيها مد وجزر ، والانسان على نهرها : جسر ، ومن ذلك سر المقامة والكرامة » (ف - ٤/ ٣٣٨) .

« فان تعرّض لك نهر الدنيا ، فان لم تشرب فأنت على اسنى مذهب . فإن شربت ولا بد فلا تزد على غرْفة . . . » (اشارات القرآن ٥٢ أ) .

انظر « نهر »

٦٢٤ - نهر القرآن

مرادف : نهر **محمد** (ﷺ) .

نهر القرآن اشارة الى : علوم القرآن ،التي يأخذ الانسان منها نصيبه ، دون ان يستطيع امتلاكها كلياً ، فكلما ازداد الانسان علماً بالقرآن تفتحت في القرآن آفاق لا متناهية .

ولكن من ناحية اخرى ، عند ابن عربي النبي محمد (ﷺ) هو : القرآن ، وعلم النبي لا يحيط به الانسان ، ولا يتحقق فيه كلياً ، بل كلما علم من العلوم المحمدية شيئاً تفتحت في الشخصية المحمدية ، وكينونتها آفاق لا متناهية . فلم يحط بالقرآن الا محمد (ﷺ) ، لذلك نهر القرآن = نهر محمد (ﷺ) .

وهو للآخرين من البشر « نهر » يشربون منه دون امتلاكه .

يقول :

« . . . فاشرع في نهر القرآن ، تفز بكل سبيل للسعادة ، فانه نهر محمد ﷺ الذي صحت له النبوة وآدم بين الماء والطين . . . » (ف - ٢/ ٢٨٠) .

٦٢٥ - نهر اللبن

« نهر اللبن » : احد انهار الجنة الاربعة [لبن - ماء - عسل - خمر] . مؤلفة من لفظين :

١ - نهر : العلم الذي يأخذ الانسان منه نصيبه دون احتواء (انظر « نهر ») .

٢ - اللبن : مصطلح حديثي يستفيد ابن عربي من ايحاءاته العلمية فيجعله رمزاً للاسرار .

يقول :

« ونهر اللبن وهو : علم الاسرار . . . » (ف - ٢/ ٤٤١) .

انظر « نهر » .

٦٢٦ - نهر العسل

« نهر العسل » : احد انهار الجنة الاربعة [عسل ، ماء ، لبن ، خمر] ، وهو مؤلف من لفظين :

١ - نهر : العلم الذي يأخذ الانسان منه نصيبه دون احتواء (انظر « نهر ») .

٢ - العسل : على الارجح ان ابن عربي ربط العسل بالنحل بالوحي ، متأثراً في ذلك بالآية : « واوحى ربك الى النحل » [٦٦/ ٦٨] ، ومن جهة ثانية النحل يعطي : « العسل » ، فأخذ العسل ايحاء الوحي .

اذاً :

نهر العسل = علم الوحي

يقول :

« . . . ونهر العسل وهو : علم الوحي على ضروبه ، ولهذا تصعق الملائكة عندما تسمع الوحي ، كما يسكر شارب الخمر . . . » (ف - ٢/ ٤٤١) .

انظر « نهر » .

٦٢٧ - نهر الماء

« نهر الماء » : احد انهار الجنة الاربعة [ماء - لبن - عسل - خمر] .

« نهر الماء » عبارة من لفظين ،ما مقصود ابن عربي من كل منهما ؟ .

١ - نهر : العلم الذي يأخذ الانسان منه نصيبه دون احتواء (انظر « نهر ») .

٢ - الماء : الماء هو دائما رمز الحياة عند ابن عربي بدليل الآية« وجعلنا من الماء كل شيء حي » [٢١/ ٣٠] .

اذن ،نهر الماء هو : علم الحياة .

يقول :

« . . . قد علم كل اناس مشربهم ، النهر الواحد : نهر الماء ، الذي هو غير آسن[1] . يقول غير متغير وهو : علم الحياة . . . » (ف - ٢/٤٤١) .

انظر « نهر »

(١) اشارة الى الآية : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن » [٤٧/ ١٥] .

٦٢٨ - نهار

انظر « ليل »

٦٢٩ - النّيابة

اخذت النيابة عند ابن عربي مضمون الخلافة نفسه ، حتى ان ابن عربي يستعملها على الترادف الكامل ،ويفرعها الى مصطلحات متقابلة مماثلة :

نائب حق = خليفة عن الله

نائب عن الحق = خليفة الخليفة من عند الله

نائب من وراء حجاب = الخليفة الظاهر [الخلافة الظاهرة]

نيابة الحق عن العبد = خلافة الحق عن العبد ، استخلاف العبد ربه .

انظر « خلافة » .

اما بخصوص نصوص ابن عربي التي تثبت هذه المماثلة فترجع اليها فيما يلي لمن اراد الاستزادة :

- الفتوحات ج ٢ ص ٧٨ (نائب الحق = القطب)
ص ١٢٩ (نائب الحق : الظاهر بصورته)
ص ٣٦٥ (الشيوخ : نواب الحق ، الورثة)
ص ٦٠٥ (نواب الحق في عباده)
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٦ (النيابة عن الله ونيابة الحق عن العبد)
ص ٤١٧ (خلفاء ونواب) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣ (نائب من وراء حجاب) .
ص ٢٧ (نائب عن الحق - خلفاء الخليفة من عند الله) .
ص ١١٤ (نائب الحق) .
ص ٣٠٢ (نواب الحق) .
- رسالة لا يعول ص ١٩ (النيابة عن الحق) .

٦٣٠ - نائبُ الحَق

انظر « نيابة »

٦٣١ - نيابة الحق عَن العَبْد

انظر « نيابة »

٦٣٢ - نائب عَن الحَق

انظر « نيابة »

٦٣٣ - نائبٌ مِن وَراءِ حِجابٌ

انظر « **نيابة** »

٦٣٤ - نائبُ الرَّحمٰن

نائب الرحمن هو : معلم القران ، من حيث انــه ناب عنــه تعــالى في تعليم القران .

يقول :

« وعلّم القرآن ، تكن نائب الرحمن ، فإن الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان علمه البيان[1] وهو القرآن . . . » (ف ٤/ ٤٨١) .

(١) اشارة الى الآية [٥٥/ ٤]

٦٣٥ - نوابُ مُحَمَّد ﷺ

الانبياء والرسل جميعا هم : نواب محمد ، من حيث انه مبعوث الى الناس كافة ، فكل نبي ناب عنه في زمن من الازمان . وعندما ظهر بنفسه لم يبق لغيره حكم [انظر « وراثة »] .

يقول :

« . . . فهي شرائع محمد ﷺ ، بايدي نوابه ، فانه المبعوث الى الناس كافة ، فجميع الرسل : **نوابه بلا شك** ، فلما ظهر بنفسه لم يبق حكم الا له ولا حاكم الا رجع اليه . . . » (ف ٢/ ١٣٤) .

« . . . فستر عن الانبياء عليهم السلام في الدنيا كونهم : **نوابا عن رسول الله** ﷺ ، وكشف لهم عن ذلك في الآخــرة . اذ قــال : انا سيد الناس يوم القيامة ، فيشفع فيهم ﷺ . . . » (ف ٢/ ١٣٨) .

والملاحظ ان كون الانبياء جميعاً : نواب محمد ، يتداخل بشكل رئيسي مع كونه عليه الصلاة والسلام : « ابو الورثة » ، فكل شرع وكل علم انما هو : ميراث محمدي .

يقول :

« . . . فمحمد ﷺ : ابو الورثة [انظر « ابو الورثة »] ، من آدم الى خاتم الامر من الورثة ، فكل شرع ظهر وكل علم انما هو : ميراث محمدي ، في كل زمان ورسول . ونبي من آدم الى يوم القيامة . . . فظهر حكم الكل في الصورة الآدمية والصورة المحمدية . . . » (ف ٤٥٧/٣) .

٦٣٦ - نيابة النبوّة

نيابة النبوة : هي خلافة [النائب] الرسل بالظهور بصفاتهم [= الرسل]: من الدعوة على منهجهم ، واقامة سياستهم ، وما الى ذلك .

يقول :

« فنيابة النبوة تكون بالجمع بين الدعوة الى الله سبحانه على مرسوم الرسل ، وحفظ حدود الله وشرائعه واقامة سياسة الرسل . . . بين الامم فهي رتبة : الخلافة للرسل . . . » (بلغة الغواص ق ٥٧) .

انظر تفصيل ذلك في « نيابة » و« نبوّة » .

٦٣٧ - نور

في اللغة :

« نور » في اسماء الله تعالى : النُّورُ ، قال ابن الاثير : هو الذي يبصرُ بنوره ذو العَمَاية ويَرْشُدُ بهواه ذو الغواية ، وقيل : هو الظاهر الذي به كل ظهور ، والظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمى نوراً . . . قال الله عز وجل : « الله نور السموات والأرض » [٣٥/٢٤] . وفي المحكم : النور والضوء ، ايًّا كان ، وقيل : هو شعاعه

وسطوعه ، والجمع انوار ونيرانٌ . عن ثعلب : وقد انار نوراً وانار واستنار ونوَّر . . الاخيرة عن اللحياني ، بمعنى واحد ، اي اضاء » (لسان العرب مادة « نور ») .

في القرآن :

انظر : في اللغة .

عند ابن عربي :

*** « النور » اسم من اسماء الله تعالى ، يجعله ابن عربي في رؤيته :**

١ ـ مبدأ الخلق ، او مبدأ ظهور التعينات .

٢ ـ مبدأ الادراك او العقل الساري في الوجود .

وعلى هذا يكون الاسم « النور » المنبسط على جميع الموجودات ، اصل نور الوجود ونور الشهود . يقول ابن عربي :

١ ـ « النور » = مبدأ الخلق والظهور = نور الوجود

« . . . والله تعالى اخرجنا من ظلمة العدم ، الى **نور الوجود** ، فكنا نورا ، باذن ربنا ، الى صراط العزيز الحميد ، فنقلنا من النور ، الى ظلمة الحيرة . . . » (ف ٣/٤١٢) .

« . . . ولولا النور ما ظهر للممكنات عين، قول رسول الله (ﷺ) في دعائه : اللهم اجعل في سمعي نورا ، وفي بصري نورا ، وفي شعري نورا ، حتى قال : واجعلني نورا ، وهو كذلك [اي = نور] . وانما طلب مشاهدة ذلك [كونه نوراً] في الحس » (ف ٣/٣٩٢) .

« . . . فاذا عمد الانسان الى مرآة قلبه وجلاها بالذكر تلاوة للقرآن، فحصل له من ذلك نور ، والله نور منبسط على جميع الموجودات يسمى : نور الوجود . . . . » (ف ٢/٢٤١) .

٢ ـ « النور » : مبدأ الادراك = نور الشهود ، نور الايمان

« ولكن باسم « النور » وقع الادراك ، وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات في

صورة الغيب المجهول . . . » (فصوص ١/١٠٢) .

« . . . من عرف نفسه عرف ربه ، فيعلم انه الحق . فيخرج العارف المؤمن الحق بولايته ، التي اعطاه الله ، من ظلمة الغيب ، الى **نور الشهود** . **فيشهد ما كان** غيباً له ، فيعطيه كونه مشهوداً . . . » (ف ٤/١٤٧) .

« فلما رأى الرسل ذلك ، وانه لا يؤمن الا من أنار الله قلبه بنور الايمان : ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور ، المسمى ايماناً ، فلا ينفع في حقه الامر المعجز . . . » (فصوص ١/ ١٣٠) .

***

*** حيث ان ابن عربي يجعل الاسم « النور » مبدأ الوجود والادراك . لذلك كل وجود أو خير فهو : نور . لأصله الالهي في مقابل العدم والشر [ظلمة ـ اصل كوني] .**

يقول :

« . . . فالوجود : نور ، والعدم : ظلمة ، فالشر : عدم ، ونحن في الوجود : فنحن في الخير ، وان مرضنا فانا نصح ، فان الاصل جابر ، وهو : النور . وهكذا صفة كل نور ، انما جاء ليظهر ما طلع عليه ، فلا تدركه الاشياء الا بك [= الممكن = ظل وليس ظلمة] » (ف ٢/ ٤٨٦) .

« ما ترى جسماً قط خلقه الله ، وبقي على اصل خلقته ، مستقيماً قط . ما يكون ابداً الا مائلاً للاستدارة ، لا من جماد ، ولا من نبات ، ولا من حيوان ، ولا سماء ، ولا ارض ، ولا جبل ، ولا ورق ، ولا حجر ، وسبب ذلك : **ميله الى اصله ، وهو النور** . . . » (ف ـ ٢/٦٤٧) .

« والروح : نور ، والطبيعة : ظلمة » (ف ٢/ ٣٥٠) .

« . . . وما الظلمة والنور اللذان عنهما الظل والضياء ؟ قلنا : النور كل وارد الهي [= نور] ينفر الكون [= ظلمة] عن الظلمة . . . » (ف ٢/ ١٣٠) .

***

*** الانسان في فكر ابن عربي تمتع بمكانة خاصة . فهو صورة للحضرتين : الالهية**

والكونية ،لذلك جمع في ذاته صفة الحضرتين فهو : نور وظلمة ،او هو : النور الممتزج .

« . . . فأفاده التجلي علماً . بما رآه ، لا علماً بانه هو الذي اعطاه الوجود . فلما انصبغ بالنور ، التفت الى اليسار . فرأى العدم ، فتحققه ، فاذا هو ينبعث منه ، كالظل المنبعث من الشخص ، اذا قابله النور . فقال : ما هذا ؟ فقال له النور من الجانب الايمن : هذا هو انت ، فلو كنت انت النور ، لما ظهر للظل عين . فأنا النور ، وانا مُذْهبه ، ونورك الذي انت عليه ، انما هو من حيث ما يواجهني من ذاتك ، ذلك لتعلم انك لست انا. فأنا: النور بلا ظل ، وانت النور الممتزج لإمكانك . فان نُسِبْتَ اليَّ ، قبلتك . وان نسبت الى العدم ، قَبِلَكَ ، فأنت : بين الوجود والعدم . . . » (ف-٢/٣٠٤) .

***

*** استفاد ابن عربي من اسم « النور » واهميته . صورتان تخدمان فكرته في الوجود الواحد . فالوجود الحقيقي واحد يتكثر في صور الممكنات كما ان : النور واحد يتكثر في الظلال ،والنور لا لون له يتكثر بالزجاج الملون .**

يقول :

١ ـ صورة النور والظلال .

« . . . فما اندرج نور في نور ، وانما هو نور واحد ، في عين صورة خلق . فانظر ما اعجب هذا الاسم [النور] . فالخلق ظلمة ، ولا يقف للنور ، فانه ينفرها ، والظلمة لا ترى النور ، وما ثم نور ، الا نور الحق . . . » (ف ٤/ ٣٩) .

« وكذلك اعيان الممكنات ، ليست نيرة ، لانها معدومة ، وان اتصفت بالثبوت [= ظل] ، لكن لم تتصف بالوجود ، اذ الوجود نور . . . فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور » (فصوص ١/١٠٢-١٠٣) .

٢ ـ صورة النور والزجاج

« فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير ، وصاف واصفى ، كالنور بالنسبة الى حجابه عن الناظر في الزجاج ، يتلون بتلونه ، وفي نفس الامر لا لون له » (فصوص ١/١٠٣) .

***

* يستعمل ابن عربي لفظ « نور » ، يجمعها « انوار » ، في سياق مَعْر في انسجاما مع اعتباره الاسم « النور » : مبدأ الادراك ، فتكون « الانوار » هنا بمعنى : « الحقائق » . يقول :

« اعلم ان التجلي عند القوم : ما ينكشف للقلوب ، من انوار الغيوب . وهو على مقامات مختلفة ، فمنها : ما يتعلق بانوار المعاني المجردة عن المواد ، من المعارف والاسرار . ومنها : ما يتعلق بانوار الانوار . ومنها : ما يتعلق بانوار الارواح ، وهم الملائكة . ومنها ، ما يتعلق بأنوار الرياح ، ومنها : ما يتعلق بانوار الطبيعة ، ومنها : ما يتعلق بانوار الاسماء ، ومنها : ما يتعلق بأنوار المولدات ، والامهات ، والعلل ، والاسباب على مراتبها ، فكل نور من هذه الانوار ، اذا طلع من افق ، ووافق عين البصيرة ، سالماً من العمى ، والغش ، والصدع ، والرمد ، وآفات الاعين ، كشف بكل نور ، ما انبسط عليه . . » (ف ٢/٤٨٥) .

***

* « النور » مبدأ الخلق والادراك ، هو في الامر نفسه : يفني ، ولا ادراك فيه ، بل يدرك الانسان في الضياء .

١ ــ النور مبدأ الخلق : يُفْني :

«اذا بدت سبحات الوجه فاستتر[1] فالنور يذهب بالاعيان والاثر[2]
وانظر الى مَنْ وراء النور مستترا[3] ترى الضيا[4] فامعن فيه بالبصر
وقل لقلبك امسك عنه شاهده[5] فعند ردك[6] تلقى لذة النظر »[7]

(الديوان ٤٢)

٢ ــ النور مبدأ الادراك : لا ترى فيه غيره .

« فقال [الحق] لي [العبد] : رأيت ما أشد ظلام هذا النور ، اخرج يدك فلن تراها ، فأخرجت يدي فما رأيتها . فقال لي : هذا نوري لا ترى فيه غير نفسه » (مشاهد الاسرار ق ٣٩) .

***

* عودنا الشيخ الاكبر ، لغة تجربة صوفية تقرب من حدود النظريات ، لذلك عندما يكشف لنا عن وجه تجربته الصوفية الخاصة نتلمس فيه نبضاً ، سبق ان

احسسناه عند النفري ،وابن الفارض . . لغة وجدان من داخل التجربـة ، حيث لا نرى الا عابداً ومعبوداً ، عاشقاً ومعشوقاً . ولا وجود للقارىء ، وهو الذي لا يغيب تقريباً في كتب الشيخ الاكبر .

والنص الذي سنورده فيما يلي يجمع : لغة النفري في « مواقفه » من ناحية . وتدرج الكلام وصولا الى لسان الحقيقة المحمدية الذي نجده في « تائية » ابن الفارض من ناحية ثانية .

المخاطبْ في هذا النص يتلون متدرجاً مع خطاب الحق .يتكشف بعد كل مقطع خطاب ،وجه له [للمخاطب ـ العارف] ونسبة . فكأن خطاب الحق هو لوجوه ونسب هذا العبد العارف ،الذي نلاحظ من حركة التدرج الصاعدة الجامعة انه : محمدي المقام،وهذا يذكرنا بابن الفارض في تائيته حيث يتكلم احيانـاً بلسان الحضرة المحمدية . ونستدل على تلـون المخاطـبْ من قولـه في بـدء النص : « الآن انت انت » . ولم ننقل النص ،الا لابراز عميق تجربة الشيخ الاكبر الصوفية ،وامتلاكه اللغة امتلاكاً استطاع معه ان يعبر بمفردي : النور والظلمة ،عن « المقام المحمدي » الجامع للمقامات [= الملاحظ انها تبدأ عند كل « ثم » من النص] .

يقول :

« . . . ثم قال لي : الآن انتَ ، انتَ ، ثم قال لي :تُرى ما أحسن هذه الظلمة . وما أشد ضوْها ، وما أسطع نورها . هذه الظلمة مطلع الانوار[8] ، ومنبع عيون الاسرار ، وعنصر المواد . من هذه الظلمة اوجدك واليها أردك ولست اخرجك منها[9] . ثم فتح لي قدر سُمِ الخياط فخرجت عليه فرأيت بهاء ونوراساطعاً ، فقال لي : رأيت ما اشد ظلام هذا النور أخرج يدك فلن تراها فأخرجت يدي فما رأيتها ، فقال لي : هذا نوري لا ترى فيه غير نفسه . ثم قال: ارجع الى ظلمتك فأنك مبعود عن ابناء جنسك . ثم قال لي : ليس في ظلمة غيرك ولا أوجدت فيها سواك . منها اخذتك . . .

ثم قال لي : كل موجود دونك خلقته من نور[10] [= من وجود] ، الا انت فانك مخلوق من الظلمة [= عدم] » (مشاهد الاسرار ق ٣٩) .

يلاحظ في جملة الخطاب الاخير : « ثـم قال لي : كل موجـود دونـك . . . من الظلمة» ان المخاطبْ هنـا وصـل الى الاتحـاد . بمقامـه المحمـدي ، فكان هو

المخاطبْ فيه . لأن النص لا يستقيم الا بنسبته الى الحقيقة المحمـدية . فهـي وحدها مخلوقة من عدم [ظلمة]،وكل ما دونها مخلوق من وجود [نـور]،وفي ذلك اشارة الى الحديث : اول ما خلق الله نوري ومن نوري خلق كل شيء .

---

(١) فاستتر : حتى لا تحترق .

(٢) النور يُذْهِب بالاعيان والاثر ، لأن النور يفني ضده. والاعيان والاثر ضد النور لانها عدم وظلمة .

(٣) اشارة الى ان الحق حجابه النور

(٤) النور لا يسمح بادراك غيره اذا كان شديدا ، لذلك اتى ابن عربي بالضياء .

(٥) انظر « شاهد » .

(٦) « فعند ردك » من المشاهدة

(٧) ان « المشاهدة » تُفني ، لذلك العبد لا يلقى فيها لذة . اللذة يلقاها العبد بعد خروجه من « المشاهدة » ، « بالشاهد » الذي بقي . انظر « مشاهدة » « شاهد » .

(٨) الانوار هنا يستعملها بالمعنى « الخامس » الذي ورد أعلاه . اي : الحقائق .

(٩) « الظلمة » في هذا النص تقبل ان تفسر : العبودية المحضة في مقابل الالوهية . او العدم في مقابل الالوهية [نور]لأن الانسان : لا يخرج من عبوديته ، التي هي عدمه وامكانه اي ثبوته في العدم .

(١٠) يراجع بشان « نور » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٥ (النور) ، ٤٥٤ (النور الاعظم) ، ص ٤٨٨ (النور العظيم - النور الاعظم) ، ص ٦٣٢ (النور الشعشعاني) .
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٥٠ (انوار الاعمال) ، ص ٣٥٧ (نور الشرع) .
- الفتوحات ج ٤ ص ١٤٧ (نور الوجوب - ظلمة الامكان) ، ص ٢٨٢ (النور الشيبي) ، ص ٣١٣ (النور الذاتي - النـور المجهـول) ، ص ٣٦٣ (نـور الانـوار) ، ص ٤٠٣ (العقل والايمان : نور على نور) .

- الفتوحات السفر الخامس فقـ ١ (نور الكواكب - نورنا اليوم)،فقـ ٣١ (النور) ، فقـ ٣٣ (النور - نور الجمال الاقدس) ، فقـ ٩٨ (الصلاة نور) ، فقـ ١٩٤ (نور في نور) ، فقـ ٢٤٠ (نور الله - نور على نور) ، فقـ ٣٣٢ (نور الشمس - انوار الكواكب - انوار العلوم) ، فقـ ٣٣٣ (نور الايمان) ، فقـ ٥٤٥ (نور العزة) .

- فصوص الحكم ج ٢ ص ١٠٥ (علاقة النور بالروحي اللطيف) ص ١٠٦ (الحكمة النورية)

- كيمياء السعادة ق ق ٤ـ٥ (نور الانوار) .

ولا نغفل اهمية الاصول التي اثرت في رؤية ابن عربي للنور . يراجع بهذا الشأن :

- عفيفي ، فصوص الحكم ج ٢ ص ١٠٨ (اثر الفلسفة الزرادشتية في النور والتشبيهات) .
- الحكيم الترمذي : كتاب بيان الفرق . ص ٨٧
- الحكيم الترمذي : كتاب الرياضة ص ٤١
- الحكيم الترمذي : ختم الاولياء ص ١٢١
- الغزالي ، مشكاة الانوار ص ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٤٣
- الغزالي ، رسالة معراج السالكين ص ١٥١
- روزبهان بقلي ، مجلة المشرق ص ٣٩٠
- ابن سبعين وفلسفة الصوفية ، التفتا زاني ص ٧٩
- نيكلسون ، في التصوف الاسلامي ص ١٣٤
- زكي نجيب محمود . المعقول واللامعقول ص ٢٠

٦٣٨ ـ نورُ الإيمان

انظر « **نور** » المعنى الاول

٦٣٩ ـ النورُ الأخضر

النور الاخضر : هو الصديقية .

انظر « **صدق** »

٦٤٠ ـ نورُ الشهود

انظر « **نور** » المعنى الاول

٦٤١ ـ نورُ محمّد ﷺ

انظر « الحقيقة المحمدية »

٦٤٢ ـ النورُ المُمتزِج

انظر « **نور** » المعنى الثالث

٦٤٣ ـ نورُ الوُجُود

انظر « **نور** » المعنى الاول

٦٤٤ ـ النَار

في اللغة :

« النون والواو والراء اصل صحيح يدل على اضاءة واضطراب وقلة ثبات ، منه النور والنار . . . » (معجم مقاييس اللغة . مادة نور) .

في القرآن :

النار في القرآن : منزل الآخرة للاشقياء الظالمين ،نار حقيقية وقودها الناس والحجارة ،لها دركات في مقابل درجات الجنة ـ خُلِقَ منها ابليس .

(أ) « لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة » (٢٠/٥٩) .

« ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين » (١٥١/٣) .

« فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة » (٢٤/٢) .

« ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار » (١٤٥/٤) .

(ب) « قال انا خير منه خلقني من نار وخلقته من طين » (١٢/٧) .

عند ابن عربي :

*** النار هي احد منزلي الاخرة [منزل الاشقياء] في مقابل الجنة وطريقها . وهي نار اعمال الانسان الظاهرة والباطنة ، او بمعنى آخر هي نتيجة اعمال وليست ابتداء من الله ولا ميراثا كالجنة[1] ـ وهي دار الغضب لها مائة درك .**

يقول ابن عربي :

(١) « وليس في النار : نار ميراث ولا نار اختصاص وانما ثمّ **نار اعمال . . .** »
(ف ٣/ ٤٤٠) .

« والنار موجودة من العظمة، والجنة موجودة من الكرم » . (فتوحات ٣/ ٧٦) .

« واما من يدخلها [النار] وروداً عارضاً لكونها طريقا الى دار الجنان فهم الذين يتبرمون بها . . . كما ان الذين هم اهلها في اول دخولهم فيها يتألمون . . . حتى اذا انتهى الحد فيهم اقاموا فيها بالاهلية لا بالجزاء ، فعادت النار عليهم نعيما ، فلو عرضوا عند ذلك على الجنة لتألموا لذلك العرض[2] . . . » (فتوحات ٤/ ١٢٠) .

« وان لم يخرج [صاحب الكبيرة] من النار لانها موطنه ومنها خلق ،حتى لو اخرج منها في المآل لتضرر، فله فيها **نعيم مقيم** لا يشعر به الا العلماء بالله[3] . . . »
(فتوحات ٤/ ١٣٧) .

نلاحظ ان الفكرة نفسها تتكرر عند ابن عربي : فلا يدوم شقاء اهل النار في النار وعذابهم ،بل سرعان ما يتحول بالرحمة الى : نعيم مقيم ،دون ان يخرجوا من النار[4] .

(٢)

« فالنار منك وبالاعمال توقدها كما بصالحها[5] في الحال تطفيها[6]
فانت بالطبع منها هارب ابدا وانت في كل حال فيك تنشيها .

النار . . . وهي دار الغضب قال فيضع الجبار فيها قدمه ، فتقول : **قط قط.** اي قد امتلأت وليست تلك القدم الا غضب الله ، فاذا وضعه فيها امتلأت

فانها دار الغضب، واتصف الحق بالرحمة الواسعة فوسعت رحمته جهنم بما ملأها به من غضبه . . فهي ملتذة بما اختزنته ورحم الله من فيها، اعني في النار . . . فيجعل لهم . . . نعيما فيها . . . » (ف ٢/ ٣٨٦) .

« ودرجات الجنة مائة درجة لكل درجة رحمة ، وللنار مائة درك في كل درك رحمة مبطونة،تظهر لمن هو في ذلك الدرك بعد حين . . . » (فتوحات ٤/ ٤٨) .

***

* ان النار تنحصر في انها : نار اعمال ، وبما ان اعمال الانسان تنقسم : ظاهرة وباطنة ، كذلك جزاء تلك الاعمال [النار] ينقسم ظاهراً وباطناً ؛ « ونار الله » : نار ممثلة نتيجة اعمال معنوية باطنة ، و« نار جهنم » : نار لهب نتيجة اعمال حسية ظاهرة ـ ونار الله : هي وجود الانسان ، من حيث انها نار معنوية تظهر في باطن الانسان ، نتيجة اعماله الباطنة من كفر ونفاق . . .

يقول ابن عربي :

« النار ناران : نار الله واللهب والدار داران : دار الفوز والعطب .

اعلم . . . ان النار جاء بها الحق مطلقة مثل قوله تعالى : « النار » بالالف واللام . . . وجاء بها مضافة فمنها نار اضافها الى الله ، مثل قوله : « نار الله الموقدة » [١٠٤/ ٦] ونار . . . مثل قوله لهم « نار جهنم » [٩/ ١٠٩] . . . والعبد منشأ النارين في الحالين ، فما عذبه سوى ما انشأه [من الاعمال] . . . »

(فتوحات ٣/ ٣٨٥ ـ ٣٨٦) .

« فنار جهنم لها نضج الجلود وحرق الاجسام ، ونار الله نار ممثلة مجسدة لانها نتائج اعمال معنوية باطنة . ونار جهنم نتائج اعمال حسية ظاهرة ، ليجمع لمن هذه صفته بين العذابين . . . » (فتوحات ٣/ ٣٨٧) .

« فنار الله ليس سوى وجودي ونار جهنم ذات الوقود »

(فتوحات ٣/ ٣٨٦)

« نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة » (١٠٤/ ٦) والافئدة : باطن الانسان فهي تظهر في فؤاد الانسان . . . [وهي] النار الباطنة . . . » (فتوحات ٣/ ٣٨٥) .

« والنار انما تطلب من الانسان من لم تظهر عليه صورة حق،من ظاهر وباطن :

فالعلم للباطن كالعمل للظاهر ، والجهل للباطن كترك الواجب للظاهر . وهنا يتبين للانسان مراتب واسباب المؤاخذات الالهية لعباده في الدار الآخرة » (فتوحات ۳/ ۳۸۷) .

وهكذا يرى ابن عربي ان سبب المؤاخذات الالهية في الآخرة اعمال الانسان في الدنيا : الظاهرة والباطنة ، الاعمال الظاهرة لها نار جهنم وهي نار لهب . والاعمال الباطنة مثل العلم والجهل والكفر وغيره لها نار الله وهي نار ممثلة من جنس الاعمال التي استحقتها . وكما ان الاعمال الظاهرة تنتج عن الاعمال الباطنة [العلم والجهل] كذلك تنتج نار جهنم عن نار الله .

يقول ابن عربي :

« وعن . . . النار الباطنة ظهرت النار الظاهرة والعبد منشأ النارين في الحالين . . . » (فتوحات ۳/ ۳۸٥ – ۳۸٦) .

---

(۱) راجع « جنة ميراث » و« جنة اختصاص »

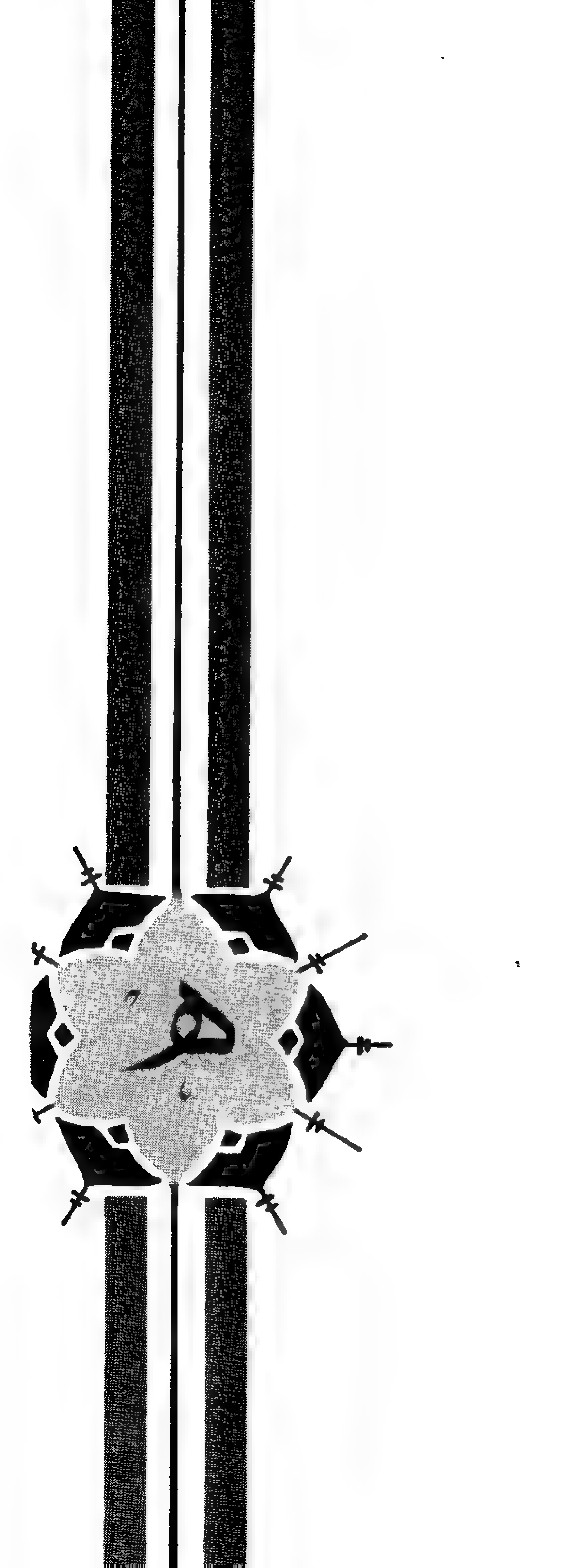
(۲) راجع الموضوع نفسه الفتوحات ج ۲ ص ۲٥۱ .

(۳) يقول ابن عربي : « . . . فانقلب فريق السعادة الى الجنة وفريق الشقاوة الى النار الذين هم اهلها،ان يدخلوا الجنة فما استطاعوا ويجرون الى النار جر الحديد الى المغناطيس . . . واخبرنا ثقاة ان ببلاد اليمن طائفة يسمون اولاد عيسى اذا عاينوا الضبع لا يتمالكون أن يرموا انفسهم عليه حتى يأكلهم . ورأيت انا واحدا من صلحائهم ، وهو انزعاج يقتضيه طبعهم المناسب للمنجذب اليه كذلك اصحاب النار » (نسخة الحق . ورقة ۳۰ أ) .

(٤) راجع « جهنم » و« عذاب » .

(٥) بصالح الاعمال .

(٦) تطفي النار



٦٤٥ - الهَبَاءُ

في اللغة :

« الهاء والباء والحرف المعتل : كلمة تدلُّ على غَبَرة ورقَّة فيها . . . والهَبَاء : دُقَاق التُّراب . . . والشيء المنبثُّ الذي تراه في ضوء الشمس : هباء »

(معجم مقاييس اللغة مادة « هبو ») .

في القرآن :

ورد « الهباء » في القرآن في موضعين ،وبالمعنى اللغوي السابق :

« وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا »(٢٣/٢٥) .

عند ابن عربي :

الهباء : هو المادة المحدثة التي خلق الله فيها صور العالم،فهي الجوهر المظلم الذي قَبِلَ صور أجسام العالم . وهي ما يسميها الفلاسفة : الهيولى [في مقابل « الصورة »] . تختلف في ماديتها عن الجسم الكل الموجود المتعين ،في انها غير متعينة . جوهر يقبل المعاني .

يقول :

١ - الهباء : مادة صور اجسام العالم

« . . . الهباء الذي فتح [الله ، انظر« فتح »] فيه صور اجسام العالم المنفعل عن الزمردة الخضراء [فلتراجع] » (ف ٢/ ١٣٠) .

« واعلى ما يشبهها [البحار] من المحدثات الهباء ، الذي خلق [الله] فيه صور العالم » (ف ١/ ٧٨) .

« . . . وأصل الخلوة في العالم الخلاء الذي ملأه العالم ، فأول شيء ملأه : الهباء ، وهو جوهر مظلم ملأ الخلاء بذاته ، ثم تجلى له الحق باسم النور ، فانصبغ به ذلك الجوهر ، وزال عنه حكم الظلم وهو العدم ، فاتصف بالوجود ، مظهراً لنفسه بذلك النور المنصبغ به ، وكان ظهوره به على صورة الانسان . . . » (ف ٢/ ١٥٠) .

٢ ـ الهباء : له التشكل في الصور ولكن لا يتحول عن كونيته .

« والجسم القابل للشكل هو : هباء ، لأنه الذي يقبل الاشكال لذاته ، فيظهر فيه كل شكل ، وليس في الشكل منه شيء ، وما هو عين الشكل » . (ف ٢/ ٤٣٣) .

« واشبه شيء به [بالهباء] : الماء والهواء [لقبولهما التشكل] ، وان كانا من جملة صوره المفتوحة [انظر « فتح »] فيه » (ف ١/ ٥) .

« . . كما ان الهباء ما تغير عن كونه هباء ، مع قبوله لجميع الصور ، فهي : معان في جوهره . . . » (ف ٤/ ١٩) .

٣ ـ الهباء = الهيولي ≠ الجسم الكل

« . . . وفيه علم ما يبدو للمكاشف اذا شاهد الهباء ، الذي تسميه الحكماء : الهيولى ، من صور العالم قبل ظهور اعيانها في : الجسم الكل . . . » (ف ٣/ ١٠٧) .

« . . . فالطبيعة والهباء اخ واخت لأب واحد وأم واحدة ، فانكح الطبيعة الهباء ، فولد بينهما : صورة الجسم الكلي ، وهو اول جسم ظهر ، فكان الطبيعة : الاب ، فان لها الاثر ، وكان الهباء[1] : الام » (ف ١/ ١٤٠) .

---

(١) يراجع بشأن « هباء » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ١ ص ١١٨ (بدء الخلق الهباء) ، ص ١٢١ (الهباء) .

ـ الفتوحات ج ٢ ص ٤٣٣ (الهباء : الجسم القابل للشكل) .

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٠ (الهباء = جوهر الهيولى) ، ص ٤٤٤ (الهباء ، الهيولى ، الطبيعة) .

ـ الفتوحات السفر الثالث فقـ ٦٣٦ (الهباء : محدث) .

ـ عقلة المستوفز ص ٥٦ (الهباء : بحر الطبيعة) ، ص ٥٩ (عالم الهباء) .

٦٤٦ ـ الهَباءالطِّبيعيّ ـ الهَباءالصِّناعيّ

الهباء من حيث كونه المادة المظلمة التي اوجد الله فيها صور العالم ، اضحت مرادفا : لمادة . ويضاف اليها الصفة : طبيعي او صناعي ، بحسب درجة وجود الصور التي قبلتها ، فإن قبِلت الصور الطبيعية فهي : الهباء الطبيعي . وان قبِلت الصور الصناعية فهي : الهباء الصناعي .

يقول :

« والجسم القابل للشكل هو هباء لانه الذي يقبل الاشكال لذاته ، فيظهر فيه كل شكل وليس في الشكل منه شيء وما هو عين الشكل ، والاركان هباء للمولدات وهذا هو الهباء الطبيعي ، والحديد وامثاله هباء لكل ما تصور منه من سكين وسيف وسنان وقدوم ومفتاح وكلها صور اشكال ومثل هذا يسمى : الهباء الصناعي . . . »
(ف ٢/ ٤٣٣) .

٦٤٧ ـ الهَجيرُ

في اللغة :

« . . وهجيره وإهجورتَهُ ودأبهَ وديْدَنَهُ أي دأبه وشأنه وعادته .

. . . التهذيب : هِجِّيريَ الرجل كلامه ودأبه وشأنه .

. . . الجوهري : الهجير ، مثال الفسيّق ، الدأبُ والعادة . . . وفي حديث عمر ، رضي الله عنه : ما لِهِ هجيرّي غيرها ، هي الدأبْ والعادة والدّيدَنُ ».
(لسان العرب ، مادة « هجر ») .

في القرآن :

غير وارد .

عند ابن عربي :

الهجير هو ما يلازمه العبد من الذكر على طريق الاكثار ، بلسان الباطن

والقلب،لا مجرد القول باللسان،بنيّة الفتح [انظر فتح]

يقول :

« اعلم ان الهجير هو الذي يلازمه العبد من الذكر ، كان الذكر ما كان ، ولكل ذكر نتيجة لا تكون لذكر آخر . . . » (ف ٨٨/٤) .

« فالهجير هو الكثرة من الذكر دائماً » (ف ٩١/٤) .

« . . . فقد افلح من كان هجيره هذه الآية ، لأنه لا فائدة للهجير الا ان يفتح لصاحبه فيه ، فاذا رأيت ذا هجير لا يفتح له فيه ، فاعلم انه صاحب هجير لسان ظاهره لا يوافقه لسان باطنه ، ومن هو بهذه المثابة فما هو مقصودنا باصحاب الهجيرات . . . » (ف ١٢٧/٤) .

٦٤٨ - الهَاجِسُ

في اللغة :

« الهاء والجيم والسين : كلمة واحدة . يقال هَجَسَ الشيءُ في النفس : وقع » (معجم مقاييس اللغة مادة « هجس ») .

في القرآن :

غير وارد

عند ابن عربي :

الهاجس : الخاطر في النفس ،ويطلق احياناً على : الخاطر الاول . وهو يسبق النية بالنظر الى العمل .

يقول :

« الهاجس يعبّرون به [الصوفية] عن : الخاطر الاول ، وهو الخاطر الرباني[1] ، وهو لا يخطىء ابداً ، وقد يسميه سهل [التستري] : « السبب الاول » و« نقر الخاطر »[2] ، فاذا تحقق في النفس سموه : ارادة ، فاذا تردد الثالث سمّوه : همّة ، وفي الرابعة سموه : عزماً ، وعند التوجه الى القلب ان كان خاطر فعل

سموه : قصداً ، ومع الشروع في الفعل سموه : نيّة » (الاصطلاحات ٢٨٤) .

« هم [الصوفية] البحث الشديد ، في النظر في افعالهم ، وافعال غيرهم معهم ، من اجل « النيات » التي بها يتوجهون وإليها يُنْسَبون .... فلهم معرفة : « الهاجس » و« الهمة » و« العزم » و« الارادة » و« القصد » وهذه كلها ، احوال مقدِّمة للنية ... » (ف السفر ٣ ـ فق ٢٧٦) .

---

(١) يقول الجرجاني في التعريفات ص ١٠١ .
« الخاطر : ما يرِد على القلب من الخطاب ، او الوارد ، بالذي لا يَعْمل العبد فيه ، وما كان خطابا فهو اربعة اقسام : ربّاني : وهو اوّل الخواطر وهو لا يُخْطِيء ابدا ، وقد يُعْرَفُ بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع ، وملكيّ : وهو الباعث على مندوبٍ او مفروضٍ ويسمى : الهاما ، ونفسانيّ : وهو ما فيه حظّ النفس ويسمّى : هاجسا ، وشيطانيّ وهو ما يدعو الى مخالفة الحقّ قال الله تعالى : الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشآء » .

(٢) يقول ابن عربي في الفتوحات شارحا حال سهل التستري في الهاجس :
« وكان عالمنا ، الامام سهل بن عبد الله ، يدقق في هذا الشأن . وهو الذي نبَّه على « نقر الخاطر » . ويقول : « ان النية هو ذلك الهاجس » وانه « السبب الأول في حدوث الهم والعزم والارادة والقصد » فكان يعتمد عليه » (ف السفر ٣ ـ فق ٢٧٦ ـ ١) .

---

٦٤٩ ـ الهُجُومُ

في اللغة :

« الهاء والجيم والميم ، أصل صحيح واحد يدلُّ على وُرودِ شيء بَغتـةً ، ثم يقاس على ذلك ... وهَجْمَةُ الشتاء : شدة برده . وهو من ذلك القياس . لانها تَهجُم . وهَجْمَة الصيف : شدة حره . » (معجم مقاييس اللغة مادة « هجم ») .

في القرآن :

الاصل « هجم » لم يرد في القرآن .

عند ابن عربي[١] :

الهجوم : ما يرد على القلب منبها على فوت الوقت من غير تصنع من العبد ،

لبواده : ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة وهو اما موجب فرح او
ح .

تول :

« ان البوادة والهجوم . . . وأمثالها ، انما هي واردات الغيب ، ترد على القلوب ، فتؤثر فيها احوالاً مختلفة فيمن قامت به ، ويسمون ذلك الحال : بالوارد . وليس للعبد تعمل في تحصيل هذه الواردات ؛ مع انها ما ترد إلا على قلب مستعدّ لقبولها . فإذا ورد الوارد [الهجوم] على القلب فجأة من غير تصنع ، فيعطيه ذلك الوارد حسرة فوت الوقت ، فانه منبه لمن غفل عن حكم وقته فيه ، فلم يتأدب مع وارد وقته ، اراد الحق ان ينبهه عناية منه به ، فبعث اليه هذا الوارد : رسولاً من الله يكشف له عن فوت وقته . . . فهذه فائدة الهجوم : يجبر الوقت الذي فاته . . . واما البوادة : فهي ايضاً فجأة الهية ، تفجأ القلوب من حضرة الغيب ، بحكم الوقت . . . [و] لما كانت البوادة من حضرة الهو [انظر « الهو »] لم يُعْرف متى تأتي ، فإذا وردت انما ترد فجأة وبغتة ، فتعطي ما وردت به وتنصرف . . . ان البوادة اذا وردت لا يخطىء حكمها البته ، ولها الاصابة في كل ما ترد به » (ف ٢/٥٥٧-٥٥٨) .

---

١) ابن عربي في : البوادة والهجوم ، لم يعط جديداً من حيث التعريف ، تظهر فرديته في مناقشة حال العبد عند الهجوم .
انظر الرسالة القشيرية ، نشر د . عبد الحليم محمود ص ٢٥١ .
الفتوحات المكية ج ٢ ص ص ٥٥٧-٥٥٨ .

٦٥٠ - هُدَى

، اللغة :

« الهاء والدال والحرف المعتل : اصلان [احدهما] التقدُّمُ للإرشاد ، والآخر ثة لطف .

فالاول قولهم : هديته الطريق هدايةً ، اي تقدمته لارشده ، وكلُّ متقدم

لذلك هاد . . . الهُدى : خلافُ الضَّلالة ، نقول : هديته هدى . . . »
(معجم مقاييس اللغة ، مادة « هدى ») .

في القرآن :

ورد اللفظ« هدى » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق [الاصل الاول] بصيغة :

١ ـ الفعل :

« من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها » (١٧ / ١٥) .

٢ ـ الاسم :

« ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » (٢/٢) .

٣ ـ اسم فاعل :

« ومن يضلل الله فلا هادي له » (٧/١٨٦) .

٤ ـ اسم مفعول :

« من يهدي الله فهو المهتدى » (٧/١٧٨) .

عند ابن عربي :

الهدى : هو ان يهتدي العبد الى الحيرة(١)

يقول :

« فالهدى : هو ان يهتدي الانسان الى الحيرة ، فيعلم ان الامر حيرة ، والحيرةُ قلق وحركة ، والحركة حياة » (فصوص ١/١٩٩ ـ ٢٠٠) .

« وكل [اهل الشهود] قال ما هو الامر عليه [مع تضارب اقوالهم] ، ومن هنا نشأت الحيرة في المتحيرين ، وهي : عين الهدى في كل حائر ، فمن وقف مع الحيرة : حار ، ومن وقف مع كون الحيرة : هُدِيَ ووصَلَ » (ف ٤/٤٣) .

« كل من حار وصل والذي اهتدى انفصل
فاذا قال فتى انه اهتدى غفل »
(ف ٤/٤٢)

لقد توسعنا في شرح الحيرة فلتراجع في موضعها من المعجم .

---

(١) يقول ابن الفارض في هذا المعنى :

« ما بينَ ضالٍ « المُنْحَنى » وظلالـه ضَلَّ المُتَيَّمُ ، واهتدى بضلالِهِ »

(الديوان ص ١٦٧)

٦٥١ - الهُدى التِبْياني - الهُدى التوفيقي

مرادف : **هداة البيان - هداة التوفيق**

ان الاسم الالهي الهادي هو اصل الهداية في الاكوان وهو الهادي على الحقيقة من خلف حجب الرسل والانبياء [هدى تبياني + هدى توفيقي] . اما الرسل والانبياء فمن حيث كونهم « هداة » لهم : التبليغ والابانة فقط [هدى تبياني]، وليس لهم توفيق البشر الى الهداية ، فهذا للحق فقط .

يقول :

« الهداية التي هي : التوفيق » (ف ٣/٤٩٨) .

« ... وهو [تعالى] اعلم بالمهتدين ، اي : **بالقابلين التوفيق ، فانه على مزاج** خاص اوجدهم عليه ، فهؤلاء الهداة [من البشر] هم : هداة البيان لا هداة التوفيق ، وللهادي الذي هو الله : الابانة والتوفيق ، **وليس للهادي الذي هو المخلوق الا : الابانة خاصة** ... » (ف ٣/٤٩٨) .

٦٥٢ - الهَادِي الكَوْنِي

الهادي الكوني = الهادي التبياني

يقول :

« ... فإن الهادي الكوني لا يكون الا رسولا من عند الله ، فهو : مبلّغ لا هاد ،

معناه : لا مُوفِّق ، لكنه هاد بمعنى : مبين » (ف ٣/٤٩٨) .

انظر « الهدى التبياني ـ الهدي التوفيقي » .

٦٥٣ ـ المهْدِيّ

١ ـ فكرة المهدي تضرب عمقا في جذور الفكر الانساني ؛ لكأنها محفورة في قوالبه الفكر ـ نفسية . فالكل على اختلاف مذاهبهم وتنوع عقائدهم واحدية ميولهم ،ما بين مادية وغيبية ينتظر « يوماً موعوداً» يعم فية العدل ويرتفع الظلم من العالم . . . فهذا اليوم ينتظره المفكر المادي والمفكر الديني كلٌ من خلال بنيانه الفكري او الفلسفي . . . وسواء اكان هذا اليوم يتمثل في شخص ام في ارتفاع تناقض . . . . ام . . . ام . . . . يبقى هو « المنتظر » .

لذلك لا نستطيع ان نقول ان فكرة المهدي هي اسلامية فقط،او شيعية او صوفية خاصة . . . وان كانت صيغتها الاسلامية بسيطة تتلخص من خلال الاحاديث الشريفة ،بشخص يخرج في آخر الزمان يملأ الدنيا عدلاً بعدما ملئت جوراً . . . ولن نتعرض لما تحويه هذه الفكرة للاوساط الفقيرة والمظلومة من جوانب نفسية تعويضية،لاننابذلك نفرغ فكرة « المهدي » من دلالتها الفلسفية في بنيان افسح لها مكاناً فيه .

٢ ـ اهتم الفكر الشيعي « بالمهدي » . والفرق الوحيد بينه وبين الفكر الصوفي : ان المهدي في الفكر الشيعي هو شخص معين بالذات وجد في زمن سابق . . . وبالتالي طرح امامهم مشكلة هذه « الغيبة الطويلة » . . . وما الفائدة منها ؟ والمبرر لها[1] ؟ على حين انه احتفظ في الفكر الصوفي بصورة بسيطة نراها عند ابن عربي .

***

*** المهدي : خليفة لله نص رسول الله (ﷺ) على امامته ، فالعالم كله بانتظار ظهوره ، اسمه : اسم رسول الله (ﷺ) ،وهو من آله . يقول :**

« . . . هذا الخليفة [المهدي] من عزة رسول الله ﷺ . من ولد فاطمة ، يواطىء اسمه اسم رسول الله ﷺ ، جده : الحسن بن علي بن ابي طالب »
(ف ٣/ ٣٢٧) .

« كما انه ما نصّ رسول الله ﷺ ، على امام من ائمة الدين يكون بعده، يرثه ، يقفو اثره ، ولا يخطىء ، الا المهدي خاصة . فقد شهد بعصمته في احكامه » (ف ٣/ ٣٣٨) .

***

* يظهر « المهدي » بكل صفات الولاية من فعل ، فيبدل الاحكام في العالم :

- من الجور الى العدل
- من الجهل الى العلم
- من الفقر الى الغنى
- من الضعف الى القوة

وهذا التبديل اعطاه الحق القدرة عليه فهو : ولي وخليفة وامام [فلتراجع] يضاف الى ذلك طاقة الهداية التي اكسبته الاسم : المهدي

يقول ابن عربي :

١ ـ المهدي : يبدل من الجور الى العدل :

« . . . ان لله خليفة يخرج ، وقد امتلأت الأرض جورا ، فيملؤها قسطاً وعدلاً . لولم يبق من الدنيا الا يوم واحد طوّل الله ذلك اليوم حتى يلي هذا الخليفة » (ف ٣/ ٣٢٧) .

« واذا خرج هذا الامام المهدي ، فليس له عدو مبين الا : الفقهاء خاصة . فانهم لا تبقى لهم رياسة ولا تمييز عن العامة » (ف ٣/ ٣٣٦) .

٢ ـ المهدي : يبدل من الجهل الى العلم :

« . . . ويعلم ما اشار اليه عليه السلام من عموم البركات عند ظهور الامام المهدي، حتى يكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله . . الى سائر ما ذكر ﷺ لعموم انبساط اللطيف على الكثيف . . . » (بلغة ١٣٢) .

٣ ـ المهدي : يبدل من الفقر الى الغنى :

« يقسم [المهدي] المال بالسوية ، ويعدل بالرعية ، ويفصل في القضية ، يأتيه

الرجل فيقول له : يا مهدي اعطني ، وبين يديه المال فيحثى له في ثوبه ما استطاع ان يحمله » (ف ٣/ ٣٢٧) .

هذا نص غريب عن ابن عربي ،لسببين : الأول ،ان امداد الاولياء عنده هو علمي ـ روحاني ،الثاني : ان القرن السادس الهجري بعيد عن رؤية « المال » احد مقومات الكمال في شخص الامام او الولي .

فهل اعتبر ابن عربي هنا كمال المهدي هو : كمال جمعيته للقوى في زمن ظهوره . ولا يخفى ،بنظرة صادقة الى الواقع ،اهمية المال كقوة اقتصادية فعالة من قوى العالم المعاصر [انظر « كمال »] .

٤ ـ المهدي يبدل من الضعف الى القوة :

(أ) قوة السلاح :

« فهو [ختم الولاية المحمدية] والقرآن : اخوان ، كما ان المهدي والسيف : اخوان » (ف ٣/ ٣٢٩) .

« . . . فيا منظور [المهدي] الناظر ، ويا من بظهوره **بطش الملك القادر** ، وياوليّ الله ، ويا **خليفة الملك القاهر** . اما انسلختَ من الاصلابِ والارحام ، أما أُمرتَ بتبديل هذه الاحكام ، السموات والأرض ومن فيهن بانتظارك ، والوجود متشوق الى اسفارِك [= ظهورك] . اللهم انا [= ابن عربي] نؤمن بولايته [انظر « ولي »] ، وخلافته [انظر « خليفة »] ، وامامته [انظر « امام »] وهدايته [= التي استحق منْ اجلها اسمه] ، ولا نلحد فيه إلحّاد الغافلين ، ولا ننكره انكار العالين ، وننتظره مدة حياتنا ، ايماناً بك ، وتصديقاً لرسولك . فلا تحرمنا ان لم تقسم لنا رؤيته أجر اتباعه . واكتبنا في عدد انصاره واشياعه » (بلغة ق ٦٤) .

(ب) قوة الجماعة :

« ينفخ [المهدي] الروح في الاسلام ، يعز الاسلام به بعد ذله . . **يُظْهِر من** الدين ما هو الدين عليه في نفسه ، ما لو كان رسول الله ﷺ لحكم به[٢] ، **يرفع المذاهب من الأرض** . فلا يبقى الا الدين الخالص ، اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد . . . » (ف ٣/ ٣٢٧) .

المذاهب والفرق تمزق وحدة المسلمين ، وبالتالي تضعف قوتهم ، لذلك دور المهدي هو في ازالة التمزق الحاصل في صفوف المسلمين ، وبرفع التمزق تحصل القوة التي يستتبعها الغنى والعلم . . .

***

*** « المهدي » يظهر بالولاية ارثا محمديا ،بكل ما تحويه من ابعاد :**

فعل وعرفان ،في مقابل النبي محمد [ظهر بالنبوة ـ ولايته باطنة] .

يقول :

« . . . ومحمد (ﷺ) . . الرحمة للعالمين ذاتا وصفاتا ، وتمام ملكه [محمدﷺ][٣] موقوف على ظهور المهدي . . . » (بلغة الغواص ق ٦٠) .

---

(١) يراجع بشأن مهدي :

ـ من ناحية الاصول الحديثية لفكرة المهدي :

● التصريح بما تواتر في نزول المسيح [خاصة ٢٩٤ ـ ٢٩٦] للمحدث الكبير الشيخ محمد انور شاه الكشميري الهندي ولد ١٢٩٢ وتوفي ١٣٥٢ هـ .
تحقيق : عبد الفتاح ابو غرّة نشر : مكتب المطبوعات الاسلامية حلب ـ

ـ في الفكر السني :

● يسألونك عن المهدية . الصادق المهدي . دار القضايا ١٩٧٥ [وفيه يبحث الأصول الاسلامية والتاريخية للفكرة ، كما يتحدث عن الدعوات المهدية] .

ـ في الفكر الشيعي :

● بحث حول الولاية . محمد باقر الصدر دار التعارف للمطبوعات بيروت . لبنان [بحث في ٩٦ ص من القطع الصغيرة] .

● المهدي . صدر الدين الصدر . دار الزهراء بيروت . لبنان [دراسة في ثمانية فصول عن المهدي في الشيعة الاثنا عشرية] .

(٢) ابن عربي هنا يطرح قضية في منتهى الخطورة اسلامياً . يفصل بين الكلمة او النص ، والشخص ـ الانسان . فالمسلم اليوم ولو اتبع السنة المحمدية يفهمها على انها كلمات وافعال ، والمطروح هنا : الشخص نفسه . لانه روح الكلمة والفعل ، هو الثابت في تحولها . هذه الروح التي لا يفهمها المسلم اليوم لانه اسير الكلمات والافعال . كما انه من ناحية ثانية الكلمات والافعال تأخذنا الى الماضي فهي عودة الى الوراء ، على حين ان الشخص ، طاقة حركية متطورة تتفاعل مع الزمن .

انظر « الوراثة » .

(٣) ان النبي محمد لم يظهر بالغنى والملك ـ على استطاعته ـ كما ظهر سليمان مثلاً . لذلك يأخذ المهدي وجه سليمان ارثاً محمدياً . فهو مظهر من مظاهر ولاية النبي محمد (ﷺ) ، ومن هنا يقول ابن عربي : تمام ملكه (ﷺ) يكون بالمهدي .

٦٥٤ ـ الاسْتهلاك في الحق

في اللغة :

« الهاء واللام والكاف : يدلُّ على كَسرٍ وسقوط ، منه الهلاك : السُّقوط ، ولذلك يقال للميت هَلَكَ . واهتَلكت القَطاة خَوْفَ البازي : رَمتْ بنفسها على المهالك . . . قالوا : مستهلِك : جادٌّ ، والقياس لا يدلُّ الا على هذا ما ذكرناه في صيغة القطاة . . . والهَلَك : الشيء الهالك » (معجم مقاييس اللغة مادة « هلك ») .

في القرآن :

ورد الاصل « هلك » في القرآن بالمعنى اللغوي السابق الذي يفيد الهلاك والموت . وهو فعل يطول كل ما سوى الله ؛

« وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم » (١٥/٤) .

«لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه »[1] (٢٨/٨٨) .

وقد اورد القرآن فعل « الهلاك » بصفة عامة في باب العقاب : يقع على الهالك لأمر استحقه . اما صيغة « الاستهلاك » : فلم ترد .

« هل يهلك الا القوم الظالمون » (٦/٤٧) .

عند ابن عربي :

يطلق ابن عربي على صفة « الهيمان » في الله ، التي تقارب الفناء في بعض صوره ، اسم : الاستهلاك في الحق . فالمستهلك في الحق : مهيَّم به تعالى : لا يستطيع الى غيره التفاتاً .

يقول :

« كما قيل لابي يزيد [البسطامي] ، حين خلع عليه خلع النيابة [النيابة عن الحق . فلتراجع] ، وقال له : « اخرج الى خلقي بصفتي . فمن رآك رآني » . فلم يسعه إلا امتثال امر ربه . فخطا خطوة ، إلى نفسه من ربه ، فغشي عليه ؛ فإذا النداء : « ردّوا عليّ حبيبي . فلا صبر له عني » ، فإنه كان مستهلكاً في الحق » (ف السفر ٣ فقرة ٣٦) .

« ان الواصلين على مراتب . فمنهم من يكون وصوله الى اسم ذاتي . . . . فهذا [الواصل] يكون حاله الاستهلاك ، كالملائكة المهيمين [انظر « مهيّم »] في جلال الله تعالى ، والملائكة الكروبيين : فلا يعرفون سواه ، ولا يعرفهم سواه ـ سبحانه » . (ف السفر ٤ فقـ ١٢٥) .

---

(١) يشرح ابن عربي في الفتوحات هذه الآية ، جواباً عن السؤال السابع والتسعين : ما حظ المؤمنين من قوله : « كل شيء هالك الا وجهه » [٨٨/٢٨] :
فيبين : الشيئية ، والوجه ، وان الهلاك يطول كل ما يطلق عليه اسم شيء [الهلاك = العدم] .
انظر الفتوحات ج ٢ ص ٩٩ .

٦٥٥ ـ الهِـمّة

في اللغة :

« وهَمَّ بالشيء يهَمُّ هَمّاً : نواه واراده وعزم عليه . وسئل ثعلب عن قوله عز وجل : « ولقد هَمَّت به وَهمَّ بها لولا أن رأى برهانَ ربِّه [١٢/ ٢٤] » . قال : هَمَّت زليخا بالمعصية مُصِرَّةً على ذلك ، وهَمَّ يوسف عليه السلام ، بالمعصية ولم يأتها ولَم يصبِّر عليها ، فبين الهمتين فرق .

. . . ولقد هَمَّت به وهَمَّ بها (الآية) قال ابو عبيدة : هذا على التقديم والتأخير كأنه أراد : ولقد هَمَّت به ، ولولا أن رأى بُرهانَ ربّه لَهَّم بها . . . وقوله عز وجل «وهموا بما لم ينالوا [٩/ ٧٤] . . » كان طائفة عزموا على ان يغتالوا سيدنا

رسول الله ﷺ ، في سفَر وقَفُوا له على طريقه ، فلما بَلَغهم أَمرَ بتنحيتهم عن طريقه وسبأَهم رجلاً رجلاً . . .

والهَمُّ : ما همّ به في نفسه ، تقول : اهمني هذا الامر . والهَمَّة والهِمَّةُ . ما هَمَّ به من أمر ليفعله . وتقول : انه لعظيم الهَمّ وإنه لصغير الهمة ، وانه لبعيدُ الهِمة والهَمة ، بالفتح » (لسان العرب مادة « همم ») .

في القرآن

الاصل « هم » لم يرد بصيغة الاسم : « همة » . الوارد صيغة الفعل : هَمَّ ، هَمَّت ، هموّا .

انظر « في اللغة » .

عند ابن عربي :

* الهمة : « قوة » فعالة أو « طاقة » فعّالة في الانسان ، لها مصدران فيه :
المصدر الاول : أصل الجبلة
المصدر الثاني : التربية ، والاكتساب

ولم نر ، قبل ابن عربي ، من نبّه على مصدري الهمة . فأعطى الأستعداد حقه ، والتربية حقها . ووجود الهمة في أصل الجبلة : إمكان ، لذلك تمام وجود الهمة في العبد هو : تفتح امكاناتها من خلال تعلقاتها ودور العشق فيه [= موضوع التعلق]

يقول :

١ ـ الهمة : قوة ، وطاقة

أ ـ قوة

« فقوله [لوط ، عليه السلام] : « لو ان لي بكم قوة » [١١/ ٨٠] ، أي هَمَّة فعّالة » (ف ٤/ ٥٣) .

ب ـ طاقة قابلة للتحريك

« فأريدبالمستقيمة [يتكلم ابن عربي على حركات الحروف ، وهذه : الحركة المستقيمة] ، كل حرف حرّك الهمة[1] إلى جانب الحق خاصة . . . و[الحركة] المنكوسة ، كل حرف حرّك الهمة الى الكون واسراره »
(ف السفر الاول فقـ ٦٨٣)

٢ ـ الهمة لها مصدران : الجبلة ، والاكتساب

« واعلم ان وجود هذه الهمة في العبد ، على نوعين ، ولها مرتبتان : همة تكون في اصل خلقة العبد وجبلته . وهمة تحصل له بعد ان لم تكن . . . فإذا علمها [الانسان] من نفسه ، **صرّفها** فيما اراد من الموجودات ، كنطق عيسى عليه السلام في المهد ، بأمر الله ، **وهمة مريم** . . . انها [الهمة] عندنا كلها « اسباب » يفعل الحق سبحانه وتعالى الاشياء عندها لا بها[2] . . . »
(مواقع النجوم ص ٨٤)

٣ ـ الاكتساب في الهمة يوصلها الى تمام الوجود:

أ ـ الاكتساب والانسان

« وقد نبّه الرسول على الترقي في **تأثير الهمم** ، بقوله : تعلموا اليقين فإني متعلم معكم[3] . وبقوله ، في عيسى ، حيث قيل له ، انه كان يمشي على الماء . فقال : ولو ازداد يقيناً لمشي في الهواء[4] . . . » (بلغة الغواص ص ٨٠)

ب ـ الاكتساب والعشق

« اعلم انه لما اصطحب الالف واللام [كلام ابن عربي هنا في الحرف : لا] صَحِبَ كل واحد منهما ميلٌ ، وهو الهوى والغرض ، والميل لا يكون الا عن حركة عشقية . . . فكان اللام . في هذا الباب ، أقوى من الالف لأنها اعشق : **فهمتها اكمل وجوداً** : وأتمّ فعلاً . والالف أقل عشقاً ، فهمتها اقل تعلقاً باللام ، فلم تستطع ان تقيم أودَها . . . وهذا كله [ميل الالف واللام لبعضهما] ، تعطيه حالة العشق . والصدق في العشق ، يورث التوجه الى طلب المعشوق . وصدق التوجه يورث الوصال من المعشوق الى العاشق »
(ف السفر الاول فقـ فقـ ٦١٨ ، ٦٢٠) .

يتضح هنا ، ان الهمة في الاصل : طاقة [محضة ـ عامة ـ غير موجهة] في

الانسان تقبل التعلق . ومن قبولها للتعلق يظهر دور الاكتساب والتربية فيها ، وامكانية التوجيه الموصلة لتفتح امكاناتها كافة . ويطل من خلال النصوص « مفهوم » يحدد تعلقات الهمة الا وهو : ارادة الانسان . فالانسان دائماً موجود في النصوص السابقة كمالك وموجه لهذه الهمة . اذن « الارادة » توجه الهمة في تعلقاتها . ولا يخفي علاقة الارادة : بالمريد [انظر « مريد »] ، وبالتالي دور « التسليك » في الوصول بالهمة الى مقام « الفعل » .

***

* تبرز مما سبق أهمية « تعلقات » الهمة . اذ هي الاساس في :

اولاً : اختلاف الهمم
ثانياً : ترقي الهمم
ثالثاً : اسقاط التعلقات نفسها ، الواحد تلو الآخر
رابعاً : الحكم على الهمم

أ ـ اختلاف الهمم :

الهمة طاقة فقط لذلك تتشعب باختلاف تعلقاتها ، تبعاً لارادة صاحبها . فإن علّق صاحب الهمة همته في الدنيا ، نراه يحصل الاموال . . وان علقها : في العبادة ، يحصّل المقامات . . وان علقها : بالله ، تسقط التعلقات وتصير همومه هماً واحداً .

وهكذا في طاقة الهمة : ان تفعل ، في ميدان تعلقها . . هذا ويجب الأ نقف مع حدود اللفظ ، فنظن من قولنا ان الهمة : طاقة فقط ، انها سلبية لا تؤثر في صاحبها . لأن الهمة في وجهها المغروس في جبلة الانسان ، تؤثر فيه ان كانت قوية . فالهمة القوية ـ في اصل الجبلة ـ تدفع صاحبها الى الترقي والتعلق بعظائم الامور . كما ان ارادة صاحبها تحكم عليها فلا بد من تبادل « الاثر » بين الاصلين في الجبلة . الاصل الاول الذي يمثل : حجم طاقتها نفسه . والاصل الثاني الذي يمثل : الارادة والسلوك .

يقول ابن عربي

« ان اختلاف الهمم باختلاف المطامع لأن الهمم متعلقة بها . . . ولولا المطامع لانقطعت الهمم ولولا الهمم لبطلت الاعمال . . » (بلغة ص ١٥) .

« . . . كما قال معاوية رضي الله عنه : هموا بمعالي الأمور ، فإن الامور همم .

واني هممت بالخلافة ، وما كنت اهلاً لها » . (بلغة ٢٩)

٢ً ـ الترقي بالهمم وترقي الهمم

أن الهمم من « تعلقها » :
ـ بالاعلى دون الادنى : تترقى
ـ بالثابت دون الفاني : تحَصِّل السعادة .

الهمة تتعلق بمعنى انها : تتوجه كطاقة ،بحركة عشقية [انظر النص السابق : الاكتساب والعشق] ، الى متعلقها ،من توجهها الى الاعلى ، وبالحركة العشقية السابقة ،تترقى . ففي « توجه » الهمة : حركة تترقى بها الهمة وبالتالي يترقى بها صاحب الهمة . فالهمة تحمل صاحبها : تترقى فيترقى . انها علاقة جدلية بين : همة وارادة للوصول(٥) .

يقول :

(أ) الترقي بالهمم

« فامتطت « همته » متون الذاريات : براقاً . . . » (كتاب الكتب ص ١٩)

« وكيف لا تخترق هذه المقامات ، وتُخص بهذه الكرامات ، « وهمة » ذلك الشخص : براقك . . . فما مَرَّ البراق ببيت مشيد ، الا اخترقه ، وخرقه . . . » (كتاب الكتب ص ٣) .

حتى ان ابن عربي ،يكنى في ديوانه « ترجمان الاشواق » عن كل ما يحمل : بالهمة (العيس ـ النفس) لأن الهمة تحمل العبد ،تسوسه .

يقول :

« والعيس : الهمم . . . كنى عن الهمم بالمطايا . . » (الاشواق ٦٨)

« هم نفسي : يريد الهمم . . . فإن انبعاثها من سويدا القلب »
(الاشـواق ٦٩ ـ ٧٠)

« . . . اين دربوا وأين سارت بهم هممهم ، التي كني عنها بالعيس ؟ »
(الاشواق ٧١)

ب ـ ترقي الهمم

كما ان « ترقي الهمم » هو : السبب المباشر في تعدد التعريفات المتعلقة بالهمة . فكل تعريف يمس « الهمة » : في مرحلة أو مرتبة من مراحل ترقيها

وسلوكها .

يقول ابن عربي :

« ان الهمة يطلقها القوم [= الصوفية] بازاء : تجريد القلب بالمنى [= همة تنبيه] ، ويطلق بازاء : اول صدق المريد [= همة ارادة] ، ويطلق بازاء جمع الهمم لصفاء الالهام [= همة حقيقة] ، فيقولون الهمة على ثلاث مراتب : همة تنبه ، وهمة ارادة ، وهمة حقيقة » (ف ٢/٥٢٦) .

وسنورد نصوص ابن عربي في مراتب الهمم الثلاث عند القوم ،يقول :

همة تنبه :

« ان همة التنبه : هي تيقظ القلب لما تعطيه حقيقة الانسان ، مما يتعلق به التمني سواء كان مُحَالاً أم ممكناً ، فهي تجرد القلب للمنى ، فتجعله هذه الهمة ان ينظر فيما يتمناه ، ما حكمه . . . فإن اعطاه [النظر] الرجوع عن ذلك [التمني] ، رجع، وان اعطاه العزيمة فيه ، عزم » . (ف ٢/ ٥٢٦) .

همة ارادة :

« واما همة الارادة : وهي أول صدق المريد . فهي همة جمعية لا يقوم لها شيء . . . فإن النفس اذا اجتمعت أثَّرتْ في أجرام العالم واحواله ، ولا يعتاص عليها شيء » (ف ٢ / ٥٢٦) .

« فمن جمع همته على ربه : انه لا يغفر الذنب الا هو ، وان رحمته وسعت كل شيء ، كان مرحوماً » (ف ٢ / ٥٢٦) .

همة حقيقة :

« واما همة الحقيقة : التي هي جمع الهمم بصفاء الالهام ، فتلك همم الشيوخ الاكابر من أهل الله ، الذين جمعوا هممهم على الحق ، وصيروها واحدة لأحدية المتعلق ، هرباً من الكثرة ، وطلباً لتوحيد الكثرة أو التوحيد » (ف ٢ / ٥٢٧) .

٣ ـ اسقاط التعلقات

كنتيجة طبيعية لترقي الهمة : تسقط التعلقات ،حتى لا يبقى تعلق للهمة ،سوى : الحق . . . تصير الهموم هماً واحداً . وهذا ندركه من لغة العشق

الظاهرة في هذه المرحلة . انها المرحلة الاخيرة ـ التي تظل « الهمة » فيها موجودة ،تؤكد الاثنينية ـ قبل « الفناء » .

وفي هذه المرحلة يظهر : الفعل والتأثير بالهمة لقيامها في مقام الجمعية. [انظر نص : « الاكتساب والعشق » السابق . ونص : « جمعية الهمة » الذي سيرد] .

٤ ـ الحكم على الهمم :

ان « الهمة » كقوة باطنة في الانسان لا تتحقق إلا بتعلقاتها،وبالتالي ظهورها لا يكون الا في مستوى « التعلق » بالذات . والنص الذي اوردناه للكمشخانوي في الهامش رقم « ٥ » يؤكد ذلك : من حيث ان الهمة في البدايات لها صورة ، تختلف عن صورتها في الولايات ،عن صورتها في الحقائق . واختلاف الصورة كما نلاحظ مرجعه اختلاف التعلق .

***

*** ان « الهمة » من حيث كونها طاقة لها : الفعل . وهي موجودة في كل انسان . و« فعلها » في كل انجاز واضح . ولم يزد الصوفية على انهم استفادوا من « الهمة » كطاقة ، ونقلوا « فعلها » من مستوى الظاهر [= تأثيرها بالانسان ومن خلاله بالاشياء المحسوسة] الى مستوى الباطن [= الانسان يفعل بالهمة ما لايمكن فعله الا بالاسباب] .**

وعندما حقق الصوفية هذه « النقلة » ظهرت « الهمة » : اداة تأثير وفعل ، بكل ما « للفعل » من ابعاد عرفانية ووجودية عند الصوفية .

واخذت وجه : « الكرامة » و« خرق العادة » [انظر « كرامة »]

يقول ابن عربي :

١ ـ فعل الهمة : نُقْلَة من الظاهر الى الباطن

« الهمة . . كل ما لا يتوصل اليه شخص الا بجسمه أو بسبب ظاهر، يتوصل اليه النبي والولي بهمته ، وزيادة ، وهي [الزيادة] الامور الخارجة ، عن مقدور البشر رأساً . . » (مواقع النجوم ٨٣-٨٤)

٢ ـ تأثير الهمة :

« . . وقل للسلطان : هذه همة واحدة أثّرت في شجرة مثمرة [ايبستها] فكيف همم جماعة من المظلومين في قلع الظالمين ! . . » (بلغة ٦٩) .

« . . فقالت [شمس ام الفقراء] . . : تمنيت ان يأتينا غداً ابو الحسن بن قيطون ، فاكتبوا اليه . . فقال ابو محمد [الشيخ عبدالله المروزي] : هكذا تعمل العامة ، فقالت له العجوز : فماذا تفعل ؟ قال : اسوقه بهمتي . فقال: أفعل . فقال : **قد حركت الساعة خاطره** [تأثير الهمة في خاطر الانسان عن بعد] بالوصول الينا غداً ان شاء الله تعالى . . . » (روح القدس ص ١٠١)

٣ ـ الفعل بالهمة = مقام الجمعية

« فصاحب الهمة ، له الفعل ، بالضرورة ، عند المحققين . هذا حظ الصوفي ومقامه . . » (ف السفر الاول فقـ ٦١٩)

« بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله،ما لا وجود له الا فيها ، وهذا هو الامر العام . والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة(٦) ، ولكن لا تزال الهمة تحفظه »(٧) . (فصوص ١/٨٨) .

« والهمة » لا تفعل الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه . . » (فصوص ١ / ١٢٩) .

٤ ـ الفعل بالهمة = الفعل بالحرف

« . . . وهذا الفعل بـ « الحرف المستحضر » يُعبِّر عنه بعضُ من لا علم له: بـ « الهمة »وبـ « الصدق » . وليس كذلك : وإن كانت الهمة روحاً للحرف المستحضر ، لاعين الشكل المستحضر . وهذه الحضرة تعم الحروف كلَّها ، لفظيها ورقميها » (ف سفر ٣ فقـ ١٧٤ ـ ١) .

« فمن عَلِم ، من المحققين ، حقيقة « كُنْ ! » فقد عَلِم « العلم العيسوي » . ومن اوجد بـ « هِمتِّه » شيئاً من الكائنات ، فما هو من هذا العلم [العلم العيسوي] » (ف سفر ٣ فقـ ٤٨) .

« . . ويعلم ما هي خاصيتها [الحروف المستحضرة] حتى يستحضرها ، من

اجل ذلك ، فيرى اثرها . فهذا [الفعل بالحرف] شبيه الفعل بالهمة . . »
(ف ١ / ١٩١) .

فالفعل بالحرف لا يستلزم همة الشخص الناطق بالحرف . ومن هنا الاسماء التي استحققتها الهمة : الصدق . وغيره ، لأن الفعل لها .

٥ ـ البعد العرفاني في فعل الهمة :

وهنا تظهر الهمة : اداة معرفة عند الصوفي

« . . فالزم الخلوة ، علِّق الهمة بالله الرحمن ، حتى تعلم » (ف سفر ١ . فقـ ٦٢٢)

« وما يعرف ما قلنا سوى عبد له همة »
(فصوص ١ / ١٢٢)

« . . فيحصل لصاحب الهَمة في الخلوة مع الله وبه ، جَلَّت هِبَتـه ، وعظمـت منَّتهُ ، من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة . بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة ، فإنها وراء ، النظر العقلي »(ف سفر ١ فقـ ٦٥) .

« . . غير ان الولي يشترك مع النبي ، في : ادراك ما تدركه العامة في النوم ، في حال اليقظة ، سواء . وقد اثبت هذا المقام للاولياء اهل طريقنا ، واتيان هذا ، وهو : الفعل بالهمة ، والعلم من غير معلم من المخلوقين غير الله . . »
(ف ١ / ١٥٠) .

« ومَدْرَك [= معرفة] من أين عُلِمَ هذا [امور تتعلق بمقام الابدال] ، موقوف على الكشف . فابحث عليه بالخلوة والذكر والهمة . . » (ف السفر ١ فقـ ٦٤٣)

٦ ـ الفعل بالهمة = خرق عادة

« . . . ولست اعني بالكرامات الا ما ظهر عن قوة الهمة »(ف سفر ٣ ـ فقـ ٣٨٣) .

« . . . فأقطاب هذا المنزل : كل وليٍّ ظهر عليه خرق عادة عن غـير همتـه ، فيكون الى النبوة اقرب مِمَّن ظهر عنه خرق العادة بهمته . والانبياء هم العبيد على أصلهم » (ف سفر ٣ ـ فقـ ٣٨٣ ـ ١)

انظر « كرامة »

***

* ظهرت « الهمة » من خلال التعريفات والنصوص السابقة : اداة تأثير وفعل ، يستخدمها الصوفي . « فالصوفي » : اذن موجود ، يختار ويفعل . وهذا ينافي ما يطلبه في سلوكه الى الله ، اي : الفناء ، وترك الاختيار .

ينتج عن ذلك ان : « الفعل بالهمة » و« العرفان » في علاقة جدلية ، « ينقص » احدهما « فيزيد » الآخر . وهكذا . حتى نصل الى : تمام قدرة الفعل بالهمة ، وانتفاء الاختيار فيه بتأثير العرفان .

يقول ابن عربي :

« فإن قلت [السائل] : وما يمنعه [النبي ، لوط عليه السلام] من الهمة المؤثرة ، وهي موجودة في السالكين من الاتباع - والرسل أولى بها ؟ قلنا [ابن عربي] : صدقت ، ولكن نَقَصَك علم آخر ، وذلك أن **المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً** . فكلما علت معرفته [الانسان] نقص تصرفه بالهمة » (فصوص ١ / ١٢٧ - ١٢٨)

« واما نحن [ابن عربي وامثاله] فما تركناه [التصرف] تظرفاً - وهو تركه ايثاراً - وانما تركناه لكمال المعرفة : فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار . فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر الهي وجبر لا اختيار » (فصوص ١ / ١٢٩) .

***

* « الهمة » عند ممارستها كونها قوة تحريك ، يعرض لها قواطع عن دورها هذا . وتنحصر هذه القواطع بكل ما في طاقته : اضعافها ، ومنبعه كله : الاحساس بالعجز . فعندما يحس صاحب الهمة بالعجز : تضعف همته .

يقول ابن عربي :

« .. فتحفظ من اسباب امراض الهمم ، واعلم ان من اعظمها : نظر اهل البدايات الى احوال اهل النهايات ، ومطالبتهم انفسهم [اهل البدايات] باحوالهم [اهل النهايات] ، فيصعب عليهم ويستبعدون ذلك ، فتضعف هممهم ... » (بلغة ٤٦)

***

* في نهاية بحثنا « للهمة » لا بد من التنويه الى انها موجودة باسماء مختلفة عند كل طائفة . وهذه الاسماء منبعها : خاصيتها في الفعل . فهي عند المتكلمين : « الاخلاص » ، وعند الصوفية « الحضور » ، وعند العارفين « الهمة » . اما ابن

عربي فيفضل ان يسميها : العناية الالهية . وربما مرجع ذلك الى ان امكاناتها في اصل الجبلة عناية الهية .

يقول :

« من وافق تأمينه [يقول : آمين] تأمين الملائكة ، في الغيب المتُحَقِّق ، الذي [الموافقة ـ التأمين] يسمونه العامة من الفقهاء « الاخلاص ». وتسميه الصوفية « الحضور » ، ويسميه المحققون « الهمة » ونسميه ، انا وامثالنا : « العناية » [استجيب له] » (ف سفر ١ فقـ ٤٩٤) .

« ثم نرجع ان هذه الانفعالات الالهية ، المختصة بالوجود على يدي هذا الشخص الانساني ـ على مراتبها ـ اصلها الذي ترجع اليه : قوى نفسية . تسميها الصوفية : الهمة . ويسميها بعضهم : الصدق ، فيقولون : فلان أحال همته على أمر ، فانفعل له ، ذلك . وفلان صدَقَ في امر ما ، فكان له ذلك » .
(مواقع النجوم ص ٨٣) .

« .. لهم [اشخاص] القدم الراسخ في الصدق ، فيقتلون بالهمة[٨] ، وهي الصدق » (ف ٣ / ٣٩٢)

---

(١) في فكر يرى الانسان : كلمة . تتحول « الحروف » الى رموز يقول فيها ما ينطبق على البشر . لذلك نستطيع ان نعتبر نصوص الشيخ الاكبر في « الحروف » نصوصاً في « الانسان » .
وهنا نرى « الحرف » هو الذي يحرّك « همته » . أو في عالم الانسان : الانسان يحرك همته . السؤال الذي يطرح نفسه ، والذي سنلمس اهميته ، عند بحث النقاط المتبقية من الهمة .

هل الهمة تحرك الانسان ؟ ام الانسان يحرك الهمة ؟
الاجابة عن ذلك ستتضح من بحث المصطلح .

(٢) « الهمة » لها الفعل ، وهذا ما سنبحثه في النقاط التالية
(٣) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (٤٤)
(٤) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (٤٥)
(٥) يرسم الكمشخانوي صورة الهمة في ترقيها ما بين البدايات والنهايات . وسنورد النص الذي

يسمح للقارىء ، بشيء من التمعن ، ان يرى جدلية علاقة الترقي بين : الهمة والارادة .

يقول :

«الهمة : وهي التوجه الى الحق بالكلية ، مع الانفة من المبالاة ، بحظوظ النفس من الاغراض والاعواض ، وبالاسباب والوسائط كالعمل والامل والوثوق به ، وصورتها في **البدايات** : عقد الهمة بالطاعة ، والوفاء بعهد التوبة . وفي **الابواب** : تعلق القلب بالنعيم الباقي ، وصرف الرغبة عن الفاني ، والجد في الطلب عند التواني ، وفي **المعاملات** : همة باعثة على الاستقامة في العمل ، مع دوام المراقبة وقوة الثقة بالله في التوكل والتسليم . وفي **الاخلاق** : صرف الهمة بالكلية ، الى احراز السعادات والكمالات . وفي **الاصول** : همة جاذبة صاحبها الى جناب الحق ، بقوة اليقين ، وروح الانس ، مانعة عن الفتور في السير ، والزيغ في القصد . ودرجتها في **الاحوال** : صيرورة الهموم هماً واحداً ، باستيلاء العشق . وفي **الولايات** : همة تتصاعد عن الاحوال والمقامات الى حضرة الاسماء والصفات . وفي **الحقائق** : همة تعلو الصفات ، وتنحو عن النعوت نحو الذات ، وفي **النهايات** : لا همة الا التأثر بمؤثرية الحق في جميع الممكنات ، كقوله تعالى : وما رميت اذ رميت . ولكن الله رمى . وقوله : وإذ تخرج الموتى باذني . وهناك [في النهايات] ينمحق التعمل والتكسب ، ويصفو عن شوبة الحدث ، وينفتح الطريق ، ويتسع ، ويترقى القلب ، الى مقام السر . فيكون السائر مصحوباً محمولاً في السير ، كراكب البحر يُسَار به ولا يدري . قال الله تعالى « سبحان الذي اسرى بعبده » [١/١٧] وتتوالى عليه الاحوال بمحض الموهبة ، وتتوافر عليه الالطاف ، بحكم السابقة والمتعة » . (جامع الاصول ـ الكمشخانوي ص ٢٠٧) .

(٦) الهمة تخلق ما يكون له وجود خارجها ، وهذا ما يميزها عن « السحر » ايضاً . . . الصنف الثالث في خرق العادة .

انظر « كرامة »

(٧) انظر تفسير عفيفي على هذا النص ، فصوص ج ٢ ص ص ٧٨ ـ ٨٢

(٨) يراجع بشأن همة :

ـ الطوسي : اللمع ص ٤٢٥ (الهم)

ـ الغزالي : مدخل السلوك ص ٤٢

: ايها الولد ص ١٦٥

: سر العالمين ص ٤٢ ، ١١٤

ـ نجم الدين كبرى : فوائح الجمال رقم ١٣ (الهمة = القدرة) .

ـ ابن الفارض : الديوان ص ١٧١

[ولي همّـةٌ تعلـو ، اذا ما ذكَرْتهـا وروحٌ بِذكراهـا ، اذا رَخُصَـتْ ، تغلو]

كما يراجع :

ـ هذا المعجم مادة : همّ الهمم .

٦٥٦ ـ الهُو

في اللغة :

« الهاء والواو . . . من العربية . والاصل هاء ضُمّت اليه واوٌ ، من العرب من يثقِّلها فيقول : هُوَّ ، ومنهم من يقول : هُوْ » (معجم مقاييس اللغة مادة « هو »)

في القرآن :

اطلق التنزيل العزيز لفظ « هو » على الله :

« لله ملك السموات والارض وما فيهن ، وهو على كل شيء قدير » (٥/ ١٢٠) .

« وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم » (٦/ ٣) .

عند ابن عربي :

الهو : اعتبار الذات الالهية[1] من حيث كونها غيباً . لما يتضمنه الضمير : « هو » من الاشارة الى غائب، « فالهو » : دليل الذات التي لا تشهد ابداً وهو الحضرة الاسمائية .

يقول :

١ ـ الهو : الغيب

« . . . ان تعبد الله كأنك تراه ومن هناك تعلم الهو ، فان قلت : وما الهو ؟ قلنا : الغيب الذاتي الذي لا يصح شهوده ، فليس ظاهراً ولا مظهراً . . »
(ف ٢/ ١٢٨) .

« . . . قال : الانوار : شهادة ، والحق : نور . ولهذا يُشْهد ويُرى ، والاسرار : غيب فلها : الهو ، فلا يظهر الهو ابداً . فالحق من حيث الهو لا يشهد وهويته : حقيقته . . » (ف ٤/ ٤٤٣) .

٢ ـ الهو : الحضرة الاسمائية ،والله خاصة

« ولا يقال هي [الذات] هو [الله ، الاسماء] ، ولا هي غيره »
(فصوص ٢/ ٥٥) .

« فالله :الهو ،« والهو » هو :الله. . . فإن الهو : كلمة وجـودية . . . »
(المقصد الاتم في الاشارات ق ١٥٣ ب) .

« فان الهوية معلومة غير مشهودة ، وهي التي ينطلق عليها اسم : الهو »
(ف ٢/ ٥٧٩) .

٣ ـ الهو : دليل الذات الالهية

« . . . المسامرة التي هي الحديث بالليل ، والليل : غيب والذات [الالهية] : غيب عن الكون ودليلها [= الذات] : الهو . . . » (الاشواق ٦٦) .

---

(١) « الهو » يضيفها ابن عربي دائماً الى الله لذلك تأتي معرّفة . على انه قد يستعملهـا احيانـاً للانسان بمعنى : عماء الانسان .
انظر كتاب الياء ص ١٣ .

٦٥٧ ـ الهوى

انظر « حب »

٦٥٨ ـ الهَيْبَة والأنس

في اللغة :

« الهاء والياء والباء كلمة إجلال ومخافة . من ذلك هابَه ، يهابَه ، هيبةً . ورجل هَيُوبٌ : يهَابَ كلَّ شيء . . . وتهيَّتُ الشيء : خفتُه »
(معجـم مقـاييس اللغـة مادة « هيب »)

في القرآن :

غير واردة

عند ابن عربي :

« الهيبة والانس » من ثنائيات مقامات التصوف السلوكي يصلها السالك بعد الخوف والرجاء [مرحلة اولى] ، والقبض والبسط [مرحلة ثانية][1] .

الهيبة : حال عظمة يجدها قلب العبد من تجلي جلال جمال الحضرة له [للقلب] ، اما الانس ، فقد كان وجوده نفسه وامكاناته مثار جدل عالجناه عند بحث مفرد : انس [فليراجع] ، وهو حال القلب من تجلي الجمال . والهيبة والانس صفتان تلازمان الانسان دنيا وآخرة لأن التجلي الالهي دائم دنيا وآخرة .

١ ـ الهيبة : حال للقلب

« اعلم ان الهيبة حالة للقلب يعطيها اثر تجلي جلال الجمال الالهي لقلب العبد ، فاذا سمعت من يقول ان الهيبة نعت ذاتي للحضرة الالهية ، فما هو قول صحيح . . . وانما هي اثر ذاتي للحضرة اذا تجلى جلال جمالها للقلب . وهي عظمة يجدها المتجلي له في قلبه ، اذا أفرطت تذهب حاله ونعته ولا تزيل عينه . . . »
(ف ٢/ ٥٤٠) .

« فاذا علمت ان الهيبة عظمة وان العظمة راجعة لحال المعظم « بكسر الظاء » اسم الفاعل ، علمت انها حال القلب فهو نعت كياني . . . » (ف ٢/ ٥٤٠) .

« واعلم ان الجلال نعت الهي يعطي القلوب هيبة وتعظيماً . . . »
(ف ٢ / ٥٤١) .

٢ ـ الانس : حال للقلب

« ان الانس لدى القوم ما تقع به المباسطة من الحق للعبد وقد تكون هذه المباسطة عن الحجاب وعن الكشف ، والانس حال القلب من تجلي الجمال [= جمال الجلال] وهو لدى اكثر القوم من تجلي الجمال ، وهو غلط من جملة ما غلطوا فيه . . . »
(ف ٢/ ٥٤٠) .

٣ ـ صفة صاحب مجلس الهيبة ، حضوره :

« لما كانت الهيبة تورث الوقار . . . [ما يجب ان يتحلى به صاحب مجلس الهيبة] عدم الالتفات ، واشتغال السر بالمشاهَدْ ، وعصمة القلب من الخواطر ، والعقل من الافكار ، والجوارح من الحركات ، وعدم التمييز بين الحسن والقبيح ، وان تكون اذناه مصروفتين اليه ، وعيناه مطرقتين الى الارض ، وعين بصيرته غير مطموسة ،

وجمع الهم وتضاؤله في نفسه . . . ان لا تعطيه [صاحب المجلس] المباسطة الادلال ، فإن جالسه [= الحق] بتقييد جهة ، كما كلمه بتقييد جهة : . . . فليكن سمعه [صاحب المجلس] بحيث قيده [الحق] ، فان اطلق [صاحب المجلس] سمعه لاجل حقيقة اخرى تعطيه عدم التقييد . . . فقد اساء الادب وليس هو في مجلس هيبة ، **ولا يكون صاحب مجلس الهيبة . صاحب فناء . لكنه صاحب حضور**[2] أو استحضار . . . » (ف ٢ / ١٠٥) .

٤ ـ الهيبة والانس : دنيا وآخرة

« ثم ان هذه المقامات منها ما يتصف به الانسان في الدنيا والآخرة : كالمشاهدة والجلال والجمال **والانس والهيبة** والبسط . . » (ف السفر ١ ـ فقـ ٩٨) .

---

(١) يقول القشيري في الرسالة ص ص ٢١٣ ـ ٢١٤ [تحقيق عبد الحليم محمود] :

« وهما [الهيبة والانس] : فوق القبض والبسط . فكما ان القبض : فوق رتبة الخوف . والبسط : فوق منزلة الرجاء . فالهيبة : اعلى من القبض والانس اتم من البسط . . . وحال الهيبة والانس ، وان جلتا ، فاهل الحقيقة يعدونها : نقصاً لتضمنهما تغير العبد ، فان اهل التمكين سمت احوالهم عن التغير . وهم محو في وجود العين [= الحق] فلا هيبة لهم ولا انس ، ولا علم ولا حس » .

(٢) يخالف ابن عربي هنا القشيري الذي يرى ان :

« وحق الهيبة : الغيبة فكل هائب غائب . ثم الهائبون : يتفاوتون في الهيبة على حسب تباينهم في الغيبة ، وحق الانس : صحو بحق ، فكل مستأنس : صاح ثم يتباينون حسب تباينهم في الشرب » (الرسالة القشيرية ص ٢١٣ ، تحقيق د. عبد الحليم محمود)

---

٦٥٩ ـ المهيَّم

في اللغة :

« الهاء والياء والميم كلمة تدل على عطَش ٍ شديد . والهيام : داءٌ يأخذُ الإبل عند عطَشِها فتَهِيم في الارض لا تَرعَوِي . وبه سمِّي العاشق الهَيْمان ، كأنه جُنَّ من العشق فذهب على وجهه [على] غير قصد » . (معجم مقاييس اللغة مادة « هيم ») .

في القرآن :

وردت في القرآن :

« ألم تر انهم في كل واد يهيمون . . . » [٢٦ / ٢٢٥] .

عند ابن عربي :

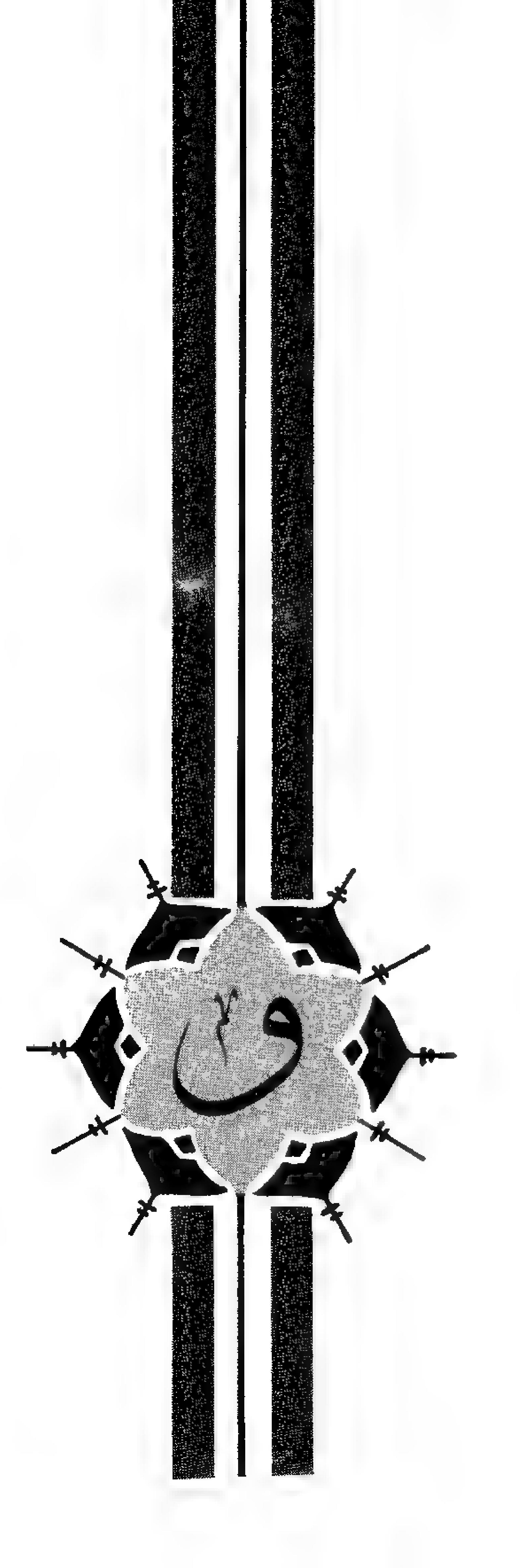
« الهيمان » حال يشترك فيه « الكروبيون » من الملائكة ، و« الافـراد » من جنس البشر . فهم الذين هيّمهم الحق عن كل ما عداه فلا يلتفتون الى غيره ، بل ليس في طاقتهم النظر الى سواه حتى انفسهم .

يقول :

« فالافراد ، في الملائكة ، [هــم] الملائـكة المهيّمـون في جمـال الله وجلالـه ، الخارجون عن الاملاك « المسّخرة » و« المُدبِّرة » اللذين هما في « عالـم التـدوين والتسطير » . وهم من « القلـم » و« العقل » الى ما دون ذلك . . . »
(ف السفر ٣ ـ فقـ ٢١٦ ـ ١)

« واعلم ان العالم المُهَيَّم لا يستفيد من العقل الاول شيئاً ، وليس له [اي للعقل الاول] على المُهَيَّمين سلطان ، بل هم وإياه في مرتبة واحدة . . . »
(ف سفر ٢ ـ فقـ ٧٩) .

فالمهيمون من الملائكة خارجون عن نظر العقل الاول ، وهم في مرتبته ، كما هو الحال في « الافراد » بالنسبة للقطب صاحب الوقت . انظر « افراد » .



٦٦٠ ـ وَتـد

انظر « رجل » وخاصة البيان رقم (١)

٦٦١ ـ ميثاق ـ ميثاق الذرّية

المترادفات : **ايمان الذر ـ قبضة الذرية ـ الميثاق الاول ـ فطرة « بلى » ـ الميثاق الخالص لنفسه .**

في اللغة :

« الواو والثاء والقاف كلمة تدل على عَقْد وإحكام . ووثّقت الشيء : احكمته . . . والميثاق : العهد المُحكم . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « وثق »)

في القرآن :

المثياق هو العهد المحكم :

« واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة » (٣/ ٨١) .

« الذين يؤمنون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق » (١٣/ ٢٠) .

« والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » (١٣/ ٢٥) .

عند ابن عربي

احتلت آية الميثاق ـ « واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم . واشهدهم على انفسهم . ألستُ بربكم . قالوا: بلى شهدنا » (الاعراف ٧/ ١٧٢) ـ مكاناً مرموقاً في الفكر الصوفي . فقد اقام الجنيد شيخ الطائفة بنيان تصوفه النظري والسلوكي عليها . فهذه الآية تدل دلالة واضحة عنده على وجود للانسان يكون فيه : موجوداً لربه فقط ، مفقوداً لكل ما عداه . فمن الناحية

السلوكية اضحى السلوك الصوفي لديه محاولة للعودة بالانسان ، الى هذه الحالة التي كان عليها قبل ان يوجد لنفسه . . . الى حالة الميثاق .

ومن الناحية النظرية . الميثاق هو الاساس الذي فسر على ضوئه نظريته في الفناء والتوحيد والالوهية[1] .

ولم يكن ابن عربي غريباً على الاهمية التي طرحتها آية الميثاق في الفكر الصوفي . فهو وإن لم يجعلها اساساً في بنية تصوفه الفكري والسلوكي ، فقد تبناها ، جاعلاً حالة العبد في الميثاق بما يميزها من الاقرار بالربوبية : الفطرة التي يولد عليها الانسان . وهي فطرة « بلى » كما يسميها .

يقول :

١ ـ الميثاق : الاقرار بالربوبية ، والشهادة على النفس بها .

« انه لا يذكرهم الا بحال اقرارهم بربوبيته تعالى ، عليهم ، حين قبض الذرية من ظهور آدم في الميثاق الاول » (ف ٢ / ٣٨٨) .

« كما اخذ الميثاق على بني آدم قبل ايجاده اجسامهم » (ف ١ / ١٣٥) .

« واما الذين اسودت وجوههم ، يقال لهم : اكفرتم بعد ايمانكم . تذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون . ولم يكن لهم ايمان تقدم الا ايمان الذر . زمان الاخذ من الظهر ، فنسي ذلك العقد ، لما قَدِمَ العهد » (ف ٤ / ٣٤٩) .

« وتخليص عبوديته [العبد] لله من غيره ، كما اقرّ له بذلك في قبضة الذرية . . . » (ف ٣ / ٣٧٨) .

« . . وقبض الحق على ظهره [آدم] واستخرج منه كأمثال الذر ، يعني بنيه ، اشهدهم على انفسهم كما جاء في القرآن فشهدوا » (ف ـ ٤ / ٥٨) .

٢ ـ ميثاق الذرية : اقرار بالربوبية وليس بالتوحيد

« لذلك اشهدهم على انفسهم الست بربكم ، قالوا بلى ، ولم يقل لهم الست بواحد ، لعلمه بأنه اذا اوجدهم اشرك بعضهم ووحد بعضهم ، واجتمعوا في الأقرار بالربوبية له ، وزاد المشرك الشريك » (ف ـ ٢ / ٢٤٧) .

٣ ـ ميثاق الذرية = فطرة « بلى »

« . . . وهو قوله ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة وهو الميثاق الخالص لنفسه ، الذي ما ملكه احد غصباً فاستخلص منه، بل لم يزل خالصاً لنفسه » (ف ـ ٤ / ٥٧)

٤ ـ أهمية تجلي الحق في الصورة التي اخذ على خلقه الميثاق بها في الاقرار :

« . . . فلو تجلى [تعالى] لهم [للخلق] في الصورة التي أخذ عليهم الميثاق فيها ، ما انكره أحد . فبعد وقوع الانكار، تحوَّل لهم في الصورة التي اخذ عليهم فيها الميثاق ، فأقروا به ، لأنهم عرفوه ، ولهم ادلال اقرارهم » (ف ٣/ ٤٦٥) .

انظر « اله المعتقدات »

---

(١) انظر رسائل الجنيد نشر : علي حسن عبد القادر .
كما يراجع في موضوع الميثاق :
ـ كتاب الرياضة للحكيم الترمذي ص ٤٠
ـ الدرة الفاخرة الغزالي ص ١١٩
ـ اليواقيت والجواهر ج ١ ص ١٠٢ .

٦٦٢ ـ وَثيقة الحَق

وثائق الحق : هي الكتب الالهية ، التي فصّلت حقوقه تعالى على عباده ، والحقوق التي كتبها على نفسه تجاههم .

يقول :

« . . . والكتب الالهية : وثائق الحق على عباده ، وهي كتب مواصفة وتحقيق : بما له عليهم ، وما لهم عليه مما اوجبه على نفسه لهم ، فضلاً منه ومنّة ، فدخل معهم في العهدة فقال : « اوفوا بعهدي اوف بعهدكم [٢/ ٤٠] » .
(ف ٢ / ٤٠٦) .

« . . . والوثيقة التي بيننا [المخلوقات] وبينه [تعالى] : وثيقة مواصفة ، فما له فليس لنا ، وما ليس له فهو لنا . . . » (ف ٤ / ٣٨٢) .

٦٦٣ - الوَجْدُ

انظر « الوجود » المعنى الأول

٦٦٤ - الوُجُودُ

في اللغة :

« الواو والجيم والدال : يدل على أصل واحد ، وهو الشيء يُلفيه . ووجدت الضالة وجداناً . . . » (معجم مقاييس اللغة مادة « وجد »)

في القرآن :

ورد الاصل « وجد » بصيغة الفعل الماضي والحاضر والمستقبل ، اما المصدر « الوجود » فلا نجد له ذكراً في القرآن . كما انه لم يأخذ اي معنى اصطلاحياً بل حافظ على مضمونه اللغوي السابق :

(١) « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً » (٣ / ٣٧) .

(٢) « قل اني لن يجيرني من الله احد ولن اجد من دونه ملتحداً » (٧٢ / ٢٢) .

(٣) « قال ستجدني ان شاء الله صابراً ولا اعصي لك امراً » (١٨ / ٦٩) .

عند ابن عربي[1] :

*** لقد تكلم ابن عربي على الوجود بلغة التجربة الصوفية والمقامات . يقول عن طبقة انهم: «اهل الوجود » او « اهل الكشف والوجود»، ويريد بذلك الذين يجدون الحق في وجدهم ، فالسماع يوصل الواحد منهم الى الوجد الذي لا يكون صحيحاً حقيقياً الا بوجود الحق فيه وجوداً ذا كيفية مجهولة .**
وعلى ضوء هذه النظرة الى الوجود نستطيع ان نفهم جمل ابن عربي امثال :

« ما حصل على الوجود الا من زهد في الموجود » (ف ٤ / ٣٧٨) .

فالوجود هنا مقام قابل للتحصيل ثمنه الزهد في الموجود، بمعنى الموجودات اي كل ما سوى الله .

يقول الشيخ الاكبر في الوجود بهذا المعنى :

« فالرسالة . . . هي التي ارسل بها [الرسول] وبلّغها . . . ولا يقبلها الرسول الا بوساطة روح قدسي امين ، ينزل بالرسالة على قلبه . واحياناً يتمثل له الملك رجلاً ، وكل وحي لا يكون بهذه الصفة لا يسمى : رسالة بشرية ، وانما يسمى : وحياً ، او الهاماً ، او نفثاً او القاء ، او وجوداً . . . » (ف ٢/ ٢٥٨) .

« ان الوجود : . . . وجدان الحق في الوجد ، يقولون : اذا كنت صاحب وجد ، ولم يكن في تلك الحال الحق مشهوداً لك ، وشهوده هو الذي يفنيك عن شهودك ، وعن شهودك الحاضرين ، فلست بصاحب وجد . اذ لم تكن صاحب وجود للحق فيه . واعلم ان وجود الحق في الوجد ما هو معلوم . . . [بل هو] فيه على نعت مجهول . . . » (ف ٢/ ٥٣٨) .

« . . . فمن ادعى سماع الايقاع في الاسماع وماله وجود ، فهو من اهل الحجاب والمحجوب مطرود . هل ظهر عن « كن » إلا الوجود . وهذا سارٍ في كل موجود . . . » (ف ٤/ ٣٦٨) .

نلاحظ في النص الاخير ان الحاتمي ينتقل : من الوجود الحاصل في الوجد الناتج عن السماع ، الى الوجود الحاصل في التعين الخارجي الناتج عن كلمة الحضرة « كن »[٢] . انتقال المنتقل ضمن الموضوع الواحد المترتبة نتائجه عن مقدماته ، فما هي الموازاة التي يقيمها الشيخ الاكبر حتى يتسنى له ذاك المزج ؟

ان الوجود الحاصل في الوجد نتج عن السماع ، كما نتج الوجود الحاصل في التعين الخارجي عن السمع ، اي عن سمع الممكن امر الحق بلفظ « كن » . فالسمع يوازي السماع . والوجود في الوجد ، يقابل الوجود في العين الخارجية .

سماع ⟵ وجد = وجود

سمع ⟵ وجود = تعين خارجي

***

*** استعمل ابن عربي لفظ « الوجود » للدلالة على تعين الاشخاص في الوجود الخارجي في مقابل عالم الثبوت[٣] . وبذلك يكون الوجود هنا هو العالم المحسوس في مقابل العالم المعقول [ثبوت] . يقول الشيخ الاكبر :**

« . . . فان الالم في الثبوت ما هو في عين المتألم وانما هو في عينه [عين الالم] . . . وسبب ذلك ان الثبوت بسيط مفرد غير قائم شيء بشيء ، وفي

الوجود ليس الا التركيب فحامل ومحمول . . . فالمجاورة في الثبوت حلول في الوجود » (ف ٤/٨١) .

« وقد صح وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد[٤] هذا هو الوجود الاضافي[٥] والعدم مع ثبوت العين » (انشاء الدوائر ص ٧)

***

﴿ قدمنا النقطتين السابقتين في بحث الوجود ، لانهما يشكلان موقفاً جانبياً بالنظر الى ما قدّمه شيخنا الاكبر ، الى حصيلة الفكر الانساني في موضوع « الوجود » . وللوقوف على حقيقة نظرته الى الوجود ،نضع بين يدي القارىء النقاط التالية ،التي تسمح له برؤية طبيعة نظرة الشيخ الاكبر ،هذه النظرة التي انفرد باسبقية القول بها باسلوب منطقي مترابط .

١ ـ الوجود والجنس :

لم يجعل ابن عربي الوجود جنساً يتحقق باشخاصه ،ولا يوجد خارجاً عنهم ،بل على النقيض من ذلك جعل الوجود عكس الجنس :

الجنس : وحدته اعتبارية وكثرته حقيقية ،كما انه لا يوجد خارج اعيان اشخاصه ،في حين ان الوجود : وحدته حقيقية وكثرته اعتبارية ولا يتحدد وجوده بوجود اشخاصه .

فالوجود وتعيناته يجب ان يفهما على النقيض من الجنس واشخاصه .

يقول البرزنجي في شرح جملة ابن عربي التي ترد في النص التالي :

« اسم الجلالة احديّ الذات كليّ الصفات والاسماء[٦]: أي وحدته ذاتية وكثرته اعتبارية ، فهو عين كل من تعيناته من حيث الظهور فقط . . . لا من حيث الحقيقة . اذ الحقيقة : ذاتية ، وعينه تعني تعينه الخارجي : اعتبارية . . . **فهو عكس** الجنس . . . بيانه ان الجنس اعتباري الوحدة والذات ، ذاتي الكثرة والتعينات ، فهو عين كل من تعيناته ، بذاته . والحقيقة لا يعين في نفسه الا اعتبارياً ذهنياً فقط فمن قال : الوجود عين تعيناته بالحقيقة فقد التبس عليه الامر لعدم الفرق بين التعينين . ولِمَا بين حكميّ الوجود والجنس من اللبس الخفي . . . **فالوجود : ذاتي ،وتعيناته : اعتبارية ،والكلي : اعتباري ،وتعيناته : ذاتية . فافترقا من** حيث الحقيقة والعين يعني التعين . واتحدا من حيث الوحدة في الكثرة والكثرة في

الوحدة[٧] . . . »

اذن الوجود عند ابن عربي ليس جنساً اشخاصه الموجودات .

٢ ـ الوجود بين القدم والحدوث :

لقد درجت الفلسفة وعلم الكلام على التفـريق بـين وجـود القـديم ووجود الحادث ،ولكن الشيخ الاكبر لم يتابع هذا الخط ،بل نجده يقف الوجود على القديم وينفي وجود الحادث .

اذن ليس هناك وجود حادث بل هناك موجودات حادثة[٨] . وهنا يفرق بين الوجود والموجود[٩] . فالموجودات ليست موجودة بوجود حادث ،بل هي موجودة بالحق . اما وجود خاص فليس لها ذلك . وبكلام آخر ،فالموجودات ليس لها وجود ،بل هي ثابتة في العدم لم تفارقه ،وقد يطلق ابن عربي على الموجودات أحياناً صفة الوجود ،ولكن يجب ان نفهم اطلاقه هذا محض اشتراك لفظي لا معنوي . فالوجود للحق والعدم للممكن . ومـن هنـا برزت كل الصفات التي الحقها بلفظ الوجود ،لتعبـر عن وجـود المـمكن ،في مقابـل الوجود الحقيقي ،او الوجود المطلق والصرف الذي هو للحق.. مثلاً :

الوجود الخيالي[١٠] ،الوجود الاضافي ،الوجود المقيد ،الوجود الامكاني ، الوجود المستفاد ،الوجود المستعار ،الوجود المجاز . وما الى ذلك من عبارات تدل على طبيعة وجود الممكن ،وهكذا تخلص ابن عربي من مشكلة وجـود المخلوقات ،بان جعلها ثابتة في العدم لم تفارقه ،واضعاً إياها أمام افتقارها الدائم المستمر الى الحق ، من حيث انه خالق على الدوام [راجع « خلق جديد »] . ويكون وجودها هو وجود الحق ليس إلا[١١] .

يقول :

(أ) الوجود للحق والعدم للممكن :

« . . . ليس الا وجود الحق ، والموصوف باستفادة الوجود هو على اصلـه ، ما انتقل من إمكانه ، فحكمه باق وعينه ثابتة[١٢] . . . فَقَبِلَ التكوين[١٣] ومـا هو عندنا قبول للتكوين كما هو عندك ، وإنما قبوله للتكوين ان يكون : **مظهـراً للحق** ، فهذا معنى قوله : **« فيكون »[١٤]،لا انه استفاد وجوداً** ، وانما استفـاد **حكم المظهرية** . . . فهو[تعالى] عين كل شيء في الظهور ، ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى ، بل هو هو ،والاشياء اشياء . . . » (ف ٢ / ٤٨٤) .

« ويتطرق اليهم [المخلوقات] ، الأفول والشروق ، والتغير والبطلان ، والتنقل من حالة الى حالة ابداً ، « كما بدأكم تعودون » [٧/ ٢٩] . **فهم الموجودن بغيرهم** ، والوجود لهم عارية ومجاز ومستعار ، **ولو كان الوجود لهم حقيقة لأشبه وجود الحق تعالى الله علواً كبيراً** . الا كل شيء ما خلا الله باطل ، و« كل شيء هالك الا وجهه » [٢٨ / ٨٨] جل جلاله . **فبهذا تفهم انه لا يسع مع وجوده تعالى شيء البتة** ، لان البطلان يتطرق الى الاشياء مع الخطرات . والذي استفاد الممكنات من الحق تعالى ، انما هو شروق شمس الايجاد عليهم ، ولو أمسك تجديد الايجاد عنهم طرفة عين ، لانعدموا بلا زمان في أسرع من طرف العين » . (التذكرة فقرة ٤٧)

(ب) الوجود = الحق

« . . . الحق عين الوجود » (ف ٤/ ١٩٣) .

« . . . الكل لله وبالله ، بل هو الله » (فصوص ١ / ٧٣) .

« الحق هو : الوجود ، والاشياء : صور الوجود » (ف ٤/ ١٠٠) .

« ان الوجود لحرف انت معناه — وليس لي امل في الكون الا هو
الله اكبر لا شيء يماثله — وليس شيء سواه بل هو اياه
فما ترى عين ذي عين سوى عدم — فصح ان الوجود المدرك الله »
(ف ٢/ ٣٢٠-٣٢١)

يتضح مما تقدم طبيعة نظرة شيخنا الاكبر الى الوجود[١] ، تلك النظرة التي دفعت الباحثين فيه الى تصنيفه ضمن تيار القائلين بوحدة الوجود في الفكر الانساني ، على ما في موقفه من تعارض مع هذه التيارات .

ونرجع القارىء هنا الى عبارة « وحدة الوجود » منعاً لكل تكرار .

---

(١) الكلام في الوجود يحتاج الى بيان معنى الوجود أولاً ، الذي يتلخص في ان الوجود مطلقاً نعني سواء أكان صفة للقديم ام كان صفة للحادث ، هل هو عين الذات الموجودة أو هو غير الذات ؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة : فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان الوجود هو نفس الذات . وعلى هذا لا يقال : ان الوجود صفة ، لان الصفة اسم للامر الزائد على الموصوف ، وعلى هذا يكون عند المتكلمين الوجود من الصفات الواجبة له تعالى مشتملاً على

شيء من التسامح . وسببه انهم رأوا انه يصح وصف ذات الله تعالى لفظاً بما يشتق من الوجود، فيقال « ذات الله موجودة» ، فلما رأوا ان الوجود يكون وصفاً في اللفظ كالصفة الحقيقية في نحو قولنا « الله تعالى عالم ، وقادر» ، اطلقوا لفظ الصفة على الوجود تشبيهاً له بها . والمراد انه تجوز ، حيث شبهوا الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم والقدرة، مع ان كلامنهما يقع صفة في اللفظ . ويشرح عبد السلام بن ابراهيم الوجود كما ورد في جوهرة التوحيد قائلاً « (فوجب له [للحق]) صفة نفسية هي (الوجود) الذاتي بمعنى انه وجد لذاته لا لعلة، والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها . . . »

(ص ص ٦٨ - ٦٩) .

وقال قوم منهم الرازي : الوجود امر زائد على الذات على معنى انه صفة ثابتة في الخارج، لكنها لم تصل الى درجة الموجودات التي تشاهد وتحس . فهي واسطة بين الموجود الخارجي والمعدوم . وهذا الفريق اثبت واسطة بين الموجود والمعدوم ، وسمي هذه الواسطة حالاً . فالاقسام عنده ثلاثة : معدوم ، وموجود ، وحال . اما الفريق الاول فليس عنده الا قسمان : الموجود والمعدوم .

وقد استدل القائلون بان الوجود عين الموجود بحجج كثيرة نجتزىء منها دليلين : **الأول** : قالوا لو كان الوجود امراً زائداً على الموجود لكان حال هذا الوجود الزائد لا يخلو عن احد امرين : اما ان يكون موجوداً . واما ان يكون معدوماً . فان كان موجوداً انتقل الكلام الى وجوده ، وهكذا . فيلزم عليه الدور او التسلسل ، وكلاهما باطل . وان كان معدوماً لزم اتصاف الشيء الذي هو الوجود بنقيضه . فيقال « الوجود معدوم » وذلك محال .

والثاني : قالوا لو كان الوجود امراً زائداً على الذات عارضاً لها لكانت الذات من حيث هي غير موجودة ، على معنى انها ـ حينئذ ـ تكون معروضة للوجود صالحة له خالية عنه ، فتكون معدومة فاذا قلت « الذات موجودة » كنت قد وصفت المعدوم بالوجود ، وهذا تناقض . وقد استدل القائلون بان الوجود امر زائد على الذات بأدلة نذكر منها واحداً قالوا : ان ذاته تعالى غير معلومة لنا ، وان وجوده سبحانه معلوم لنا . وهذا قياس من الشكل الثاني . ونتيجته « ان ذاته تعالى غير وجوده » .

هذا وقد قالت الفلاسفة : ان الوجود غير الموجود في الحادث . واما في القديم فوجوده عينه . لانه تعالى واجب الوجود ، وهو واحد من كل وجه فلو كان وجوده غيره لتكثر ، لان الموصوف يتكثر عندهم بكثرة الصفات، وذلك يؤدي الى التركيب المؤدي الى الامكان ، وهو مناف للوجود .

وقالت الكرامية : الوجود صفة معنى كالقدرة والارادة .

راجع شرح جوهرة التوحيد . محمد محي الدين عبد الحميد ص ص ٦٩ - ٧١

(الحاشية رقم ١) .

(٢) راجع « كن »

(٣) راجع « ثبوت »

(٤) وهو زيد الموجود في عينه، **موجود في السوق معدوم في الدار**، فهو موصوف بالوجود والعدم معاً في زمان واحد .

(٥) راجع المعنى « الثالث » التالي للوجود .

(٦) يقول ابن عربي : « . . . ان مسمى الله احديّ بالذات كل بالاسماء »

(فصوص الحكم ج ١ ص ٩٠) .

(٧) الجاذب الغيبي ق ٣١٩

(٨) يقول ابن عربي : « . . . الموجودات واصنافها وهي على اقسام : . (١) **وجود مطلق** لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية . . . وهو الله تعالى . . . (٢) **موجود** مجرد عن المادة وهي العقول المفارقة الروحانية القابلة للتشكيل والتصوير . . . وهي المعبر عنها بالملائكة . . . (٣) **موجود** يقبل التحيز والمكان وهي الاجرام والاجسام . . . (٤) **موجود** لا يقبل التحيز بذاته ولكن يقبله بالتبعية . . . وهي الاعراض . . . » (انشاء الدوائر ص ٢٠)
نلاحظ كيف ان ابن عربي عندما تكلم على الله استعمل لفظ « الوجود » وعندما اشار الى كل ما سواه اطلق لفظ « موجود » .

(٩) يرى النابلسي ان المتكلمين خلطوا بين وجود وموجود . راجع « ايضاح المقصود »

(١٠) يقول البرزنجي في الجاذب الغيبي ق ٣٢٦ :

« فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا ذات الحق تعالى، فما في الوجود المحقق الا الله تعالى واما ما سواه ففي الوجود الخيالي . فكل ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة فلا شيء، سوى ذات الحق، على حالة واحدة . بل يتبدل من صورة الى صورة دائماً ابداً وليس الخيال الا هذا . . . »

(١١) راجع « ايضاح المقصود » النابلسي

(١٢) راجع « ثبوت »

(١٣) اي قبل الممكن التكوين في قوله « كن فيكون »

(١٤) اشارة الى الآيات : ٢/ ١١٧ ، ٣/ ٤٧ ، ٣/ ٥٩ ، ٦/ ٧٣ ، ١٦/ ٤٠ ، ١٩/ ٣٥ ، ٣٦/ ٨٢ ، ٤/ ٦٨ .

(١٥) يراجع بشأن وجود عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ٢ ص ٧٠ (الوجود المقيد) ، ٣٦٨ (الوجد) ، ٥٣٥ - ٥٣٧ (التواجد والوجود) .

- الفتوحات ج ٣ ص ٤٦ (المعلومات ٣ : الوجود المطلق ، العدم المطلق ، الممكن) ، ٣١٣ (الوجود)، ٣٤٤، (الوجود) ، ٣٦١ (الوجود : ظهور الموجود في عينه)، ٣٩٦ (الوجود

والثبوت)،٤٣٠ (الوجود الوجودي ، الوجود الامكاني) ، ٤٦٢ (الموجود الاول) ، ٥١١ (الوجود) .

- الفتوحات ج ٤ ص ص ٧٠ - ٧١ (الوجود والوجد) ، ٨٢ (الوجود : وجود الحق)،٩٢ (الوجود)١٤٧ (الوجود والعلم) ، ١٩٠ (الكون والوجود الحق)٢٤٧، (الوجود)٢٥٧، (الوجود : الخير الخالص) ، ٢٨٠ (الوجود الخيالي والوجود الحق - الوجود الصرف) ٢٩٣ (الوجد)٣٠٠، (الوجود : الخير كله)٣٣١، (السماع والوجود) ، ٣٦٤ (الحق عين كل موجود) .
- مشاهد الاسرار ق ٢٢ (الوجود) ، ق ٣٩ (الوجد) ، ٤٣ (الوجود الاول ، الوجود الثاني) .
- رسالة لا يعول ص ١ (الوجد التواجد والوجود)
- التراجم ص ٥ (الوجود) ، ٣٠ (الوجدان)
- فصوص ج ١ ص ٧٧ (الوجود العقلي) ، ٩٦ (وجود الحق)١٠٢، (الممكنات ثابتة غير موجودة)١٢٨، (الوجود والثبوت)١٣٢، (الوجود المطلق ، الوجود المقيد) ، ٢٠٣ (الوجود والثبوت)٢٠٤، (الوجود الازلي الوجود غير الازلي، الوجود الصوري الاعلى والاسفل) ٢١١ (وجود الممكنات) .

٦٦٥ - الوُجُودُ الحقِيقيّ

مرادف : **الوجود المطلق ، الوجود الصرف .**

انظر « **وجود** » المعنى الثالث

٦٦٦ - الوُجُودُ الخيَاليّ

مرادف : **الوجود الاضافي ، الوجود المقيد ، الوجود الامكاني ، الوجود المستفاد ، الوجود المستعار .**

انظر « **وجود** » المعنى الثالث

٦٦٧ - أهل الوجود

انظر « **وجود** » المعنى الاول

٦٦٨ - الوجود الواحد

انظر « **وحدة وجود** »

٦٦٩ - وجه الحق - وجه الحق في الأشياء

ان « الممكن » او « المخلوق » عند ابن عربي لا يقوم بذاته ، لذلك كلما أوجده الحق ، اندرج من ذاته في العدم [انظر « خلق جديد »]. فالحق له الخلق المستمر على الدوام والمخلوقات لها الاندراج في العدم على الدوام . فالحق هو : القيوم ، وبه تقوم الاشياء ، اذ لا قيومية لها بذاتها . والى « قيومية الحق في الاشياء » الاشارة بقوله : وجه الحق ، أو وجه الحق في الاشياء .

يقول :

« . . . فمن لزم هذا الذكر ، فانه ينتج له معرفة : وجه الحق في كل شيء ، فلا يرى شيئاً ، الا ويرى وجه الحق فيه . . . »(ف ٤ / ١٧٠) .

« وجه الحق الذي له في كل شيء . . . » (رسالة لا يعول ص ١٥)

« . . . فان للحق في كل معبود : وجهاً[1] ، يعرفه مَنْ يعرفه ، ويجهله من يجهله . . . » (فصوص ١ / ٧٢) .

« . . . فخلو وجه الحق عن شيء من العالم : « محال » . . . » (ف ٢ / ٢٩٩) .

---

(١) وجه الحق الذي له في كل معبود ، اشارة الى الآية « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » [١٧ / ٢٣] وقد توسعنا ببحث ذلك في « إله المعتقدات » فلتراجع .

٦٧٠ ـ الوَجْهُ الخَاصّ

وردت عبارة « الوجه الخاص » عند ابن عربي : نكرة ومعرفة .

***

* « الوجه الخاص » : معرّفة .

ان الامداد الالهي للممكنات بوجهيه : الوجودي والعلمي . دائم مستمر مع الآنات . وهذا الامداد الالهي يكون إما :

ـ بتوسط الاسباب بين الحق والعبد (الانبياء ـ الملائكة . . .)
ـ وإما مباشرة من الحق الى العبد ،وهو المقصود : بالوجه الخـاص . اذ لكل « ممكن » او « عبد » وجه خاص بينه وبين الحق يصله منه الامداد الوجودي والعلمي ،وهذا الوجه والامداد غيب لا يعلم كنهه أحد : لانه ليس بـين الحق وعبده من هذا الوجه الخاص احد،من بشر أو ملك . . .

يقول :

١ ـ الوجه الخاص : باب خاص انتفت فيه الوسائط

« . . . وعلمتْ ما لم تكن تعلم ، وأخذتْ عن الارواح الملكية علوماً لم تكن عندها ، وما علمتْ ان ثمّ طريقاً تصل منه اذا سلكت عليه ، الى الاخذ عن الله منشيء الكل ، وان بينه وبينها : باباً خاصاً يخصها . . . » (ف ٣ / ١٧٦) .

« . . . وهذا العارف همه أبداً مصروف الى الوجه الخاص الالهي ، الذي في كل موجود . بعين الوجه الخاص الالهي الذي لهذا العارف المحقق ، فينظر في ذلك الامر من حيث الصورة الاولى الالهية ويترك الوسائط . . . وفي كل صورة ما ينظر اليها إلا من حيث ذلك الوجه الخاص بها،بوجهه الخاص به . . . »
(ف ٣ / ٣٠-٣١) .

« . . . فإذا اوحى الله الى الرسول البشري ، من الوجه الخاص بارتفاع الوسائط ، وألقاه الرسول علينا ، فهو كلام الحق لنا من وراء حجاب »
(ف ٣ / ٥٢٦) .

٢ ـ امداد خاص من الوجه الخاص .

« . . . وكل من تولاه الحق بنفسه ، من وجهه الخاص بأمر ما من الامور ، فإن له

شفوفاً وميزة على من ليس له هذا الاختصاص ، ولا هذا التوجه ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل . . . » (ف ٣ / ٤٣٦)

« . . . والتابع ليس كذلك فانه يرى الترقي يصحبه حيث كان ، من ذلك الوجه الخاص الذي لا يعرفه الا صاحب هذا الوجه . . . » (ف ٢ / ٢٧٤)

« . . . ان الله تعالى في كل موجود وجهاً خاصاً ، يلقي اليه [الى الموجود] منه [من الوجه الخاص] ما يشاء ، مما لا يكون لغيره من الوجوه ، ومن ذلك الوجه : يفتقر كل موجود اليه . . . » (ف ٢ / ٤٢٣) .

٣ ـ الوجه الخاص في الكشف والشهود .

« . . . فان لم يكن [العبد] من الافراد [انظر « الافراد »] فلابد ان يرى قَدَمَ قطب وقته ، أمامه ، زائداً على قدم نبيه ان كان إماماً ، وان كان وتداً فيرى امامه ثلاثة اقدام ، وان كان بدلاً [انظر « بدل »] يرى اربعة اقدام ، وهكذا . الا انه لا بد ان يكون في حضرة الاتِّباع مقاماً ، فإذا لم يقم في حضرات الاتِّباع ، وعدل به عن يمين الطريق ، بين المخدع [انظر « مخدع »] وبين الطريق ، فانه لا يبصر قدماً امامه ، وذلك هو طريق الوجه الخاص ، الذي من الحق الى كل موجود ، ومن ذلك الوجه الخاص تنكشف للاولياء . . . » (ف ف ١ / ٢٠١) .

« . . . وقوله : انا الامام ، يعني شهوده للحق من الوجه الخاص ، الذي منه اليَّ وهو الصدر الاول . . . » (ف ١ / ١٧٨) .

٤ ـ الوجه الخاص في الاحوال :

« . . . اذا وجدت القلوب واذا لم تجدها . كقلوب العارفين ، الذين هم في ليس كمثله شيء ، فلا تعرف الملائكة الى اين ذهبوا ، فهؤلاء هم الذين يأخذون عن الله من الوجه الخاص ما هم عليه من الاحوال . . . » (ف ٣ / ٣٨٥) .

٥ ـ الوجه الخاص : غيب ،سر الهي

« . . . وهذا النوع من الغيب لا يكون الا من الوجه الخاص ، لا يعلم ملك ولا غيره الا الرسول خاصة . . . » (ف ٤ / ١٧٨) .

« . . . فالنية في الاعمال لا تكون من العبد ، الا من : الوجه الخاص [لانها

غيب] » . (ف ٤ / ١٨٧) .

« حتى يبقى بالسر الالهي الذي هو الوجه الخاص الذي من الله اليه، فإذا بقي وحده رفع عنه حجاب السر فيبقى معه تعالى . . . » (ف ٣ / ٣٤٣) .

***

*** الوجه الخاص : نكرة**

استعمل ابن عربي عبارة « الوجه الخاص » نكرة للاشارة إلى تعيين الالوهية، بوجه من وجوهها اي اسم من اسمائها في مقابل الاسم الله [له جمعية الوجوه ـ لا يتقيد] . يقول :

« فعلمنا ان الصبر انما هو : حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، وأعني بالغير : وجهاً خاصاً من وجوه الله ، وقد عينّ الله الحق وجهاً خاصاً[1] من وجوه الله وهو المسمى : وجه الهوية ، فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة اسباباً . . . » (الفصوص ١ / ١٧٥) .

---

(١) يراجع بشأن « الوجه الخاص » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ٢ ص ٢٧٣ (العلم بالوجه الخاص = اكسير العارفين)
- الفتوحات ج ٣ ص ٤٨٩ (الوجه الخاص) ، ٥٠٣ (الوجه الخاص) ، ٥١٦ (الوجه الخاص الذي لكل ممكن) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣١ (الوجه الخاص الذي لله في كل كائن) ، ص ١١٦ (الوجه الخاص) ، ص ٣٥٢ (من عرف وجهه فهو الكامل)

٦٧١ ـ وَجْهُ الشيْ

وجه الشيء : ذاته ، عينه ، حقيقته . وكلها بمعنى واحد تقريباً . المفرد « وجه » يمكن اطلاقه على الحق وعلى المخلوقات وفي اطلاقه على الحق يأخذ معنى : الذات . وفي اطلاقه على المخلوقات يأخذ معنى : حقيقة الشيء . ولا يخفى هنا انه في فكر يحتفظ « بالحقيقي » لكل ما هو الهي ، ان وجه الشيء المخلوق يتحول الى : السر الالهي المودع فيه . يقول :

١ ـ وجه الشيء

« فكل شيء وجهه ، ووجه الشيء حقيقته » (ف ٣/ ٣٧٣) .

« فاعلم ان الحقائق لا تتصف بالهلاك ، ووجه الشيء حقيقته » (ف ٢/ ١٠٠) .

٢ ـ « الوجه » في نسبته الى الحق :

« . . . ما سبحات الوجه . الجواب وجه الشيء : ذاته،وحقيقته،فهي [سبحات الوجه] انوار ذاتية بيننا وبينها حجب الاسماء الالهية ولهذا قال : « كل شيء هالك الا وجهه » [٢٨ / ٨٨] . . . » (ف ٢ / ١١٠)

« . . . وذلك اليوم الكبير [القيامة] انه تعالى يتجلى لعباده ورداء الكبرياء على وجهه ، ووجه الشيء : ذاته » (ف ٤ / ٢٤٥) .

٣ ـ « الوجه » في اطلاقه على المخلوقات :

« . . . فانظر ما اعجب هذه الآية [«ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم»(٢/ ٢٥٥)] ولهذه الصفة [الحفظ] عنت الوجوه منا ، والمراد بالوجوه : حقائقنا ، اذ وجه الشيء : حقيقته ، فقال تعالى : « وعنت الوجوه للحي القيوم » [٢٠ / ١١١] وقال : « كل شيء هالك الا وجهه » [٢٨ / ٨٨] . . » (ف ٢ / ١٨٢) .

٤ ـ وجه الوجه : ذات الذات

« . . . العارف : مسوّد الوجه في الدنيا والآخرة ، ومبيضّ « وجه الوجه » في النشأة في الحاضرة . . . » (ف ٤/ ٣٤٩) .

٦٧٢ ـ التوجّهُ الإلـهيّ

التوجه الالهي : هو تعلق خاص لايجاد المخلوقات من كونه تعالى مريداً ، فالتوجه الالهي أحد اركان التثليث المعتبرة في الانتاج عند ابن عربي (في الحق : ذات ، قدرة ، توجه ارادي . انظر : تثليث)

يقول :

١ ـ التوجه الارادي للايجاد :

« . . . قال تعالى : « كل في فلك يسبحون » [٢١ / ٣٣] فكل حركة توجه الهي ،

اي : تعلق خاص من كونه مريداً ، وقولنا انما اختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد . . » (ف ١ / ٢٦٦) .

« فلولا التوجهات ما ظهرت الكائنات » (ف ٤/ ٣٨٨) .

« . . . ان الحق اذا انفرد بذاته لذاته لم يكن العالم ، واذا توجه الى العالم ظهر عين العالم ، لذلك التوجه . فرأى ان العالم كله موجود عن ذلك التوجه المختلف النسب . . . » (ف ١/ ١٦٥) .

« . . . والاعتدال منزل : حفظ بقاء الوجود على الموجود ، ما هو منزل الايجاد ، لان الايجاد لا يكون الا عن انحراف وميل ، ويسمى في حق الحق : توجهاً ارادياً . . » (ف ٣/ ٩٣) .

٢ ـ التوجه : احد اركان التثليث :

« . . . ظهرت الاشياء . . . بثلاث اعتبارات وهي اصل النتاجات كلها ، وهو كون : الذات ، وكون : القادر ، وكون : التوجه ، فبهذه الثلاثة الوجوه ظهرت الاعيان . . . » (الميم والواو والنون ص ٤)

« . . . عندنا : ذات ، وكونها : قادرة ، من غير ان تكون : متوجهة للايجاد ، هل يظهر شيء . فكونها متوجهة ، غير كونها قادرة ، وهذا حكم ثالث . . . » (كتاب الالف ص ١٢) .

« . . . قال تعالى : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن » [١٦/ ٤٠] . فقوله : اذا اردناه ، هو : التوجه الالهي لايجاد ذلك الشيء . . . » (ف ١/ ١٨٨) .

« من لم ير تكوينه ، وتكوين كل كائن ، من نفس الكوائن ، عند التوجه[1] الالهي ، لقول : كن ، فلا يعول عليه . . . » (رسالة لا يعول ص ٢٠)

---

(١) يراجع بشأن « توجه » عند ابن عربي :
- الفتوحات ج ١ ص ٢٦٥ (اختلاف الحركات لاختلاف التوجهات)
- الفتوحات ج ٣ ص ١١ (التوجه : النكاح) ، ص ١٧١ (توجه النفخ الالهي) .
- كتاب الجلالة ص ٨ (خَلَقَ التوجه) .

٦٧٣ ـ الوَحْـدَة

في اللغة :

« الواو والحاء والدال : اصل واحد يدل على الانفراد . من ذلك الوَحْدَة وهو واحد قبيلته اذا لم يكن فيهم مثله قال :

يا واحـد العـرب الـذي ما في الأنـام له نظير

ولقيت القوم مَوحَد مَوْحَدَ . ولقيته وحده . ولا يضاف الا في قولهم : نسيج وَحْدَه . . . اي لا ينسج غيره لنفاسته ، وهو مثل : الواحد : المنفرد . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « وحد ») .

في القرآن :

(أ) **الاصل « وحد » يدل على الانفراد . وحده : منفرد .**

« قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا » (٧/ ٧٠)

(ب) **ورد بصيغة : واحد وواحدة للدلالة على الرقم «١»**

« واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد » (٢ / ٦١) .

« ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة » (٣٨/ ٢٣) .

(ج) **ورد الاصل « وحد » بصيغة = الواحد ، كصفة في الاصل للالوهية تفيد التوحيد . ثم كانت من الاسماء الحسنى .**

« أ أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » (١٢ / ٣٩)

« فالهكم اله واحد فله اسلموا » (٢٢/ ٣٤) .

« اجعل الالهة إلهاً واحداً ان هذا لشيء عجاب » (٣٨ / ٥)

عند ابن عربي[١] :

انظر : « **كثرة** » المعنى « **الثاني** » ـ « **الواحد** » ـ « **الاحدية** » ـ « **وحدة وجود** » .

---

(١) يراجع :

- الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٨
- الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٥ ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٨ .
- الفصوص المقدمة ص ٢٤ وما بعد، ج ٢ ص ١٤٥ .
- الديوان ص ٤٣ (شرف الوحدة)

كما يراجع :
- تنبيه العقول ق ٦٣ ب
- مطلع خصوص الكلم ق ٢ .

٦٧٤ - وَحْدَةُ الوُجُود[1]

ان عبارة « وحدة الوجود » ابتدعها دارسو ابن عربي[2] ، او بالاحرى صنفوه في زمرة القائلين بها[3] . اذ ان الباحث لا يلتقط معالم فكر مفكر الا بتحليله الى عناصره البسيطة ، وإعادة تركيبه تركيباً يتلاءم وينضبط مع التيارات الفكرية المعروفة . وبالتالي استدل الملتمس وجه ابن عربي من جمل أمثال : « الوجود كله واحد » ، « وما ثمة الا الله » ، « وما في الوجود الا الله » ، الى القول بانه من أنصار وحدة الوجود ، وحدة تفارق وحدة الماديين بتغليب الجانب الالهي فيها .

ولكن ما حقيقة موقف ابن عربي من الوحدة الوجودية ؟ وما نسبة التفكير النظري الى الشهود الصوفي فيها ؟

***

*** « وحدة وجود » أم « وحدة شهود » ؟**

كثيراً ما يتوقف الباحث أمامَ نتائج ابن عربي متسائلاً : هل عنده وحدة وجود أم وحدة شهود ؟ ثم لا يلبث ان يقرر أنها وحدة وجود ، من حيث انها لم تبرز في صيحة وَجْد ، بل كانت نتيجة باردة لتفكير نظري[4] .

ويعود تردد الباحث بين الوحدتين الى انهما يتطابقان في النتيجة ، فكلتاهما ترى ان الوجود الحقيقي واحد وهو الله . ولكن صاحب وحدة الشهود يقولها في غَمْرَةِ الحال ، على حين يدافع عنها ابن عربي في صَحْوِ العلماء وبرود النظريين .

ولكن الحقيقة أن وحدة ابن عربي تختلف عن وحدة شهود غيره بسبب

جوهري ، وهو ان الشيخ الاكبر لم يقطفها ثمرة فيض فناء في الحق ، فناء أفناه عن رؤية كل ما سوى الحق ، فقال بعدم كل ما سواه ، كلا ان ابـن عربـي يرى الكثرة ، وشهوده يعطيه الكثرة ، وبصره يَقَع على كثرة . اذن الكثـرة عنـده : موجودة .

وهنا نستطيع ان نقول ان « وحدتـه » على النقيض من وحـدة الشهـود ، تعطي : كثرة شهودية . فالنظر يقع على كثرة عنده . وهذا ما لا يمكن ان ينطبق على وحدة الشهود .

ولكن ابن عربي لا يقف مع الكثرة الشهودية او ـ بتعبير ادق ـ المشهودة ، بل يجعلها « كثرة معقولة » لا وجود حقيقي لهـا . وهـي ـ اذا امـكن التعبـير بلغتنا ـ خداع بصر . وبلغة ابن عربي : خيال[٥] .

هذا ، ويستحسن ألاّ نفهم موقف ابن عربي على انه نظرية فلسفية ، قامت على دعائم منطقية ومقدمات فكرية . فهو وان كان قد جعل الكثرة : معقولة مشهودة وغير موجودة . فهذا الارجاع ليس تعملاً فكرياً ، كما يظـن البعض[٦]. ونقول رداً على من جعل وحدة ابن عربي الوجودية نظـرية فلسـفية تقـررت باستدلال نظري ، ان الواقع عكس ذلك ، لان النظر الفكري كما يقول شيخنـا الاكبر يعطي : وجود المخلوقات ، التي من شأنها ان لم تكثّر الوجود ، فعلى الاقل تحدده بثنائية كلاسيكية : حق خلق .

وان الذي يعطي الوحدة الوجودية هو : الشهود .

وهنا نلاحظ ان ابن عربي من ناحية قد بَايَنَ « وحـدة الشهـود » باثباتـه « الكثرة المشهودة » المرئية ، ومـن ناحية ثانية وَصَـلَ بالشهـود ، الى تقـرير : الوحدة الوجودية .

وكان الشهود الاول رؤية عادية ، على حين أن الشهود الثاني هو مرتبة من مراتب الكشف الصوفي .

يقول :

(١) الحقيقة تتكثر في الشهود :

« . . . انه ما في الوجود إلا الله ، العين وان تكثّرت في الشهود ، فهي احدية في الوجود » (ف ٤/٣٥٧) .

(٢) الشهود ينفي وجود الممكن :

« دلالات الوجــود على وجودي تعارضهــا دلالات الشهود
فان العــين ما شهــدت سواه بعــين شهودهــا عنــد الوجود

فان الدليل يعطي وجودي ، اذ ليس الدليل سوى : عيني ، ولا عيني : سوى امكاني ، ومدلولي وجود الحق . . . والشهود ينفي وجودي ، لا ينفي حكمـي فيمن ظهر فيه ، ما ينسب اليه انـه عينـي . وهـو حكمـي ، والوجـود : لله . فاستفدت من الحق : ظهور حكمي بالصور الظاهرة ، لا حكم ظهور عيني ، فيقال وما ثم قائل غيري ، ان هذه الصور الظاهرة في الوجود الحق التي هي عين حكمي انها عيني . هذا يعطيه الشهود ، فالشهود يعارض الادلة النظرية . . . » (ف ٤ / ٣١) .

ونستطيع ان نلخص موقفه قائلين انه : شهود لوحدة الوجود .

ويُسْتَشف من هذه العبارة ان الشيخ الاكبر زَاوَجَ بين الفكر والتصوف في ذاته ، فاتحدا بحيث يشرف كل منهما على الآخر ، وليس هذا غريباً على القائـل بعلم اليقين وعين اليقين . فهو وان كان قد توصل الى الوحدة الوجودية بعلم اليقين ، غير ان دعائمها لم تترسخ الا في عين اليقين(٧) .

ونوضح كلامنا بان نقول : ان وحدة الوجود عند ابن عربي ان كانت ثمرة فكر نظري ، أرجع الكثرة المشهودة الى حقيقتها الواحدة . فهـي في اللحظـة الثانية « شهود » لهذا النظر الفكري . ولكن تآلف الفكر مع الشهود فدعّم كل منهما الآخر ، حتى صعب التفريق بين حدود كل منهما . وان كنا نظن باسـبقية الفكر على الشهود ، اسبقية يتطلبها منطقه في تقديم علم اليقـين على عينـه . ولكن « علم اليقين » هذا ليس ثمرة التفكر الفلسفي الحر ، فالواقـع ان ابـن عربي مفكر مقيد بالكتاب والسنة ، ولا يمكن ان يقال عنه « مفكر حر » . فعلم اليقين عنده هو ثمرة التفكر في الكتاب والسنة ليس الا ، فتكون وحدة الوجود عنده ثمرة تفكره في الكتاب والسنة ، ثم شهوده لهذا التفكر . يقول :

« . . . الوجود كله هو واحد في الحقيقة لا شيء معه . . . فما ثم الا غيب ظهر ، وظهور غاب ، ثم ظهر ثم غاب ، ثم ظهر ثم غاب ، هكذا ما شئـت . فلـو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحد ابداً ، وهو : الهو . . . »
(الجلالة ص ٩) .

***

* صورة وحدة الوجود :

حاول كل من خاضَ غمار الشيخ الأكبر أن يظهر غموض وحدته الوجودية ، فقال بعضهم[٨] ان مفتاح هذا الغموض في تفسير « سورة الانشراح » للقاشاني ،اذ تتكرر في هذه السورة الآية : « ان مع العسر يسرا » مرتين على التوالي ، ويشرح المفسرون بلسان الظاهر هذا التكرار على انه : توكيد وتأكيد . غير ان القاشاني يشير بوضوح الى تعلق هاتين الآيتين ،بمرحلتين من مراحل التحقق الروحي للنبي : الصعود والنزول . وهما « للولي » ، اذ لا يصل الى مقام « الوارث الكامل » للنبي الا بتحققه بهما . وهذه حالة ابن عربي .

في مرحلة التحقق الصاعدة ،يكون النبي « محجوباً » بمعرفة الكثرة ، وهذا اول « احتجــاب » واول « عسر » . وعندما يصل الى معرفة الواحد ،يكون بالنسبة له اول « يسر » . وهنا معرفة الله تحجب عنه معرفة الكثرة ، وهذا ثاني « احتجاب » وثاني « عسر » ، اذ هو هنا محجوب بالحق عن الخلق . ولا يستطيع ان يحتمل عبء النبوة . فيشرح الله صدره ويزيل الاحتجاب الثاني بالحق عن الخلق . اي « العسر » الثاني ،ويحصل ثاني « يسر » ويستطيع كَوْنَه ان يجمع : الواحد والكثير ،ويسع صدره : الحق والخلق ،ببعد انطولوجي جديد يسميه القاشاني : الوجود الموهوب الحقاني . ومعرفة النبي هنا كاملة : معرفة الكثير بمعزل عن الواحد ،ومعرفة الواحد بمعزل عن الكثير ،ومعرفة جامعة للواحد والكثير . وهذه المعرفة الجامعة هي معرفة الوارث الكامل او الانسان الكامل ، وهنا يَكْمُنْ تفسير « وحدة وجود » ابن عربي ،كما تتجلى في فصوص الحكم وغيره من كتبه .

اما النابلسي فيرى ان مفتاح « وحدة الوُجود » يكمن في مفهوم : الوجود الحقيقي . فالممكن لا وجود له مستقل عن الحق . اذن يحاول النابلسي ان يحل معضلة وحدة الوجود على مستوى مفهوم « الوجود » ،بتحديده بالحق دون الخلق . ويتضح موقف النابلسي اذا اعطينا الاسم الالهي « القيوم » مثلاً . فالحق هو : القيوم في صور الخلق . والممكنات : لا تقوم بذاتها ، بل تقوم « بالقيوم » اذن الوجود واحد هو الحقيقي ،الذي تتقوم به الممكنات[٩] .

والواقع ان وحدة الوجود ، هذا اذا كان التعبير ينطبق على وحدة ابن عربي[١٠] ، هي ثمرة من ثمار التوحيد عند شيخنا الاكبر . فالتوحيد أعمّ مفهوم في الفكر الاسلامي من حيث انه ركيزة العقيدة ،بل هو العقيدة ذاتها ،

ولذلك بَاشرَه كل فرد من افراد المسلمين على قدر طاقته واستعداده[١١] . وابن عربي بالذات لا بد انه مرّ بأكثر من توحيد ،او بالاحرى بأكثر من صيغة ومفهوم للتوحيد[١٢] ،في تاريخ حياته السلوكية الفكرية . ولذلك لا نستطيع ان نقول عن توحيد شيخنا الاكبر انه فكري نظري فلسفي ، وبالتالي نبحثه على صعيد الفكر والنظريات . كما انه لم يغرق في غيبة الشهود ويتكلم تحت وطأة الوجد ، فنقول ان توحيده ، توحيد الفانين . كلا : لقد كان توحيده توحيد المشاهد الصاحي . ومن هنا نشأ الخلاف بين دارسيه . فجعل البعض نتائجه نظرية فلسفية ، والبعض الآخر جعلها ثمرة سلوك . والاجدى ان نعترف بتكامل الشيخ الاكبر تكاملاً يضم في حناياه الفناء والبقاء فلا نغلّب حالاً على حال .

فالتوحيد ، ونظرة ابن عربي اليه ، وفهمه له ، هما مفتاح وحدة الوجود عنده . اذ لو استقل الممكن بالوجود ،ولو للحظة ،لاستغنى في هذه اللحظة عن الخالق ، اي الحق . وشاركه من حيث الغنى ، بالالوهية . اذن توحيد الالوهية ،يقتضي عند ابن عربي توحيد الوجود[١٣] . وتتلخص وحدة وجود الشيخ الاكبر في عدة نقاط نشير الى اهمها ثم ندعمهـا بالنصوص .

(١) الممكن :

ان الممكن قد يطلق عليه ابن عربي اسم « الموجود » ولكن لا ينعته ابداً بالوجود ، بل يجعله ثابتاً في العدم . وكما يقول : الممكن لم يشم رائحة الوجود .

اذن وحدته الوجودية ليست قائمة على رؤية الوحدة في كثرة المظاهر ،بل على نفي وجود الكثرة ،فالكثرة : مشهودة معقولة ،غير موجودة .

(٢) الحق :

ان الحق هو الظاهر في كل صورة والمتجلي في كل وجه . وهو « الوجود الواحد » والاشياء موجودة به ،معدومة بنفسها . ولكن لا ينحصر وجود الحق ويتحدد بظهوره في المظاهر ، بل له وجود متعال خاص به . وبهذا الوجود المتعال للحق يفارق ابن عربي وحدة الوجود الملحدة[١٤] . فالحق عند ابن عربي مطلق ليس بالاطلاق الاضافي المقابل للتقييد ،ولكن بالاطلاق الحقيقي[١٥] .

(٣) الخلق :

ان فعل الخلق لم يحدث في زمن معين ويوجد المخلوقات . بل هو فعل مستمر

دائم مع الانفاس ،وهو تجلي الحق الدائم في صور المخلوقات . فالمخلوقات في افتقار دائم للحق ،اذ ان لها العدم من ذاتها ،ففي كل نَفَس ترجع الى عدمها الاصيل ، وفي كل نفس يوجدها الحق بظهوره فيها ... وهكذا ... (راجع « خلق جديد ») .

(٤) الحق والخلق :

ويظهر غنى شيخنا الاكبر في الصور التمثيلية المتعددة ،التي حاول بها ان يقرب الى الاذهان علاقة الحق بالخلق ،في مذهب يُلْغي وجود احدهما على شهوده ،ونفرد لها المعنى الثالث . بالنظر لتعددها . فليراجع .

(٥) حقيقة وحدة الوجود :

ان ابن عربي نفسه وان كان قد لامس وحدة الوجود ،الا انه في حيرة[١٦] امام حقيقتها ، فنراه يتساءل : هل الموجودات انتقلت من حال العدم الى حال الوجود ؟ أم أدركت اعيان الممكنات بعضها بعضاً في عين مرآة وجود الحق وهي على ما هي عليه من العدم ؟ أم ادركت بعضها البعض عند ظهور الحق فيها فظنت انها استفادت الوجود وليس الا ظهور الحق ؟ . وهكذا نرى ابن عربي في حيرة امام طبيعة ادراك الاعيان الثابتة لذاتها ،وادراك بعضها لبعض . الا انه لم يشك لحظة في انها : معدومة العين ثابتة في العدم ،مهما كانت صيغة ادراكها لوجودها .

ونورد فيما يلي النصوص التي تثبت ما ذهبنا اليه :

(١) الممكن :

« ... وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هي العليّة لذاتها ، وليست الا هو ، لان الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ، ما شمّت رائحة من الموجودات » . (فصوص ١ / ٧٦) .

« ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ، ما كان للعالم وجود ... » (فصوص ١ / ٥٥) .

« أَشهدني الحق نور الوجود وطلوع نجم العيان ، وقال لي : من أنت، قلت : العدم الظاهر . قال لي : والعدم كيف يصير وجوداً ، لو لم تكن موجوداً ما صح

وجودك . قلت : ولذلك قلت العدم الظاهر ، واما العـدم الباطـن فلا يصـح وجوده . . . » (مشاهد الاسرار ق ٣٤) .

(٢) الحق :

« ما ثمّ الا الله والممكنات ، فالله : موجود ، والممكنات : ثابتة » (٤/ ٤١٠) .

« ظهور الحق في كل صورة . . . » (ف ٤/ ٣٩٥) .

« فهو [تعالى] المتجلي في كل وجه ، والمطلوب في كل آية ، والمنظور اليه بكل عين والمعبود في كل معبود . والمقصود في الغيب والشهود . لا يفقده احـد من خلقه بفطرته وجبلته ، فجميع العالم له مصلّ ، واليه ساجـد . . . »
(ف ٣/ ٤٤٩) .

« وما ثم الا وجود واحد والاشياء موجودة به ، معدومـة بنفسهـا . . . »
(مرآة العارفين ق ١٣٢ أ)

« . . . فأمر [الحق] ببيعة محمد ﷺ ، وقال في الذين يبايعونه : « انما يبايعون الله » [٤٨/ ١٠] .

ان المبـايع من تعنـو الوجـوه له الواحـد الاحـد القيّوم بالصور »
(ف ٤/ ١٢٢)

« فما ثمّ الا الله ليس سواه وكل بصـير بالوجـود يراه »
(ف ٣/ ٣٢٩)

(٣) الخلق :

بخصوص نصوص تتعلق بالخلق فليراجع « خلق جديد »

(٤) حقيقة وحدة الوجود :

« انـي رأيت وجـوداً لسـت ادريه وهـو الوجـود الـذي اعياننـا فيه »
(ف ٤/ ٣٣)

« . . . ولذلك الوجود الخيالي يقول الحـق له : « كن » [١٦/ ٤٠] في الوجـود العيني ، « فيكون » السامع هذا الامر الالهي ، وجوداً عينياً يدركه الحس . . . وهنا حارت الالباب : هل الموصوف بالوجود المدرك بهـذه الادراكات ، العـين

الثابتة انتقلت من حال العدم الى حال الوجود ؟ أو حكمها تعلّق تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق ، تعلق صورة المرئي في المرآة ، وهي في حال عدمها كما هي ثابتة . . . فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في عين مرآة الوجود الحق والاعيان الثابتة . . . هي على ما هي عليه من العدم ؟ او يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الاعيان ، وهي له مظاهر فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها ، فيقال قد استفادت الوجود ، وليس الا ظهور الحق ؟ وهو اقرب الى ما هو الامر عليه من وجه ، والآخر اقرب من وجه آخر ، وهو ان يكون الحق محل ظهور احكام الممكنات غير انها في الحكمين معدومة العين ، ثابتة في حضرة الثبوت »

(ف ٤ /٢١١)

***

* **الصور التمثيلية :**

استعان ابن عربي بجملة صور تمثيلية ليعبر عن علاقة الحق بالخلق ،في ظل وحدته الوجودية . ولكنه قد ينساق احياناً مع صوره التمثيلية ،حتى في أدق التفاصيل ،فيجسّد المعاني التي لا تقبل التجسيد ،وينقل القارىء من دلالة الصورة الى تفاصيلها ،حتى يظن انها المقصودة . لذلك ننبه الى ان هذه التمثيلات ليست الا صوراً لتقرب للاذهان ،مقصود الشيخ الاكبر مع الاحتفاظ دائماً بفارق المستوى الوجودي ،بين العلاقة المراد بيانها ،وبين تشبيهها .

ولن نستطيع هنا ان نحصي هذه الصور التمثيلية بكاملها ،في مؤلفات الشيخ الاكبر ،بل نكتفي بايراد بعضها . فانه يفي بالمقصود :

(١) الغذاء والمتغذي :

لقد سبق لنا الكلام على هذه الصورة التمثيلية عند الكلام على « الرزق » انظر « رزق » المعنى « الثاني » .

(٢) النور والظل :

استعمل صورة النور والظل ليشير من جهة الى تبعية وجود الخلق لوجود الحق ،ومن جهة ثانية الى ان النور واحد ،تتعدد ظلاله بتعدد الاشياء ،التي انبسط عليها .

يقول :

« فعـين وجـود الحـق نور محقق وعـين وجـود الخلـق ظل له تبع »
(ف ٤ / ٢٧٩)

« ... والممكن لعينه اعطى الترتيب الواقع[١٧] ، واعطاه الحق الوجود لذاته ، فما هو الا وقوع عين الممكن على نور التجلي ، فيرى نفسه . وما انبسط عليه ذلك النور فيسمى وجوداً ، ولا حكم للنظر العقلي في هذا » . (ف ٤ / ٤٢٥)

(٣) الشمس ونورها :

ننقل نص ابن عربي لوضوحه ،يقول :

« فالموجودات كلها : نور من انوار شمس القـدرة ، فليس لنـور الشـمس مع الشمس رتبة المعية ،**بل رتبة الشمعية** . فاعرف حقيقة ذلك ترى ان كل شيء في الحال هالك ، ومثال هلاك الاشياء في حال وجودها ، كهلاك لهيب الشمعة في حال وقودها . . . وهذا المثال انما هو تقريب للمبتدىء ، اذ يستبعد هلاك شيء في حال وجوده . واما هلاك الاشياء في نظر المستغرق ، فمعناه لطيف لا يقع عليه العيان ، وانما يتعارف اهله بالرمز والايماء والذوق . . . »
(الاجوبة اللايقـة ق ٦ ب) .

(٤) الحقيقة والخيال :

يقول ابن عربي :
« فالوجود كله خيال في خيال[١٨] . والوجود الحق انما هو الله خاصة ، من حيث ذاته وعينه ، لا من حيث اسماؤه » (فصوص ١ / ١٠٤) .

(٥) قوس القزح :

لقد استعان ابن عربي بخداع النظر الواقع في رؤيتنـا لقـوس القـزح فنرى تدرج الالوان وما هي الا تكسر اللون الابيض ،يقول :

« ... ووجود الحق ما هو بالمرور فيتصف بالتناهي وعدم التناهي ، فانه عـين الوجود ،والموجود هو الذي يوصف بالمرور عليه . . . ولا يعلم المحدثات ما هي ، الا من يعلم ما هو قوس قزح ، واختلاف الوانه ، كاختلاف صور المحدثات .

وانت تعلم انه ما ثمَّ متلون ولا لون ، مع شهودك ذلك . كذلك شهودك صور المحدثات في وجود الحق الذي هو الوجود » . (ف ٤ / ١٦٧)

(٦) الصور والمرايا :

لقد فسر وجود الكثرة بتعدد المرايا في مواجهة الوجود الواحد[١٩] ،فتعدد الصور بتعدد المرايا ،والرائي واحد .

ولقد تكلمنا على ذلك عند كلامنا على « الصورة » « المرآة » « الظاهر » فليراجع .

ونختتم كلامنا بمقطع لابن عربي يظهر فيه نَفَس النفّري واضحاً يتكلم فيه ،على تردد الوجود والفقد بين الحق والخلق ،يقول :

« . . . ثم قال لي : الوجود مني لا منك،وبك[٢٠] لابي[٢١] ، ثم قال لي : من وجدك وجدني ، ومن فقدك فقدني[٢٢] . ثم قال لي : من وجدك فقدني ، ومن فقدك وجدني[٢٣] . ثم قال لي : الوجود والفقد لك لا لي . ثم قال لي : الوجود والفقد لي لا لك . ثم قال : كل موجود لا يصح الا بالتقييد فهو لك ، وكل وجود مطلق فهو لي[٢٤] . ثم قال لي : وجود التقييد لي لا لك[٢٥] . . . »

(مشاهد الاسرار ق ٣٦) .

---

(١) ان عبارة « وحدة الوجود » لا تدخل ضمن مصطلحات ابن عربي ، اذ انها من ناحية لم ترد عنده مطلقاً ، ومن ناحية ثانية هي تشكل تياراً فكرياً له جذوره البعيدة في تاريخ النظريات الفلسفية،ولكننا لم نستطع ان نتغافل عن بحثها بحجة انها تدخل ضمن نظريات شيخنا الاكبر بالنظر لاهميتها عنده ، اذ فيها تتبلور مصطلحاته وتتكشف . ويتجلى وجه ابن عربي الحقيقي فنلمس فيه الفكر والمنطق الى جانب الشهود والتصوف .

(٢) وربما كان ابن تيمية (٧٢٨ هـ) من اول من استعملها (راجع رسائله طبع المنارج ١ ص ١٧٦)، ويستعمل ابن خلدون (٨٠٧ هـ) تعبيراً آخر لاداء المعنى نفسه وهو الوحدة المطلقة (انظر مقدمة ابن خلدون . بيروت ١٨٧٩ م . ص ٤١٠-٤١١) .

(٣) يقول الدكتور ابراهيم مدكور :

« ليست فكرة وحدة الوجود وليدة التاريخ المتوسط والحديث ، وانما تصعد الى الفكر القديم شرقياً كان او غربياً ، فعرفت لها صور في البراهمية والكونفوشية كما بدت لها مظاهر في الفلسفة الايونية . واوضح ما تكون لدى الرواقيين والافلوطينيين الذين شاءوا ان يردوا

الكون الى اصل الهي . واساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية ، لا تسلم الا بما هو الهي وروحي ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول ان توفق بين الواحد والمتعدد ، وان تربط اللانهائي بالنهائي . والمطلق بالنسبي فاضحت بابا من ابواب الفلسفة الالهية ، سبيلا لتصوير عقيدة التوحيد تصويرا عقليا لا يسلم الا بوجود واحد »

(الكتاب التذكاري . ابن عربي ص ص ٣٦٨ - ٣٦٩) .

(٤) يقول ابو العلا عفيفي :

« . . ان الاقوال المأثورة عن ابي يزيد البسطامي والحلاج ، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربي ، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل على انهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن انفسهم، وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره . وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب ، وبين نظرية فلسفية في الالهيات : اي فرق بين الحلاج الذي صاح في حالة من احوال جذبه بقوله « انا الحق »،او ابن الفارض الذي افناه حبه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر الا بالاتحاد التام به فقال :

« متى حِلت عن قولي انا هي أو أقل وحاشا لمثلي انها فيّ حلّت »

[التائية الكبرى ٢٧٧] .

اقول : فرق بين هذين الرجلين وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس ، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الالهية ولا عن فنائه في محبوبه ، بل عن وحدة الحق والخلق . . . » (مقدمة فصوص الحكم ص ص ٢٥ - ٢٦) .

(٥) راجع « خيال »

(٦) يقول عفيفي في شرح جملة ابن عربي (فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا يدرك الحق ادراكه نفسه) : « فالعالم الذي هو صورة الله هو عين الحجاب الذي يستر الله ، ولا يدرك العالم من الله الا بمقدار ما يتجلى فيه من اسرار الحق . ولهذا لا يدرك شيء من العالم الحق كما يدرك الحق نفسه . وهذا اعتراف صريح من ابن عربي بان الوجود المطلق بعيد المنال حتى على ذوق الصوفي ، ومنه يتبين ان دعواه في وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والاستدلال ، وانما هي فرض افترضه وعجز عن تأييده » .

(فصوص ج ٢ ص ص ١٦ - ١٧) .

ونرد على عفيفي قائلين : ان القول بوحدة الوجود لا يلزم بشكل قطعي القول بادراك العالم الحق ، ولكن يلزم القول بان يدرك العالم انه مظهر للحق ليس الا .

(٧) راجع « علم اليقين » « عين اليقين » .

(٨) Roger Deladrière dans son livre «la profession de foi d'Ibn Arabi» préface P. L XXII.

(٩) يراجع :

- La profession de foi d'Ibn Arabi. Roger Deladrière préface P. P: LXXII- LXXV

-تفسير القاشاني المنسوب خطأ لابن عربي . والذي يتتابع نشره بعنوان « تفسير ابن عربي » .

انظر طبعة بيروت ١٩٦٨ ج ٢ ص ص ٨٢٣ ـ ٨٢٤ .

ـ ايضاح المقصود من وحدة الوجود النابلسي

(١٠) ان لفظ الوحدة يقابل الكثرة ويفترضها في الوقت نفسه . وبما ان الوجود عند ابن عربي واحد، فالاولى ان يشتق اللفظ منه فنقول:« واحدانية الوجود » أو « واحدية الوجود » . . .

(١١) راجع ما كتبه هنري كوربان عن التوحيد في كتابه .

En Islam iranien T 3 P. P. 127- 136 (Tawhid ésotérique)

(١٢) يدل على ذلك تعدد صيغ العقيدة التي افتتح بها فتوحاته : عقيدة العوام ، عقيدة الخواص ، عقيدة . . .

(١٣) راجع « توحيد » .

(١٤) يرى البرزنجي ان الوجودية طائفتان ، ملاحدة وموحدة . الملاحدة الاولى : « ان الباري تعالى وتقدس ليس موجوداً في الخارج بوجود مستقل ممتاز عن عالمي الارواح والاجسام بل هو مجموع العالم . . . فالعالم هو الله والله هو العالم وليس ثمة شيء غير العالم يقال له الله . وهذا كفر صريح » (الجاذب الغيبي ق ٢٩٦) .

كما يشير « دلادرير » الى ان الدراسات الحديثة المتعلقة بابن عربي قد برهنت بما لا يدع مجالاً للشك على صحة ايمانه وعقيدته . وخاصة ابحاث : بركهارت Burckardt ، فالسن ، م . ملا ، ع . يحيى ، هـ . كوربان . والمستشرق الياباني ايزتسي Izutsu في شرحه الحديث لفصوص الحكم .

انظر : La profession de foi d'Ibn Arabi P. LX -

(١٥) يقول البرزنجي في شرح مفهوم المطلق عند ابن عربي : « ومطلق بالاطلاق الحقيقي الذي لا يقابل تقييد القابل لكل اطلاق وتقييد،فاطلاقه عدم تقيده بغيره في عين الظهور بالقيود، لا عدم ظهوره في القيود ولا عدم ظهوره الا في القيود . فله التفرد عن الظهور في الاشياء بمقتضى « كان الله ولم يكن شيء غيره»، وله التجلي فيما شاء من المظاهر بمقتضى « وهو معكم اينما كنتم » [٥٧ / ٤] ولكن لا يتقيد بذلك فانه من وراء ذلك بمقتضى « والله من ورائهم محيط » [٨٥ / ٢٠] » (الجاذب الغيبي ق ٣٠٩) .

(١٦) راجع « حيرة »

(١٧) ان النور واحد واختلاف اعيان الممكنات يؤدي الى اختلاف الظلال، وهي المراتب الوجودية التي اشار اليها بقوله « الترتيب الواقع » .

(١٨) راجع « وجود » « خيال » .

(١٩) راجع بخصوص « وحدة الوجود » عند ابن عربي :

- عفيفي The mystical ص ص ١٣ - ١٥ حيث يرى ان نظرية ابن عربي في وحدة الوجود مستمدة من ثلاثة عناصر واضحة : الاشعرية ، الحلاج ، الافلاطونية المحدثة وانها رغم اختلافها عنها تحتويها جميعاً .
- La profession de foi.Deladrière ص ص L XXX- LXXII
- الكتاب التذكاري . الفصل الرابع عشر ص ص ٣٦٧ - ٣٨٠ مقال بعنوان « وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا » للدكتور ابراهيم مدكور .
- البرزنجي . الجاذب الغيبي ق ق ٣٠٢ - ٣٤٧ حيث يتعرض البرزنجي للباحثين في وحدة الوجود عند ابن عربي امثال البقاعي والتفتازاني والعلاء البخاري .

(٢٠) ان الوجود في الممكن ليس عينه بل هو قائم به ، لذلك يقول ابن عربي ان الوجود مني اي من الحق ، وبك ، اي بالخلق ، قائم بالممكن لانه غيره .

(٢١) ان الوجود لا يكون بالحق لانه عينه فالوجود في واجب الوجود هو عينه، لذلك يقول ابن عربي « لابي » اي لا يقوم بي لانه عيني ، فلا ثنائية بين الوجود وواجب الوجود .

(٢٢) من حيث ان المخلوقات هي فعل الحق وبالتالي دليل يوصل اليه .

(٢٣) من وجدك فقدني : اي من اثبت لك وجوداً حقيقياً احتجب به وبالتالي فقدني .
من فقدك وجدني : اي من اثبتك في عدمك رأى انني القيوم في الصور عندها وجدني .

(٢٤) اي ان للحق الوجود المطلق في مقابل الوجود المقيد للخلق .

(٢٥) اي ان الوجود اينما ظهر فهو لي بالحقيقة . فالوجود الحق هو لله حتى الوجود المقيد .

٦٧٥ - الوَاحِـدُ [1]

*** استعمل ابن عربي لفظ « واحد » اشارة الى : واحد الزمان ، الذي هو القطب . يقول :**

« وليت امور الخلق إذ صرت واحداً   عزيزاً ولا فخر لدى ولا زهو »

(الـديوان ص ٤٣)

***

*** ان الواحد ليس بعدد عند ابن عربي[2] ، بل هو أصل الاعداد ، ويستصحبها في مراتب الظهور ـ وقد استفاد من علاقة الواحد بالاعداد ليفسر علاقة الحق**

بالخلق . فالحق هو الواحد اصل المخلوقات اي الاعداد والظاهر في مراتب ظهورها .

يقول :

« . . . استصحاب الواحد للاعداد ، مثل قوله « وهو معكم اينما كنتم » [٥٧ / ٤] اي ليس لكم وجود معين دون الواحد . فبالواحد تظهر اعيان الاعداد . . . وفي اي شيء ضربت الواحد لم يتضاعف ذلك الشيء ولا زاد[٣] . فان الواحد الذي ضربته في تلك الكثرة ، انما ضربته في احديتها[٤] . فلهذا لم يظهر فيها زيادة ، فإن الواحد لا يقبل الزائد في نفسه ، ولا فيما يضرب فيه . . . لان مقام الواحد يتعالى ان يحل في شيء او يحل فيه شيء . . . فهو [الواحد] . . . يترك الحقائق على ما هي عليه ، لا تتغير عن ذاتها ، اذ لو تغيرت لتغير الواحد في نفسه ،وتغير الحق في نفسه ، وتَغيرّ الحقائق محال . . . » (ف ٣ / ٤٩٤) .

« . . . الالف يسري في مخارج الحروف كلها ، سرّيان الواحد في مراتب الاعداد . . . » (كتاب الالف ص ١٢) .

***

* لقد جعل ابن عربي « الواحد » اسماً للذات في مقابل « الاحد » [صفة[٥]] . وقد يطلق لفظ الواحد على الخلق لصفة الاحدية القائمة بهم . ونلفت النظر الى انه يستعمل اسم « الاحد » : للدلالة على الذات الالهية المجردة عن الاسماء والصفات [أحدية العين] .وعلى الحق المتصف بهذه الاسماء والصفات [أحدية الكثرة] .

وغني عن البيان ان أحدية العين وقف على الحق لا يتصف بها الخلق ، على حين ان هذا الاخير يشترك مع الحق في صفة احدية الكثرة[٦] . ولذلك يجب ان نفهم كل نص ينفي فيه الشيخ الاكبر امكانية اطلاق لفظ الاحدية على الخلق ، على انه : احدية العين ، وفي اطلاقه اللفظ نستخلص انها : احدية كثرة . دون ان نظن ان نصوصه تتناقض .

يقول :

(١) « يدعى صاحبها [صاحب حضرة التوحيد] عبد الواحد بالحاء المهملة اذا اراد الاسم ، واذا اراد الصفة يقال له عبد الاحد » (ف ٤ / ٢٩٣) .

(٢) « فالذات غير متكثرة بها [بالاسماء الالهية] ، لان الشيء لا يتكثر الا

بالاعيان الوجودية ، لا بالاحكام والاضافات والنسب ، فما من شيء معلوم الا وله احدية بها يقال فيه انه : واحد . . . » (ف ٤ / ٢٩٤) .

« وكلاهما [احدية الكثرة واحدية العين] يطلق عليهما الاسم الاحد » (فصوص ١ / ١٠٥) .

(٣) « اشهدني الحق بمشهد الاحدية . . . ثم قال لي : انت الواحد وانا الاحد فمن غاب عن الأحدية راك ، ومن بقي معها رأى نفسه »

(مشاهد الأسرار ق ق ٦٢ ب - ٦٣ أ) .

« . . . فان لفظ الاحدية جاءت ثابتة الاطلاق على من سواه فقال: « ولا يشرك بعبادة ربه احداً » [١٨/١١٠] ، وان كان المفهوم منه ، بالنظر الى تفسير المعاني ، على طريق اهل الله ، انه لا يعبد من حيث احديته . . فكانه يقول لا يعبد الا الرب من حيث ربوبيته ، فان الرب اوجدك فتعلق به وتذلل له ، ولا تشرك الاحدية مع الربوبية في العبادة فتتذلل لها كما تتذلل للربوبية ، فان الاحدية لا تعرفك ولا تقبلك(٧) فيكون تعبد في غير معبد . . . فان الاحدية لا تثبت الا لله مطلقاً(٨) ، واما ما سوى الله فلا احدية(٩) له مطلقاً . فهذا هو المفهوم من هذه الآية عندنا من حيث طريقنا في تفسير القرآن . . . » (ف ٢/ ٥٨١) .

***

* « **الوحدانية** » و« **الواحدانية** » : **نسبة الى الاسم « الواحد ».« فالوحدانية » هي في جناب الحق : كونه واحد بلا وحدانية . وتتميز « الوحدانية » عن « الاحدية » في انها كالربوبية تطلب المربوبين ، ففي الوحدانية يشهده الجميع على حين أن الأحدية ذاتية للذات الهوية ولها الغنى على الاطلاق .**

يقول :

١ - « الوحدانية » نسبة الى الاسم «الواحد»

« . . . علم التوحيد الاسم منه : وحداني ، فالتوحيد وصفه ، وفوقه علم الاتحاد فالوصف منه متحد ، وفوقها علم الوحدانية فالاسم منه واحد ، وفوق ذلك علم الاحدية الاسم منه أحد . هذه اسماء لها صفات . . . »
(رسالة الى الرازي ص ١٠)

٢ ـ الحق واحد بلا وحدانية

« الحمد لله الذي لم يكن قبل وحدانيته قبل الا والقَبْل هو . ولم يكن بعد فردانيته بعد الا والبَعْد هو . . . هو الواحد بلا وحدانية وهو الفرد بلا فردانية ، ليس مركباً من الاسم والمسمى فلهذا هو الاسم والمسمى . . . »
(كتاب الهو ق ١٨٦) .

« حجابه وحدانيته لا يحجبه شيء غيره ، حجابه وجوده، تستر بوحدانيته . . . »
(كتاب الهو ق ١٨٨)

٣ ـ الوحدانية : مبدأ التمايز بين الاشياء والاشخاص :

« . . . لا تعرف وحدانية الحق سبحانه الا من وحدانيتك [العبد] ، فان لكل شيء في نفسه وحدانية . بها يمتاز عن غيره . فمن وقف على هذه الصفة منه وتحققها، تحقق وحدانية الحق وعلم ان الله تعالى وصفاً ذاتياً ،لا يصح ان يتصف به سواه ، غير ان لكل موجود سواه سبحانه وحدانية ، وله صفات مشتركة الا الحق سبحانه، فان له وصف الوحدانية وليس له من يشاركه فيه سبحانه »
(وسائل السائل ص ٤٩) .

« . . . فالاحدية لك والاتحاد للعبد لا الاحدية، فانه لا يعقل العبد الا بغيره لا بنفسه فلا رائحة في الاحدية ابداً، والحق قد تعقل له الاحدية وقد تعقل بالاضافة لان الكل له بل هو عين الكل، لا كلية جمع بل حقيقة احدية تكون عنها الكثرة . . . » (ف ٢ / ٣١)

٤ ـ الوحدانية ≠ الاحدية [لها الغنى]

« فان الاحدية موطن الاحد عليها حجاب العزة لا يرفع ابداً ، فلا يراه في الاحدية سواه لان الحقائق تأبى ذلك . . . ان الانسان . . . مخلوق على الواحدانية لا على الاحدية ، لان الاحدية لها الغنى على الاطلاق . . . لان الاحدية ذاتية للذات الهوية والوحدانية اسم لها سمتها بها التثنية . ولهذا جاء الاحد في نسب الرب ولم يجيء الواحد . . . ثم ان الاحدية قد اطلقت على كل موجود من انسان وغيره لئلا يطمع فيها الانسان ، فقال تعالى « فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً » [١٨/ ١١٠] . . فصارت الاحدية سارية في كل

موجود . . . » (كتاب الالف ص ٢) .

٥ ـ الوحداني يطلب الموحدين

« . . . فان كمال الوحدانية في سريان احديته في العقائد ، فان الوحداني هو الذي يطلب الموحدين ، والاحدية لا تطلب ذلك ، كالجسماني هو الذي يطلب الاجسام ليظهر بها حكمه . . . » (ف ٣ / ٨٦) .

٦ ـ الوحدانية والاشراك

« وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء التي تدل على وحدانية الله ، هي وحدانية الشيء لا امر آخر . وما في الوجود شيء من جمال [جماد] وغيره، وعال وسافل الا عارفاً بوحدانية خالقه . فهو واحد ولا بد ولا تتخيل ان المشرك لا يقول بالواحد . . . فهذا المشرك قد اثبت وحدانية ذات المعبود واثبت وحدانية الشريك . . . »
(كتاب الالف ٤)

٧ ـ لا يعرف الواحد الا الواحد

« . . . تعرف [الارواح] ان ثم امراً تنفرد به عن غيرها على الاجمال وهي وحدانيتها . ومنها تعرف وحدانية من اوجدها اذ لا يعرف الواحد الا الواحد . وهي التي اراد القائل بقوله :

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

يشير الى خاصية كل شيء وهي أحديته . . فجعلها علامة على احدية الاحد . . . فان اكثر العارفين ماتوا بحسرة فقد هذه المعرفة، التي هي أحديتهم فكلهم عرفوا وحدانيتهم . والاحدية لا يعرفها الا القليل من اهل العناية والتمكين » .
(الاشواق ٤٩) .

---

(١) الواحد من الاسماء الالهية .

(٢) يقول ابن عربي :

« اعلم ان الاحد لا يكون عنه شيء البتة وان اول الاعداد انما هو الاثنان . . . »
(ف ٣ / ١٢٦) .

(٣) مثلاً : ٩ × ١ = ٩ أو ١٠ × ١ = ١٠ وهكذا في اي شيء نضرب الواحد لا يزيد هذا الشيء .

(٤) راجع « احدية الكثرة »

(٥) يقول صاحب لطائف الاعلام : « الاحد : هو اسم الذات باعتبار سقوط جميع الاعتبارات وانتفاء جميع التعينات عنها،وذلك بخلاف الواحد فان الذات انما تسمى به باعتبار ثبوت جميع الاعتبارات والتعينات،التي لا تتناهى . . . » (ق ١٣ ب)

(٦) راجع « احدية العين » « احدية الكثرة »

(٧) لايستمر ابن عربي في موقفه هذا يقول :

« النـار تُضرَمُ في قلبـي وفي كبدي ... شوقـاً الى نور ذات الواحـد الصمد

فجـد علي بنـور الـذات منفرداً ... حتـى أغيب عن التـوحيد بالأحد »

(مواقع النجوم ص ٤٩)

(٨) الاحدية هنا تنظر الى « احدية العين »

(٩) يراجع بشأن « واحد » و« احد » عند ابن عربي :

- ف ج ١ ص ٤٢ (الواحد وكثرة تعلقاته)
- ف ج ٢ ص ٣١ (الاحدية ، الاتحاد) ، ٥٨١ (الاحدية والواحد)
- ف ٣ ص ١٢٦ (الفرد والواحد)،ص ٣٥٥ (الاحد)،٤٩٩ (الواحد والوتر والشفع) ، ٥٠٠ (الواحد الاول ـ الواحد الاحد)
- ف ج ٤ ص ١٠٧ (في الواحد ظهرت الاضداد)،ص ٢٧٦ (الاحد ، الوتر)
- فصوص ج ١ ص ٧٢ (تعداد الواحد بالوجوه والنسب)،٧٧ (ظهرت الاعداد بالواحد) ج ٢ ص ٥٣ (الواحد اصل جميع الاعداد) ، ٥٩ (الواحد) ، ٩٠ (الواحد والله)،٣٢٢ (الواحد والفرد)
- كتاب الالف ص ٦(الفرد ، الوتر ، الواحد)
- كتاب الهو ق ١٨٦ (الواحد بلا وحدانية)
- رسالة معرفة الكنز العظيم ق ١٥٣ أ (الواحد صورة الكثرة)
- رسالة ايضاح السهل الممتنع ق ١٤١ (الواحد : موجود ولا شيء،الفرد: ظل ، الوتر : فيّ) .

٦٧٦ ـ الوَاحِدُ الكَثِيرُ

لقد نظر ابن عربي الى الوحدة الظاهرة في كل واحد ،فرأى أنها في الحقيقة هي وحدة كثرته ،لا وحدة صافية نقية . اذن كل واحد هو الواحـد الكثـير : الحق ـ الانسان ـ العالم ـ النفس .

١ ـ الحق هو « الواحد الكثير » : واحد من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، كثير من حيث اسماؤه وصفاته .

٢ ـ الانسان هو « الواحد الكثير » : واحد من حيث عينه الواحدة ، كثير من حيث اعضاؤه الظاهرة .

٣ ـ العالم هو « الواحد الكثير » : واحد من حيث جوهره الواحد ، كثير من حيث صوره الظاهرة .

٤ ـ النَفَس هو « الواحد الكثير » : واحد من حيث عينه الواحدة ، كثير من حيث مقاطعه التي تشكل الحروف .

يقول ابن عربي :

(١) الحق = الواحد الكثير :

« ان الله هو الحق المبين أي الظاهر، فهو : الواحد الكثير . . . » (ف ٢ / ٣٨٠)

« فهو [الحق] : الواحد الكثير . . . « ليس كمثله شيء » [٤٢ / ١١]

« وهو السميع البصير » [١٧ / ١] وأين التنزيه من التشبيه والعين واحدة . . . فهذه احكام مختلفة في عين واحدة » (ف ٣ / ٣٢٥) .

« فما خرج عنه عز وجل شيء . . . بل الكل منه انبعث واليه ينتهي . . . فمحيطه:اسماؤه ، ونقطته:ذاته . فلهذا هو الواحد العدد ، والواحد الكثير . فما كل عين له ناظر الا عين الانسان ، ولولا انسان العين ، ما نظرت عين الانسان ، فبالانسان نظر الانسانُ فبالحق ظهر الحق .

فقلنا فيه حق وقلنا فيه خلق . . . » (ف ٣ / ٤٥١) .

« . . . ان لله تسعة وتسعين اسماً مئة الا واحد، فان الله وتر يحب الوتر . فما تسمّى الا : بالواحد الكثير لا بالواحد الاحد » (ف ٤ / ٥٥) .

(٢) الانسان = الواحد الكثير :

« فانت [الانسان] الكثير ، انت الواحد[1] » (ف ٢ / ٤١٤) .

« فاذا حصل بيدك اسم من الاسماء الالهية ، فانظر في أية مرتبة هو من هذه المراتب ، فادع به من حيث مرتبته[2] ، لا تخرجه عنها جملة واحدة ، ولا تغفل

عن دلالته على الذات التي لها هذه النعوت[3] كلها ، تكن احدي العين في عين الكثرة ، فتكون : الواحد الكثير . . . » (ف ٢ / ٣٠٣) .

(٢) **العالم = الواحد الكثير :**

« جوهر العالم كله واحد بالجوهرية والعين ، يختلف بالصور وما يعرض له من الاعراض ، فهو المجتمع المفترق ، والواحد الكثير . . . » (ف ٢ / ٤٦١) .

« فما في الوجود الا الواحد الكثير ، وفيه ظهرت الملائكة المهيمة ، والعقل والنفس والطبيعة . . » (ف ٣ / ٤٢٠) .

(٤) **النَفَس = الواحد الكثير :**

« وجعل [الحق] النطق في الانسان على أتم الوجود ، فجعل له ثمانية وعشرين مقطعاً للنفس ، يظهر في كل مقطع حرفاً معيناً ما هو عين الآخر ، ميّز المقطع مع كونه ليس غير النفس ، **فالعين واحدة من حيث انها نَفَس وكثيرة من حيث المقاطع** » (ف ٢ / ٣٩١) .

وهكذا يتضح ان الواحد الكثير هو ما كانت عين كثرته واحدة . ولا تظهر وحدته الا في الكثرة .

يقول :

« واحد الكثرة . . . عين كثرته واحد » (ف ٤ / ٣٧٢) .

---

(١) اي كثير باعضائه الظاهرة، واحد في عينه .

(٢) من حيث انفراد كل اسم الهي بمعنى خاص ومرتبة ذاتية : المعز غير المذل غير الباسط غير القابض غير المانع . . .

(٣) ان كل اسم الهي على انفراده بمعنى ذاتي خاص ،يشترك مع بقية الاسماء من حيث الدلالة على الذات . فالمعز هو المذل من حيث دلالتها على ذات واحدة . راجع « اسم الهي » .

٦٧٧ ـ الأحديّة ـ أحديّة الأحد ـ أحديّة الكثرة [1]

مترادفات احدية الاحد : **الاحدية ـ الاحدية الذاتية ـ احدية العين ـ احدية الذات**

مترادفات احدية الكثرة : **احدية التمييز ـ احدية الجمع ـ احدية الاسماء .**

«الاحدية» نسبة الى الاسم : الاحد . الذي يتتبع ابن عربي النهج القرآني فيطلقه على الله « قل هو الله احد » [١١٢ / ١] . وعلى كل ما سوى الله : « ولا يشرك بعبادة ربه احداً » [١٨ / ١١٠] : ولكن كيف يوفق ابن عربي بين الله وبين كل ما سواه في نعت واحد ؟ انه يميز بين احديتين :

الاحدية [مع الـ التعريف] . واحدية [نكرة] .

فللحق : الاحدية . وكل ما سواه له : احدية . وعلى ذلك تكون « الاحدية » هي : احدية الاحد . أو احدية الواحد . ويسميها الشيخ الاكبر : الاحدية الذاتية . وهذه الاحدية هي لله فقط لاقدم لمخلوق فيها . وهي التي ينطبق عليها كل ما قاله الجيلي والكمشخانوي وصاحب لطائف الاعلام كما تقدم ذكر ذلك في الهامش رقم (١) .

اما الاحدية الثانية النكرة فهي : احدية الكثرة . اذ لاحظ ابن عربي ان كل كثرة لا بد لها لكي يستقيم وجودها . من احدية تحفظ لها هذا الوجود . وتميزه عن غيره من الموجودات . وهي ما اشار اليها الجيلي بـ « الهيئة المخصوصة الجدارية » .

ونستطيع ان نوضح ما سبق بالتعميات التالية :

ـ ان لكل كثرة احدية هي « احدية الكثرة » : فالكثرة لا توجد في كونها الا باحديتها . مثلاً الجدار لا يوجد بمجموع الطين والآجر والجص والخشب بل لا بد من تركيب خاص يوجده . هو أحديته المتميزة عن مجموعه . وتكون الأحدية : تركيب المجموع تركيباً خاصاً .

ـ ان لكل وحدة كثرة هي « كثرة الواحد » :

الكثرة في الواحد هي وجوهه ونسبه المتعددة . فالالوهية مثلاً واحدة . إلا أنها متكثّرة باسمائها ونسبها واعتباراتها .

ولكن لا نستطيع ان نعمّم قائلين : ان لكل احدية كثرة[٢] . فالاحدية لا كثرة فيها ،بل هي صرف مطلقة ،ولذلك لا تطلق الا على الذات من حيث انفرادها ، وعدم تعلقها بشيء .

اذن : رأى ابن عربي احديتين : رأى أولاً أحدية الذات الالهية فسمّاها : « الاحدية » ، لانفرادها . ثم نظر الى الكثرة المشهودة في الكون ، ورأى انها لا تقوم الا باحديتها ، فسمى هذه الاحدية : « أحدية » . وذلك لاشتراكها مع أحدية الاحد التي انفرد بها ، بصفة : التمييز . فالاحدية في المخلوقات هي احدية كثرة ، أو أحدية تمييز ، والتمييز بنظرة أدق هو : أنفراد .

اذن سبب تسمية وحدة الكثرة بالاحدية لصفة : الانفراد .

« واحدية الكثرة » هذه ضرورية في نظام ابن عربي الفكري ، اذ منها يعبر الانسان الى معرفة « أحدية الواحد » . فالاحدية جعلها الحق سارية في كل ما سواه ، ليتذوق منها الاحدية ، ويعلم منها ذوقاً احدية الواحد .

ونلخص موقف ابن عربي قائلين : ان الذات لها : احدية الاحد او الاحدية [معرّفة] . والالوهية : لها احدية الاحد واحدية الكثرة . والانسان : له احدية الكثرة او احدية التمييز ولا يطلق عليه ابداً احدية الاحد .

ونورد فيما يلي نصوص ابن عربي التي تؤكد كلامنا[٣] .

(١) الاحد : نعت الهي ، ونعت كوني :

« اعلم ان الاسم « الاحد » ينطلق على كل شيء ، من ملك وفلك وكوكب وطبيعة وعنصر ومعدن ونبات . . . مع كونه نعتاً الهياً في قوله « قل هو الله احد » [١١٢ / ١] ، وجعله نعتاً كونياً في قوله : « ولا يشرك بعبادة ربه احداً » [١٨ / ١١٠] . . . » (ف ٢ / ٢٢١)

« قل هو الله احد » [١١٢/ ١] فنعته بالاحدية ، ولكل جزء من العالم أحدية تخصه ، لا يشارك فيها ، بها يتميز ويتعين عن كل ما سواه ، مع ماله من صفات الاشتراك » (ف ٣ / ١٨١) .

« ولا يشرك بعبادة ربه احداً » [١٨ / ١١٠] فنكّر احداً ، فدخل تحته كل شيء له احدية ، وما ثم شيء الا وله احدية » (ف ٣ / ٤٧٨) .

(٢) الذات المقدسة . لها احدية الاحد او الاحدية الذاتية أو احدية العين .

« فان الذات المقدسة من حيث احديتها ليست مصدراً لشيء[٤] ، ولا متصفة بصفة ، ولا مسماة باسم اصلاً البتة » (بلغة الغواص ق ١٠٠)

« . . .لم تعبد الذات معرّاة عن وصفها بالالوهية ، ولم تعبد الالوهية من غير نسبتها الى موصوف بها ، فلم تقم العبادة الا على ما تقتضيه حقيقة العبد ، وهو التركيب لا على ما تقتضيه حقيقة الحق ، وهو الاحدية[٥] . . . ولهذا كانت الالف في الوضع الالهي ، بالخط العربي ، اذا تقدمت في الكلمة لا تتصل ولا يتصل بها ، واذا تأخرت اتصل بها بعض الحروف ، ممن لا علم له بالاحدية المطلقة ، التي تستحقها هذه الذات . . . » (ف ٢/ ٥٩١) .

« . . . فان الاحدية : موطن الاحد ، عليها حجاب العزة لا يرفع ابداً ، فلا يراه في الاحدية سواه . . . الاحدية لها الغنى على الاطلاق . . . » (الالف ص ٣) .

« فان الاحدية لا تثبت الا لله مطلقاً ، واما ما سوى الله فلا أحدية له مطلقاً » (ف ٢ / ٥٨١) .

(٣) الله . له احدية العين واحدية الكثرة .

« فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا : احدية الكثرة ، واحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء : احدية العين » . (فصوص ١/ ١٠٥)

« واعلم ان الله من حيث نفسه له احدية الاحد ، ومن حيث اسماؤه له احدية الكثرة » (ف ٣/ ٤٦٥) .

« اعلم ان مسمى الله احدى بالذات كل بالاسماء ، وكل موجود فما له من الله الا ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكل . واما الاحدية الالهية فما لواحد فيها قدم . . . فاحديته مجموع كله بالقوة[٦] » . (فصوص ١/ ٩٠) .

« . . . اسمه الذاتي العلي الاحدي الجمعي [الاسم « الله »] ، الذي هو أحدية جمع جمعيات الاسماء الحسنى ، من كونها مشيرة اليه ودالة عليه وتتعلق به . . » (شق الجيوب ق ٦٢) .

« وينفرد الحق بالاحدية : احدية الذات ، لا احدية الكثرة ، التي هي : احدية الاسماء » (ف ٤/ ٢٧٤) .

٤) العالم له احدية الكثرة .

« فما في الكون[٧] ان كنت عالماً احدية الا : احدية المجموع . . . »
(ف ٣ / ١٩٣) .

« واعلم ان الحروف كالطبائع وكالعقاقير ، بل كالاشياء كلها ، لها خواص بانفرادها ولها خواص بتركيبها ، وليس خواصها بالتركيب لاعيانها ، ولكن الخاصية : لاحدية الجمعية . » (ف ٢ / ٣٠٠) .

« ثم ان الاحدية قد اطلقت على كل موجود من انسان وغيره ، لئلا يطمع فيها الانسان ، فقال تعالى : «فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً » [١٨/ ١١٠] . . . فصارت الاحدية سارية في كل موجود . . . » (الالف ص ٣) .

(٥) احدية الكثرة : الطريقة الى احدية الواحد

« فان العبد اعطي الكثرة لتكون الاحدية له تعالى .

واعطي كل مخلوق أحدية التمييز ، لتكون عنده الاحدية ذوقاً ، فيعلم ان ثّم أحدية ، ليعلم منها الاحدية الالهية ، حتى يشهد بها لله تعالى . اذ لو لم يكن لمخلوق احدية ذوقاً يتميز بها عما سواه ، ما علم ان لله احدية يتميز بها عن خلقه ، فلا بد منها فللكثرة احدية الكثرة . . . » (ف ٣ / ٣٧٨) .

« وعلمت احدية الواحد ، من احدية الكثرة[٨] » (ف ٣ / ٤٠٤) .

---

(١) ننقل كلام الجيلي في الاحدية :
« الاحدية عبارة عن مجلى الذات ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور، فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية . وليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهر اتم منك، اذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك واخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت انت في انت من غير ان ينسب اليك شيء مما تستحقه . . . فهذه الحالة من الانسان اتم مظهر للاحدية في الاكوان . . . وهو اول تنزلات الذات من ظلمة العماء الى النور المجالي، فاعلى تجلياتها هو هذا التجلي لتمحضها وتنزهها عن الاوصاف والاسماء . . . بحيث وجود الجميع فيها لكن بحكم البطون في هذا التجلي لا بحكم الظهور . ـ وهذه الاحدية في لسان العموم هي عين الكثرة المتبوعة، فهي في المثل كمن ينظر من بعد الى جدار قد بني ذلك الجدار من طين وآجر وجص وخشب ولكنه لا يرى شيئاً من ذلك، ولا يرى الا جداراً

فقط، فكانت احدية هذا الجدار مجموع ذلك الطين والاجر والجص والخشب لا على انه اسم لهذه الاشياء، بل على انه اسم لتلك الهيئة المخصوصة الجدارية . . . فهي [الاحدية] في الجناب الالهي عبارة عن صرافة الذات المجردة عن جميع الاسماء والصفات . . . فالاحدية اول ظهور ذاتي وامتنع الاتصاف بالاحدية للمخلوق . . . فهي لله تعالى مختصة به »

(الانسان الكامل ج ١ ص ص ٢٥ - ٢٦) .

- ويعرّف الكمشخانوي الاحدية قائلاً : « هي الاسم باعتبار الصفة مع اسقاط الجميع من الصفات والاسماء والنسب والتعينات » (جامع الاصول ص ٥٤) .

- ويتكلم صاحب لطائف الاعلام على : الاحدية : الاحدية الذاتية ، الاحدية الصفاتية ، قائلاً : « (الاحدية) : اعتبار الذات من حيث لا نسبة بينها وبين شيء اصلاً . . . وبهذا الاعتبار المسمى بالاحدية تقتضي الذات الغنى عن العالمين . . . ومن هذا الوجه . . . لا تدرك الذات ولا تحاط بها بوجه من الوجوه لسقوط الاعتبارات عنها ، وهذا هو الاعتبار الذي به يسمى الذات احداً . . . ومتعلقه بطون الذات واطلاقها . . . (الاحدية الذاتية) : هي ما عرفته من اعتبار الذات من حيث لا نسبة لها الى شيء اصلاً . . . (الاحدية الصفاتية) : يعني بها اعتبار الذات من حيث اتحاد الاسماء بها والصفات وانتشاؤها عنها، وهذا الاعتبار يسمى بواحدية الذات ايضاً وبهذا الاعتبار تتخذ الاسماء على اختلافها ويدل كل اسم عليها، وان فهم منه معنى يتميز به عن غيره من الاسماء » (ق ق ١٣ ب - ١٤ أ) .

- كما يراجع كشاف التهانوي ج ٦ ص ص ١٤٦٣ - ١٤٦٤ (الاحدية)

(٢) اي اننا نستطيع ان نقول : ان لكل كثرة احدية .ولكن لا نستطيع ان نقول لكل احدية كثرة، لان احدية الواحد الاحد لا كثرة فيها .

يقول ابن عربي :

« فكما ان للكثرة احدية تسمى احدية الكثرة كذلك للواحد كثرة تسمى كثرة الواحد . . . »

(ف ٤ / ٢٣٢) .

(٣) يجدر ان نلفت النظر الى ان ابن عربي يطلق الاحدية دون ان يقيدها بصفة نعلم منها اي احدية يريد . والمطالع كتبه قد يرميه بالتناقض ان لم يستشف الصفة المضمرة للاحدية .

(٤) يقول ابن عربي :

« . . . كان الايجاد بالفردية لا بالاحدية . . . » (ف ٤ / ٨٩) .

راجع « فردية » « تثليث »

(٥) يقول الجيلي في التفريق بين الاحدية والواحدية والالوهية :

« واعلم ان الفرق بين الاحدية والواحدية والالوهية ان الاحدية : لا يظهر فيها شيء من الاسماء والصفات وذلك عبارة عن محض الذات الصرف في شأنه الذاتي . والواحدية : تظهر

فيها الاسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها . فكل منها فيه عين الآخر،والالوهية تظهر فيها الاسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع،ويظهر فيها ان المنعم ضد المنتقم والمنتقم فيها ضد المنعم وكذلك باقي الاسماء والصفات، حتى الاحدية فانها تظهر في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية وبما يقتضيه حكم الواحدية،فتشمل الالوهية بمجلاها احكام جميع المجالي . . . فلهذا كانت الاحدية اعلى من الواحدية،لانها ذات محض، وكانت الالوهية اعلى من الاحدية لانها اعطت الاحدية حقها . . . »

(الانسان الكامل ج ١ ص ٢٧)

(٦) انظر شرح المقطع الفصوص ج ٢ ص ٨٦ .

(٧) انظر « كون » .

(٨) يراجع بشأن « احدية » عند ابن عربي :

- ترجمان الاشواق ص ٤٩ هامش ١ (الوحدانية ، الاحدية)
- شق الجيوب ق ٧٢ (حضرة الاحدية)
- كتاب ايام الشأن ص ١١ (احدية الشأن ـ وحدانية اليوم)
- رسالة لا يعول ص ١٢ (احدية الكثرة)
- الفصوص ج ١ ص ٨٢ (احدية المشيئة)،٩٣ (الاحدية) ، ١٥٣ (احدية العين) ، ١٥٩ (الحق احدى العين كثير بالاسماء)،١٩٥ (احدية الهوى) ، ٢٠٠ (احدية الكثرة،احدى العين) .
- الفتوحات ج ١ ص ٦١ (مقام الاحدية) .
- الفتوحات ج ٢ ص ٣١ (الاحدية والاتحاد) ، ٦٥ (الاحدية الذاتية) ، ١١٠ (احدية الذات)،٢٨٩ (احدية المخصص ، احدية الذات ، احدية الموجودات)،٢٩٠ (احدية الكثرة ، الاحدية ، احدية الذات ، احدية الالوهية) ٢٩١ (احدية الاثنين واحدية الثلاثة والاربعة ، احدية الاسماء احدية الحق)،٢٩٣ (احدية المجموع ، احدية العين) ، ٤٤٠ (احدية المجموع ، احدية الواحد) ، ٥٨٢ (الاحدية)،٦٤١ (الاحدية والفردية) .
- الفتوحات ج ٣ ص ٨١ (احدية الجمع)،ص ٨٦ (الاحدية ـ الوحدانية)،١٩٤ (احدية المجموع) ، ٢٨٩ (احدية الكثرة) ، ٣١٠ (احدية الالوهية) ، ٣١٨ (الاحدية والجمعية) ، ص ٣٣٨ (الاحدية) ، ٣٤٤ (احدية الكثرة)،٣٤٨ (احدية المعنى)،٣٥٣ (احدية الواحد ـ احدية المجموع)،٣٥٧ (احدية الافعال)،٣٧١ (الاحدية والواحدية) ٣٧٤ (الكثرة مع احدية العين) ، ٤٦٢ (احدية الكلمة)،٤٧٥ (الاحدية)، ٤٨٣ (احدية المرتبة ، احدى الكثرة)،٥٠٥ (احدية الكثرة ، احدية الواحد) .
- الفتوحات ج ٤ ص ٣١ (احدية محضة خالصة) ، ٥٥ (احدية الكثرة ، احدية التمييز احدية العين) ، ٨٠ (الاحدية الالهية ، احدية الواحد ، احدية الوحدانية)٨٨ (احدية

الكثرة احدية الواحد) ، ١٠٧ (احدية الواحد احدية الكثرة) ، ١٣١ (احد العين) .
١٣٢ (احدية المجموع واحدية كل واحد من المجموع) ، ١٣٦ (احدية الكثرة)،١٤٦
(احدية العين)،١٥٨ (الاحدية والفردية) ، ١٧٦ (احدية العين ، احدية الكثرة) ،
١٨٣ (احدية العين ، احدية الكثرة) ، ١٩٧ (احدية الدلالة على الذات) ، ٢٧٦
(احدية الخلق)،٢٩٤ (احدية المجموع احدية الذات ، احدية الواحد) ٣٣٥ (احدية
العدد) ، ٣٤٩ (الاحدية) ٣٦٧ (احدية الكون في العين) ، ٣٧٦ (احدية الكثرة)،٣٨٧
(احدية العين والكون) .

كما يراجع :

- علم الحقائق ق ٤أ (احدية الجمع)
- علم التصوف النوري ق ٥٩ أ (الاحدية)
- الاصطلاحات الصوفية ق ٧٦ ب (احدية الجمع)
  ٧٧ ب (الاحدية)
- مطلع خصوص الكلم ق ٤ (الاحدية)
- شرح التائية ق ٧ (الاحدية)
- الصلاة الكبرى ق ١٨ (الاحدية)
- الفصوص ج ٢ ص ٨٨ (الاحدية الذاتية)،١١٥ ، ١١٩ (احدية الذات احدية الاسماء ، احدية الافعال) ، ٢٩٨ (احدية الكثرة) .

٦٧٨ ـ احَدِيّةِ الوَصْفُ

انظر « **صفة** »

٦٧٩ ـ الوَحْدَانية ـ الوَاحَدانية

انظر « **الواحد** » المعنى « **الرابع** » .

٦٨٠ ـ التَوَحيـدُ[١]

ان التوحيد حال لا يمكن الانفكاك عنه للمسلم ولذلك لا يجب ان نُؤْخذ بكلام الحاتمي احياناً ، من ان التوحيد : شرك أو ، أنـه معقـول غـير موجـود . فالتوحيد : موجود حاصل لكل مسلم ، في كل حال من احواله . اما النفي الذي يرمي اليه شيخنا الاكبر فهو نفي مقصوده كيفية معينـة . اي ان التـوحيد كما يرمي اليه يجعل ما دونه شركاً وهو في ذاته معقول غير موجود . هكذا يجب ان نفهم الكلمات الضخمة التي تفجأ المفهوم العام .

وكعادته في ارجاع كل المفاهيم النفسية والاخلاقية ، الى تركيبات وجـودية انطولوجية . كذلك نَقَل التوحيد من حقل الالوهية ، الى حقل الوجود . وهذا يتضح في المعنى الثاني .

***

* ان التوحيد على درجات ثلاث : قد تكون درجات يترقى فيها السالك ، وقد تكون عبارة عن تنوع الموحدين اليها . وهـي : توحيد الـدليل ، وتـوحيد الحال ، وتوحيد المشاهدة .

- فالتوحيد الاول : هو توحيد العامة ، من حيث انهم يصلون بالاستدلال الى وحدانية الله . وهو توحيد علماء الرسوم كما يقول الحاتمـي . ونستـطيع ان نضيف نحن انه توحيد المبتدئين .
- التوحيد الثاني : هو في الواقع قرب النوافل ، من حيث انه حال يصبح فيه الحق نعتاً للموحِد .
- التوحيد الثالـث : هو توحيد وجـودي انطولوجـي ، تصبـح فيه صيغـة الشهادة : لا موجود الا الله .

يقول ابن عربي :

(١) مقصود ابن عربي من التوحيد :

« لما كان الدوام لمعيّة الحق مع العالـم ، لم يزل حكم الجمع في الوجـود وفي العدم . فانه مع الممكن في حال عدمه ، كما هو معه في حال وجوده . فاينما كنا فالله معنا ، فالتوحيد معقول غير موجود ، والجمع موجود ومعقول . . . لو اراد [الحق] التوحيد ما أوجد العالم ، فهو اول من سنّ الشرك ، لانه اشرك معـه

العالم في الوجود ، فما فَتَحَ العالم عينه ولا أَبصر نفسه الا شريكاً في الوجود - فليس له في التوحيد ذوق . فمن أين يعرفه . فلما قيل له : وحّد خالقك ، لم يفهم هذا الخطاب . فكرر عليه وأكّد له ، وقيل له : عن الواحد صدرت ، فقال : ما أدري ما تقول ، لا اعقل الا الاشتراك ، فان صدوري عن ذات واحدة لا نسبة بيني وبينها لا يصح ، فلا بد ان يكون مع نسبة علمية او نسبة قادرية لا بد من ذلك : ثم انه وان كان قادراً فلا بد من الاشتراك الثاني ، وهو ان يكون لي من ذاتي القبول لاقتداره ، وتأثيره في وجودي . فما صدرت عن واحد ، وانما صدرت عن ذات قادرة في شيء قابل لأثر اقتداره ، او في مذهب اصحاب العلل عن حكم علة وقبول معلول . فلم ادر للوحدة طعماً في الوجود .

فقد رمت ان اخلو بتوحيد خالقي فكان قبولي مانعاً ما أرومه

فيا ايها الموحِد أين تذهب ، وانت توحد . توحيدك يشهد بأنك أشركت اذ لا يثبت توحيد الا من موحِد وموحَد[٢] ، فالجمع لا بد منه فالاشتراك لا بد منه . . . » (ف ٤ / ٣٠٧) .

(٢) **التوحيد = ٣ درجات** :

« التوحيد : علم ، ثم حال ، ثم علم . فالعلم الاول : **توحيد الدليل** ، وهو توحيد العامة ، واعني بالعامة علماء الرسوم . **وتوحيد الحال** : ان يكون الحق نعتك ، فيكون هو لا أنت في أنت ، « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » [٨/ ١٧] . والعلم الثاني بعد الحال : **توحيد المشاهدة**[٣] ، فترى الاشياء من حيث الواحدانية ، فلا ترى الا الواحد ، وبتجليه في المقامات يكون الوجدان ، والعالم كله وجدان . . . » (كتاب التجليات ص ٢٧) .

***

*** لا يستمر ابن عربي في رؤيته الشاملة للتوحيد ،بل ها هو يتخطى المرتبتين الاولى والثانية ،ليغرق في التوحيد الثالث ،أي : توحيد المشاهدة . فالتوحيد أصبح عنده : وحدة الوجود . والشرك كل الشرك ان تثبت للحق شريكاً لا في الالوهية ،بل في الوجود .**

يقول :

(١) **التوحيد : نفي الاثنينية في الوجود .**

« الموحد من جميع الوجوه ، لا يصح ان يكون خليفة . فان الخليفة ، مأمون بحمل اثقال المملكة كلها ، والتوحيد يُفْرِده اليه ، ولا يترك فيه متسعاً لغيره . . . التوحيد : يجمع ، والخلافة : تفرق » . (التجليات ص ٣٠) .

« التوحيد : فناؤك عنك ، وعنه ، وعن الكون ، وعن الفناء ، فابحث به . فان كل ما سوى الحق : مائل ولا يقيمه الا هو ، ولا اقامة الا بالتوحيد ، فمن اقام فهو صاحب التوحيد . . . » (التجليات ص ٣٣)

« التوحيد ان يكون هو الناظر وهو المنظور . . . » (التجليات ص ٣٤)

(٢) الشرك : اشراك غيره في الوجود

« . . . ما كان وحده لا شريك له . وان شريكه هو الذي وجوده بذاته لا بوجود الله . ومن كان كذلك لم يكن يحتاج اليه ، فيكون ربا ثانيا . وذلك محال . فليس لله تعالى شريك . . . ومن جوّز ان يكون مع الله شيء يقوم بنفسه . . . فهو : مشرك . . . » (كتاب الهو ق ق ١٩٠ ـ ١٩١) .

« . . . ففائدة معرفة النفس ان تعلم وتحقق ان وجودك ليس بموجود ولا معدوم . وانك لست كائنا ولا كنت ولا تكون قط ، ويظهر لك بذلك معرفة معنى : لا اله الا الله ، اذ لا إله غيره ولا وجود لغيره . . . فان قال قائل : عطلت الربوبية ، فالجواب : لم اعطل ربوبيته ، لانه لم يزل رباً ولا مربوباً ، ولم يزل خالقاً ولا مخلوقاً . . . » (كتاب الهو ق ق ١٩٨ ـ ١٩٩) .

لقد نظر الشيخ الاكبر الى القرآن ، فوجد فيه ان التوحيد قد نصّه الحق ، على ست وثلاثين صيغة . فجعل كل صيغة توحيداً خاصاً له اسم معين .

ونورد فيما يلي على سبيل الاختصار هذه الاقسام الستة والثلاثين لان كل توحيد منها هو في الواقع ، عبارة اصطلاحية ، ولكن لا يتسع المجال للتوسع بشرحها بل على من يريد ذلك الرجوع الى مصدرها من الفتوحات[4] وهي :

- **التوحيد الاول : توحيد الواحد وهو قوله « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » [٢ / ١٦٣]**
- **التوحيد الثاني : توحيد الهوية او توحيد التنزيه وهو قوله « الله لا اله الا هو الحي القيوم » [٢ / ٢٥٥]**
- **التوحيد الثالث : توحيد حروف النفس وهو الالف واللام والميم وهو قوله**

« آلم الله لا اله الا هو الحي القيوم » [٣ / ٢] .
ـ التوحيد الرابع : توحيد المشيئة . وهو قوله « هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم » [٣ / ٦]
ـ التوحيد الخامس : توحيد الشهادة أو توحيد القسط وهو قوله « شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائماً بالقسط» [٣ / ١٨]
ـ التوحيد السادس : توحيد الهوية المنعوت بالاسم الجامع للقضاء والفصل . وهو قوله « الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة » [٤ / ٨٧]
ـ التوحيد السابع : توحيد الرب بالاسم الخالق . وهو قوله « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » [٦ / ١٠٢]
ـ التوحيد الثامن : توحيد الاتباع وهو قوله « اتبع ما أوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين » [٦ / ١٠٦]
ـ التوحيد التاسع : توحيد الهوية في الاسم المرسل او توحيد الملك ، وهو قوله « اني رسول الله اليكم جيعاً الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحي ويميت » [٧ / ١٥٨]
ـ التوحيد العاشر : توحيد الامر بالعبادة ، في قوله « وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون » [٩ / ٣١]
ـ التوحيد الحادي عشر : توحيد الاستكفاء ، وهو قوله « فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم » [٩ / ١٢٩]
ـ التوحيد الثاني عشر : توحيد الاستغاثة او توحيد الصلة وهو قوله « حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل » [١٠ / ٩٠]
ـ التوحيد الثالث عشر : توحيد الاستجابة او توحيد الهو . وهو قوله « فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون » [١١ /١٤]
ـ التوحيد الرابع عشر : توحيد الرجعة . وهو قوله « وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا اله الا هو عليه توكلت واليه متاب » [١٣ / ٣٠]
ـ التوحيد الخامس عشر : توحيد الانذار او توحيد الانابة . وهو قوله « ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون » [١٦ / ٢]
ـ التوحيد السادس عشر : توحيد الابدال وهو قوله « انه يعلم السر واخفى الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى » [٢٠ / ٨]
ـ التوحيد السابع عشر : توحيد الاستماع وهو قوله « وانا اخترتك فاستمع لما

يوحي انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني » [٢٠ / ١٣]

ـ التوحيد الثامن عشر : توحيد السعة . وهو قوله « انما الهكم الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء علماً » [٢٠ / ٩٨]

ـ التوحيد التاسع عشر: توحيد الاقتداء والتعريف وهو قوله « وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون » [٢١ / ٢٥] .

ـ التوحيد العشرون : توحيد الفم او توحيد المخاطب او توحيد التنفيس . وهو قوله « وذا النون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين » . [٢١ / ٨٧]

ـ التوحيد الحادي والعشرون : توحيد الحق . وهو قوله « فتعالى الله الملك الحق لا اله الا هو رب العرش الكريم » [٢٣ / ١١٦]

ـ التوحيد الثاني والعشرون : توحيد الخبء وهو قوله « الله لا اله الا هو رب العرش العظيم » [٢٧ / ٢٦]

ـ التوحيد الثالث والعشرون : توحيد الاختيار وهو قوله « الله لا اله الا هو له الحمد في الاولى والآخرة وله الحكم واليه ترجعون » [٢٨ / ٧٠]

ـ التوحيد الرابع والعشرون : توحيد الحكم بالتوحيد . وهو قوله « ولا تدع مع الله الهاً آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه » [٢٨ / ٨٨]

ـ التوحيد الخامس والعشرون : توحيد العلة وهو قوله « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا اله الا هو » [٣٥ / ٣]

ـ التوحيد السادس والعشرون : توحيد التعجب .وهو قوله « انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون » [٣٧ / ٣٥]

ـ التوحيد السابع والعشرون : توحيد الاشارة وهو قوله « ذلكم الله ربكم له الملك لا اله الا هو فاني تصرفون » [٣٩ / ٦]

ـ التوحيد الثامن والعشرون : توحيد الصيرورة . وهو قوله « شديد العقاب ذي الطول لا اله الا هو اليه المصير » [٤٠ / ٣]

ـ التوحيد التاسع والعشرون : توحيد الفضل وهو قوله « ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو فاني تؤفكون » [٤٠/ ٦٢] .

ـ التوحيد الثلاثون : توحيد الحياة او توحيد الكل . وهو قوله : « هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمدلله رب العالمين » [٤٠ / ٦٥]

ـ التوحيد الحادي والثلاثون : توحيد البركة . وهو قوله « لا اله الا هو يحيي ويميت ربكم ورب آبائكم الاولين » [٤٤ / ٨]

ـ التوحيد الثاني والثلاثون : توحيد الذكرى . وهو قوله « فاعلم انه لا اله الا

الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » [٤٧ / ١٩]

ـ التوحيد الثالث والثلاثون : توحيد العلم . وهو قوله « هو الله الذي لا إلـه الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم » [٥٩ / ٢٢]

ـ التوحيد الرابع والثلاثون : توحيد النعوت . وهو قوله « هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس » [٥٩ / ٢٣] .

ـ التوحيد الخامس والثلاثون : توحيد الرزايا والرجوع . وهو قوله « الله لا اله الا هو وعلى الله فليتوكل المؤمنون » [٦٤ / ١٣]

ـ التوحيد السادس والثلاثون : توحيد الوكالة(٥) . وهـو قولـه « رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلاً » [٧٣ / ٩]

---

(١) التوحيد محور العقيدة الاسلامية وشعارها ، وشغل رجالها ومفكريها منذ فجر الدعوة . ولكن يلاحظ ان مباحث اللاهوت في الاسلام عند الاشاعرة والماتريدية خاصة اكتفت بمعالجة مشكلة التوحيد من الناحية النظرية فقط . اي دراسة الوحدة الالهية واقامة البراهين عليها من الوجهة النقلية والعقلية . في حين ان هذه المشكلة ذاتها ظهرت في حقل التصوف بمثابة وعي شامل للوحدة الالهية وشهادة صادقة عنها . وحين يستعرض الباحث نظرية التوحيد وتطورها في الفكر الاسلامي ، وخاصة في الاوساط السنية ، يجد انها شغلت دوراً هاماً عند فرق ثلاث من الاسلاميين ، وهم المعتزلة والسلفية والصوفية . فكل فرقة من هذه الفرق خلفت حول مشكلة التوحيد ، محصولاً فكرياً وعلمياً يمتاز حقاً بالعمق والشمول والاصالة . كان رجال الاعتزال ، على ما يظهر ، اول من اثار مشكلة التوحيد في العالم السني ، وجاهدوا مخلصين في سبيل تطبيق مبدئهم التوحيدي على مسائل عديدة في الالهيات والاخلاقيات والاجتماعيات . فكانت مقالة التوحيد عندهم لها صلات وثيقة بمسألة : خلق القرآن ونفي الصفات عن الباري وعدم امكانية رؤيته في الدار الآخرة ، كما ترتبط بمقالتهم في العدل الالهي وحرية الانسان . اذن فكرة التوحيد التي هي لاهوتية في جوهرها كانت عند المعتزلة ـ وغيرهم من المفكرين الاسلاميين ـ اساساً لحلول نظرية تتعلق بمسائل اخلاقية واجتماعية . وكان جل ما يميز المعتزلة هذا الفهم الخاص لطبيعة الوحدة الالهية ، بالمدلول الذهني الذي اطلقوه عليها ، ولاجل ذلك عرفوا بأهل التوحيد ، فقد كان مثار تفكيرهم المحافظة على الوحدة الالهية في صفاتها وقداستها . وعلى الرغم من الاعتراف بجهود الاعتزال العظيم في ميادين الفكر والعلوم . فنظريتهم عن الذات الالهية ووحدتها تتصف بالسكون (statique) اكثر من اتصافها بالحركة . انهم اظهروا لنا صورة اله كانه مكبل في قيود كماله .

ولئن فشلت نظرية الاعتزال في التوحيد في دائرة الالهيات ، فقد كتب لها النجاح تماما في دائرة

الاجتماعيات والاخلاقيات . اذ ان مقالتهم في « العدل » . . وهي متفرعة عن « التوحيد » - كانت اساسا لرأيهم المتعلق بحرية الانسان وتبعاته الدينية .

وكما اعطى التوحيد اسمه للمعتزلة . نرى كذلك ان الحركة السلفية قائمة في الواقع على فكرة التوحيد . والتوحيد عند علماء السلف هو عقيدة وعبادة : وهذا هو الجانب الالهي فيه . كما هو في الوقت نفسه ايضاً . سلوك فردي ، ومعاملات اجتماعية ، وهذا هو الجانب الانساني فيه . فالتوحيد هو مبدأ الهي وانساني ، وفكرة دينية ، وزمنية في آن معاً .
والتوحيد في نظر ابن تيمية ، ذو مظاهر او حقائق ثلاث : المظهر الأول للتوحيد هو ما يسميه بتوحيد الالوهية وهذا اعتراف بالوحدة الذاتية للاله الحق ، وايمان عميق بها . والمسلم في هذا الموطن مكلف بان ينفي الالوهية عما سوى الله . اما المظهر الثاني للتوحيد فهو توحيد الربوبية ، وهذا اقرار من العبد بوحدة الربوبية اي وحدة الذات الالهية في الخلق والتسوية والتقدير والهداية . فكما ان التوحيد الاول يفرد الحق بالوجود المطلق ويخصه بالالوهية، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية ويخصه بكمال الابداع والارشاد . فلا اله الا الله : هذا توحيد الالوهية ، ولا خالق ولا مرشد سواه : وهذا توحيد الربوبية . والمظهر الاخير للتوحيد هو توحيد العبودية : وهو ان يسلم المرء ذاته لله رب العالمين فلا يعبد سواه ولا يتقرب الا اليه . ولكن اذا كان التوحيد عند المعتزلة هو مشكلة لاهوتية واخلاقية وعند السلفية مشكلة دينية واجتماعية . فهو في نظر الصوفية مبدأ روحي .

سئل ذو النون المصري عن التوحيد ما هو ؟ فقال : هو ان تعلم ان قدرة الله في الاشياء بلا مزاج ، وصنعه للاشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه . ولا علة لصنعه . وليس في السموات العلى ولا في الارضين السفلى مدبر غير الله ، ومهما تصور في وهمك فالله - تعالى بخلاف ذلك . وسئل الجنيد عن التوحيد الخاص . فقال : «ان يكون العبد شبحاً بين يدي الله - تبارك وتعالى - تجري عليه تصاريف تدبيره ، في مجاري احكام قدرته ، في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه ، وعن دعوة الحقّ له وعن استجابته لحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه . (وذلك انما يكون) بذهاب حسه ، وحركته لقيام الحق له فيما اراد منه » . و(التوحيد ايضاً) « ان يرجع آخر العبد الى اوله : فيكون كما كان قبل ان يكون » . وقال رجل للشبلي : اخبرني عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد . فقال : « ويحك ، من اجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد . ومن اشار اليه فهو ثنوي . ومتى أومأ اليه فهو عابد وثن . ومن نطق فيه . فهو جاهل . ومن سكت عنه فهو غافل . ومن أوهم انه (اليه) واصل فليس له حاصل . . . . ومن تواجد (فيه) فهو فاقد . وكل ما ميزتموه بأوهامكم وادركتموه بعقولكم في اتم معانيكم ، فهو مصروف ، مردود اليكم ، محدث ، مصنوع مثلكم » .

هذا وقد ظهرت فكرة التوحيد ، في حقول المعارف الصوفية قبل ابن عربي ، بصورتين كانتا تعبيراً صادقاً لاحوال رجال التصوف في شئونهم الوجدانية واذواقهم

الروحية . فهناك أولاً ما يمكن تسميته « بالتوحيد الارادي ». وهـو ادراك للوحـدة الالهية ووعي بها في مستوى الارادة . وصاحب هذا المقـام ، تذوب ارادتـه في ارادة الله وفي هذا التسامي بارادة العبد في ارادة الرب يتحقق الكمال للانسان في اسمى صوره ومعـانيه . ثم هناك « التوحيد الشهودي » وهو تحقق بالوحدة المطلقة في ذرى المشاهدة والتأمل . والذي يميز هذا اللون من التوحيد عن نظيره الاول . هو ان الحقيقة الالهية لا تظهر في هذا المقام في مظهر « أمر ونهي » و« شريعة وقانون » يخضع لها العبد وتتلاشى ارادته فيها ، بل تتجلى في « صورة ذات مقدسة » يهيم في جمالها ، ويتعشـق كمالهـا ، ويفنـى في وجودهـا . وكما في التـوحيد الاول : فناء ارادة العبد في ارادة الرب معناه تسامي الارادة البشرية الى قمة الارادة الالهية ، كذلك الشأن في التوحيد الشهودي : ان فناء وجود العبد المعنوي في بحر الوجود الحقيقـي معناه تسامي الوجود الانساني المحدود الى سماء الوجود الالهي اللامحدود . واخيراً . مع ابن عربي ظهر لون ثالث من التوحيد الصوفي هو« التوحيد الوجودي »الـذي نراه من خلال نصوصه فيما يلي :

- راجع : الكتاب التذكاري ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٨ الفصل العاشر : (بعنـوان) نصـوص تاريخية خاصة . بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي . للدكتور عثمان يحي .
كما يراجع كشاف التهانوي ج ٦ ص ص ١٤٦٨ ـ ١٤٧٠ (التوحيد) .

(٢) هذا يذكرنا بكلام الحلاج وقد سئل : كيف الطريق الى الله عز وجل ؟ فقال « الطريق بين اثنين وليس مع الله احد » .
راجع دراسات فنية الدكتور عبد الكريم اليافي ص ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥

(٣) راجع توحيد المحققين بالمشاهدة عند ابن عربي كتاب « كيمياء السعـادة وبلوغ الارادة في معنى كلمتي الشهادة» ق ٦ .

(٤) الفتوحات ج ٢ ص ص ٤٠٥ ـ ٤٢٠ .

(٥) يراجع بشأن « توحيد » عند ابن عربي :
- كتاب الهو ق ق ٢٠٤ ـ ٢٠٥ (الفناء = شرك . المحو : شرك)
- روح القدس ص ٧٦ (علم التوحيد)
- رسالة الى الشيخ الرازي ص ص ١٠ ـ ١١ (علم التوحيد)
- رسالة لا يعول عليه ص ١٣ (توحيد)
- ف ج ٣ ص ٣٨ (التوحيد العقلي = توحيد الافعال)،ص ٣١١ ـ ٣١٢ (توحيد الافعال)
- ف ج ٤ ص ١٣٣ (توحيد الملك ـ الموحد)،١٣٧ (التوحيد) ، ٣٦٦ (وحدّ)
- التجليات ص ص ٢٩ ـ ٣٠ (تجلي لا يعلم التوحيد) ، ٣٠ (تجلي ثقل التوحيد) ، ص ٣١ ـ ٣٢ (تجلي بحر التوحيد) ص ٣٢ (تجلي سريان التوحيد) ، ص ٣٣ (تجلي جمع التـوحيد ـ تجلي جمعية التوحيد ـ تجلي توحيد الفناء ـ تجلي توحيد الخروج) ، ٣٤ (تجلي التوحيد) ، ٣٤ ـ

٣٥ (تجلي توحيد الربوبية - تجلي ري التوحيد)٣٨، (تجلي توحيد الاستحقاق) ، ٣٩ (تجلي من تجليات التوحيد) .

كما يراجع :

- الرسالة ص ١٣٤
- روضة الطالبين الغزالي ص ٣٥
- التصوف بسيوني ص ٢٨٢
- التجريد في كلمة التوحيد أحمد الغزالي . وخاصة ص ١٠ حيث يجد ان صيغة التوحيد اولها كفر وآخرها ايمان ، وان عالم العدل وقفوا مع لا اله ، وعالم الفضل عبروا الى منزل الا الله .

---

٦٨١ - الاتِّحَادُ

ان الاتحاد الذي يصيِّر الذاتين واحدة ، محال عند ابن عربي . وانما قد يرد المفرد عنده للاشارة الى :

***

*** ظهور العبد بصفة الهية : حق في صورة عبد**

***

*** التداخل في الصفات ، اي تداخل صفات الحق في الخلق : حق في خلق ، وخلق في حق .**

يقول :

« . . . واحذر من الاتحاد . . . فإن الاتّحاد لا يصح ، فإن الذاتين لا تكون واحدة ، وانما هما واحدان ، فهو الواحد في مرتبتين . . . » (كتاب الالف ص ٥)

« اذا كان **الاتحاد** يصير الذاتين ذاتاً واحدة فهو محال ، لانه ان كان عين كل واحد منهما موجوداً في حال الاتحاد فهما ذاتان . وان عدمت العين الواحدة وبقيت الاخرى فليس للاول حد ، فإن كان **الاتحاد** بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر العدد ، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه ، ويكون الدليل مخالفاً للحس فيكون له وجهاً كالكناية . . .

وقد يكون الاتحاد عندنا عبارة عن حصول العبد في مقام الانفصال عنه

بهمته وتوجه ارادته لا بمباشرة ولا معالجة، فبظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى : اتحاداً . لظهور حق في صورة عبد ولظهور عبد في صورة حق . وقد يطلق الاتحاد في طريقتنا لتداخل الحق في الاوصاف والخلق ، فوصفنا باوصاف الكمال من الحياة والعلم . . . وجميع الاسماء كلها وهي له [تعالى] ، ووصف نفسه باوصاف ما هو لنا . . . فلما ظهر تداخل هذه الاوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك : اتحاداً لظهورنا به وظهوره بنا فيصح قول القائل عن هذا :

انا من اهوى ومن أهوى انا »

(كتاب المسائل ٢٩ - ٣٠) .

---

٦٨٢ - الوَحْشَة

في اللغة :

« الواو والحاء والشين : كلمة تدل على خلاف الأُنس . توحَّش : فارَقَ الأنيس . والوَحْش : خلاف الإنس . وأَرضٌ مُوحِشَةٌ ، من الوَحْش » .

(معجم مقاييس اللغة مادة « وحش »)

في القرآن :

ورد الاصل « وحش » يفيد خلاف الإنس ، اما ما خالف منه الأنس فلم يرد .

« واذا الوحوش حشرت » [٨١/ ٥] .

عند ابن عربي :

يضع ابن عربي والصوفية ، الوحشة والاستيحاش في مقابل الأنس [وقد توسعنا في شرحنا له . فليراجع] .

يقول :

« . . . بعضهم [الزهاد - آثَرَ] العزلة والانقطاع عن الناس باتخاذ الخلوات ،

وغلق بابهم عن قصد الناس اليهم ، وآخرون ، بالسياحة في الجبال والشعاب . . . فنَفَس الله عنهم ، من اسمه « الرحمن » ، بوجوه مختلفة من الأنس به . . . فأسمعهم أذكار الاحجار ، وخرير المياه ، وهبوب الرياح ، ومناطق الطير ، وتسبيح كل أمة من المخلوقات ، ومحادثتهم معه ، وسلامَهم عليه فأنِس بهم من وحشته ، وعاد في جماعة وخَلق » .

(ف السفر الرابع فقـ ٣١٠) .

---

٦٨٣ ـ الوَحيُ

في اللغة :

« الواو والحاء والحرف المعتل : أصلٌ يدلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره،إلى غيرك . فالوَحْيُ : الإشارة . والوَحْي : الكتبُ والرسالة . وكل ما القيته الى غيرك حتَّى عِلِمَهُ فهو وحيٌ كيف كان . وأوْحَى الله تعالى ووحَى . . . وكل ما في باب الوحي فراجعٌ الى هذا الاصل الذي ذكرناه . . . »

(معجم مقاييس اللغة مادة « وحي ») .

في القرآن :

« الوحي » في القرآن هو : إلقاء عِلْمٍ يفترض اتباع يتغير فيه شخص المُوحِي [الله ـ الشيطان] ، إلا أن جل النصوص القرآنية تجعل الوحي إلهي . وهذا الوحي الالهي هو احد اشكال خطابه تعالى للمخلوقات عامة،من الانسان والحيوان . وهو متعدد المواضيع .

١ ـ المُوحي في القرآن [الله ـ الانسان ـ الشياطين] .

« وأوحينا الى موسى أن أسر بعبادي » [٢٠/٧٧]

« او يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم » [٤٢/٥١]

« وان الشياطين ليوحون إلى اوليائهم ليجادلوكم » [٦/١٢١] .

٢ ـ الوحي الالهي : احد اشكال الخطاب :

« وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب » [٤٢/٥١] .

« وانا اخترتك فاستمع لما يوحى » [١٣/٢٠] .

٣ ـ الوحي يفترض الاتباع

« واتبع ما يوحي إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين » [١٠٩/١٠] .

٤ ـ الوحي الالهي عام [الانسان ـ الحيوان . .]

« واوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه » [٧/٢٨] .

« واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً » [٦٨/١٦] .

« فقضاهن سبع سموات في يومين ، وأوحى في كل سماء امرها » [١٢/٤١] .

٥ ـ الوحي الالهي الخاص للانبياء : وحي الرسالة

« وما ارسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي اليهم فسئلوا أهل الذكر » [٤٣/١٦]

« وما ارسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي اليه انه لا إله إلا انا فاعبدون » [٢٥/٢١]

٦ ـ تعدد مواضيع الوحي [العمل ـ انباء الغيب ـ الحكمة ـ الامر . . .]

« فاوحينا اليه ان اصنع الفلك بأعيننا ووحينا » [٢٧/٢٣]

«واوحينا الى موسى ان الق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون » [١١٧/٧]

« تلك من انباء الغيب نوحيها اليك » [٤٩/١١] .

« ذلك مما اوحى اليك ربك من الحكمة » [٣٩/١٧] .

« واوحى في كل سماء أمرها » [١٢/٤١] .

عند ابن عربي :

*** الوحي الالهي هو الخطاب الالهي العام الشامل الموجه لكل موجود . وعين الخطاب هو عين فهم الفاهم له ،دون فصل او تعبير .**

ـ وهذا الوحي العام الشامل الذي يجد ابن عربي له مستنداً قرآنياً [انظر « في القرآن »] يسميه : الوحي الذاتي في مقابل الوحي العرضي [الذي يكون

للانسان في وقت دون وقت] .

يقول :

١ ـ الوحي الالهي : شامل ، عام

« . . . كل من علم ما لم يعلم فهو : ملهم ، فالوحي : شامل ، ينزل على الناقص والكامل » (ف ٤/ ٣٨٩) .

« ولاهل الاختصاص الوحي الالهي من الوجه الخاص ، وهو [الوحي] في العموم لكن لا تبلغه الفهوم ، فما من شخص الا والحق يخاطبه به [بالوحي] منه [الوجه الخاص] . . . » (ف ٤/ ٣٨٨) .

٢ ـ الوحي الالهي عام : لكل موجود

« . . . ولما كان الامر هكذا جاز بل وقع وصح ان يخاطب الحق جميع الموجودات ويوحي اليها ، من : سماء وارض وجبال وشجر وغير ذلك من الموجودات » (ف ٣/ ٣٩٣) .

٣ ـ الوحي الالهي : عين الفهم ، عين الافهام ، عين المفهوم منه

« . . . الوحي . . . ما تقع به الاشارة ، القائمة مقام العبارة ، من غير عبارة ، فإن العبارة تجوز [= تَعْبُر] منها الى المعنى المقصود بها ، ولهذا سميت عبارة . بخلاف الاشارة التي هي الوحي ، فانها ذات المشار اليه . والوحي هو المفهوم الاول ، والافهام الاول ، ولا أَعْجَل من ان يكون : عين الفهم ، عين الافهام ، عين المفهوم منه . فان لم تحصل لك هذه النكتة [انظر « نكتة »] فلست صاحب وحي . . . » (ف ٢/ ٧٨) .

يبين هذا النص ان الوحي تلقائي يحصل للموحى اليه من ذاته دون واسطة ؛ حتى واسطة الكلام والتعبير نفسه انتفت .

٤ ـ الوحي الذاتي : مفطور غير مكتسب ≠ الوحي العرضي

« . . . والمفطور عليه كل شيء مما لا كسب له فيه من الوحي ايضاً . كالمولود يتلقى ثدي امّه ، ذلك من أثر الوحي الالهي اليه . كما قال : «ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون » [٨٥/٥٦] ، « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء

ولكن لا تشعرون » [٢/١٥٤] ، وقال تعالى : « واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون » [١٦/٦٨] ، فلولا ما فهمت من الله وحيه ، لما صدر منها ما صدر . . . » (ف ٢/٧٨) .

« . . . فما من شيء فيه [في الانسان] من شعر وجلد ولحم وعصب ودم وروح ونفس وظفر وناب ، إلا هو عالم بالله تعالى بالفطرة ، بالوحي الذي تجلى له فيه . . . فالانسان من حيث تفصيله : صاحب وحي [= الوحي الذاتي] . ومن حيث جملته ، لا يكون في كل وقت صاحب وحي [= الوحي العرضي] . » (ف ٢/٧٨

« . . . الوحي في كل صنف صنف [من المخلوقات] ، وشخص شخص . فهو الالهام ، فانه لا يخلو عنه [عن الوحي] موجود » (ف ٢/٥٨) .

« . . . فان **الوحي الذاتي** الذي تقتضيه ذواتهم ، هو انهم يسبحون بحمد الله ، لا يحتاجون في ذلك الى تكليف[1] ، بل هو لهم ، مثل : النفس للمتنفس ، وذلك لكل عين على الانفراد . **والوحي العرضي** هو لعين المجموع ، وهو الذي يجب تارة ولا يجب تارة . . ويكون لعين دون عين ، وهو على نوعين : نوع يكون بدليل انه من الله ، وهو : شرع الانبياء . ومنه ما لا دليل عليه ، وهو : الناموس الوضعي ، الذي تقتضيه الحكمة . . . » (ف ٢/١١٧) .

يتضح من النصوص السابقة ان الوحي الشامل العام هو أشبه : بالتنزيل الالهي « في الانفس »،تكليف مباشر تطيعه الاشياء [انظر « حياة »] دون واسطة . وهذا التوازي بين « الظاهر » و« الباطن » أو بين « الافاق » و« الانفس » له م يبرره في القرآن . فعل ضوء هذا التوازي فهم ابن عربي : الوحي للنحل ،ولم تظهر براعته الا في تسمية الاشياء باسمائها ،فسمّى هذا الوحي : الوحي الذاتي في مقابل الوحي العرضي وهو خاص للانسان وفي وقت دون آخر .

***

*** الوحي الالهي هو خطاب الهي خاص لبعض افراد الجنس البشري . وهذ الخطاب الالهي موضعه : القلب . وهو [الوحي] اسم لمسميات كثيرة تشكل انواعه ودرجاته : كالمبشرات والالقاء والانزال والالهام . . .**

يتميز الوحي الالهي عن بقية الواردات الالهية بصفتين :

الاولى : السرعة . فالوحي سريع اذ زمن الالقاء هو زمن الفهم وعين المفهوم منه .

الثانية : السلطان . للوحي سلطان قوي لا يقاوم ،يغلب في الانسان كل شيء حتى الطبع .

يقول ابن عربي :

١ ـ الوحي الالهي الخاص : مقام الوحي :

« فإذا عمد الانسان الى مرآة قلبه وجلاها بالذكر وتلاوة القرآن . فحصل له من ذلك : نور . ولله نور منبسط على جميع الموجودات ، يسمى : نور الوجود فإذا اجتمع النوران فكشف المغيبات على ما هي عليه . . . ان النور الذي ينبسط من حضرة الجود على عالم الغيب . في الحضرات الوجودية ، لا يعمها كلها ، ولا ينبسط منه عليها . في حق هذا المكاشف ، الا على قدر ما يريد الله تعالى وذلك هو : **مقام الوحي** » (ف ٢/ ٢٤١) .

« . . . اول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي : الرؤيا . فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح ، وهي التي ابقى الله على المسلمين وهي من اجزاء النبوة . . . . » (ف ٢/ ٥٨) .

٢ ـ وحي الاولياء

« . . . فاذا اراد الحق ان يوحي الى ولي من اوليائه بامر ما ، تجلى الحق في صورة ذلك الامر ، لهذه العين ، التي هي حقيقة ذلك الولي الخاص ، فيفهم من ذلك التجلي ، بمجرد المشاهدة ، ما يريد الحق ان يعلمه به ، فيجد الولي في نفسه : علم ما لم يكن يعلم . . . » (ف ٣/ ٤٧) .

٣ ـ الوحي موضعه القلب :

« . . . وما كان لبشر ان يكلم الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً ، فأما الوحي من ذلك فهو ما يلقيه في قلوبهم على جهة الحديث فيحصل لهم من ذلك علم بامر ما . . . . » (ف ٣/ ٣٣٢) .

« ان الله تعالى في وحيه الى قلوب عباده . . . » (ف ٣/ ٤٠٠) .

٤ ـ الوحي الالهي : مسمى لمسميات كثيرة

« . . . انه [تعالى] اعطاه [محمد (ﷺ)] انواع ضروب الوحي كلها ، فأوحى اليه بجميع ما سُمِيَ وحياً : كالمبشرات ، والانزال على القلوب ، والآذان ، وبحالة العروج ، وعدم العروج ، وغير ذلك . . . » (ف ٣/ ١٤٥) .

٥ ـ الصفة الاولى للوحي : السرعة

« . . . والوحي هو المفهوم الاول ، والافهام الاول . . . ولا اعجل من ان يكون عين الفهم عين الافهام عين المفهوم منه . . . الا ترى ان الوحي هو : السرعة . ولا سرعة أسرع مما ذكرناه . فهذا الضرب من الكلام يسمى : وحياً . . . فالوحي ما يُسْرِع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع . . . وقد يكون الوحي : إسراع الروح الالهي الأمري بالايمان بما يقع به الاخبار . . . »
(ف ٢/ ٧٨) .

٦ ـ الصفة الثانية للوحي : السلطان

« . . . لا يتصور المخالف اذا كان الكلام وحياً . فان سلطانه أقوى من ان يُقَاوم ، « واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ، فإذا خفت عليه فالقيه في اليم » [٢٨/ ٧] ، وكذا فعلت ، ولم تخالف ، مع ان الحالة توذن أنها ألقته في الهلاك ، ولم تخالف ولا ترددت ، ولا حكَمَت عليها البشرية بان القاءه في اليم في تابوت ، من أخطر الاشياء . . . فدل على ان الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحي اليه من طَبْعِه . الذي هو عين نفسه . . . فإنْ حَكَمَ [الوحي] عليك ، وأعماك واصمّك ، وحَالَ بين فكرك وتدْبيرك ، وأمضى حكمه فيك . فذلك هو : الوحي . » (ف ٢/ ٧٨) .

٧ ـ مراتب الوحي

يرى ابن عربي ان الوحي يتدرج بدليل قول عائشة رضي الله عنها : اول ما بديء به رسول الله ﷺ من الوحي : الرؤيا . فالاشارة الى بدء الوحي تتضمن تراتبية موصلة لكمال فيه ،وهو لمحمد (ﷺ) . لذلك يجد ابن عربي ان الوحي بشقيه : الوحي الذاتي والوحي العَرَضي الرسالي له بدء .

اما بدء الوحي الذاتي [= الوحي في حق كل صنف مما يوحي اليه كالملائكة

وغير البشر من جنس الحيوان . . . .] فهو : الالهام .

وبدء الوحي العَرَضي الرسالي [وحي رسالة التشريع] فهو : الرؤيا .

يقول :

« ان محمداً ﷺ خصّه الله بالكمال في كل فضيلة . فمن ذلك ان خصه **بكمال الوحي** . وهو استيفاء أنواعه وضروبه . . . فما بقي ضرب من الوحي الا وقد نزل عليه به » (ف ٢/٥٨) .

« بدء الوحي . . . . انزال المعاني المجردة العقلية في القوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال : في نوم كان ، أو يقظة . وهو من مدركات الحس في حضرة المحسوس مثل قوله : « فتمثل لها بشراً سويا » [١٩/١٧] وفي حضرة الخيال ، كما ادرك رسول الله (ﷺ) العلم في صورة اللبن ، وكذا أوّل رؤياه . قالت عائشة [رضي الله عنها] : أول ما بدىء به رسول الله (ﷺ) من الوحي : الرؤيا . . . » (ف ٢/٥٨) .

« . . . بدء الوحي في حق كل صنف فمن يوحي اليه كالملائكة وغير البشر من الجنس الحيواني . . . وغير الجنس الحيواني . . . فهو : الالهام » (ف ٢/٥٨) .

***

*** اما الوحي الخاص بالرسالة البشرية ؛ فهو وحيه تعالى لرسله لا يشاركهم في هذا الوحي احد . وهو الوحي المنقطع بعد رسول الله (ﷺ) . ويتميز عن انواع الوحي الاخرى بـ : جبريل ،رسول الحق الى رسله .**

يقول ابن عربي :

١ ـ الوحي الالهي للبشر نوعين :

« . . . ان الله تعالى في وحيه الى قلوب عباده بما يُشرّع في كل امة ، طريقين : طريقاً بارسال الروح الامين ، المسمى جبريل ، او مَنْ كان مِنَ الملائكة ، الى عبد من عباد الله ، فيسمى ذلك العبد ، لهذا النزول عليه : رسولاً ونبياً . يجب على مَنْ بُعِثَ اليهم الايمان به وبما جاء من عند ربه ، **وطريقاً آخر** على يدي عاقل زمانه يلهمه الله في نفسه ، وينفث الروح الالهي القدسي في روعه . . . » (ف ٣/٤٠٠) .

٢ ـ وحي الانبياء الخاص : الوحي المنقطع

« ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي . . . » (الفصوص ١/ ٣٣) .

« . . . مع علمنا ان مرتبتهم دون مرتبة الرسل الموحى اليهم من عند الله ، فالنبوة والرسالة من حيث عينها وحكمها ما نسخت [انظر « نبوة »]، وانما انقطع الوحي الخاص بالرسول » (ف ٢/ ٢٥٣) .

« فالرسالة هنا هي التي ارسل بها وبلغها ، وهكذا وردت في القرآن حيثما وردت ولا يقبلها الرسول الا بواسطة روح قدسي امين . ينزل بالرسالة على قلبه ، وأحيانا يتمثل له الملك رجلاً . وكل وحي لا يكون بهذه الصفة ، لا يسمى : رسالة بشرية . وانما يسمى : وحياً ، أو الهاما ، أو نفثاً ، أو إلقاء ، أو وجود ، ولا تكون رسالة الا كما ذكرنا . . . » (ف ٢/ ٢٥٨) .

« ... واعلم ان لنا من الله الالهام لا الوحي ، فان سبيل الوحي قد انقطع بموت رسول الله ﷺ » (ف ٣/ ٢٣٨) .

٣ ـ جبريل : مخصوص بالرسل . وهو مبدأ الحياة

« . . . الحقيقة الجبريلية فانها مخصوصة بالرسل على القلوب . . . لا يشاركهم فيها من ليس من جنسهم ، وما عدا جبريل فانه يتنزل على قلوب العباد، وتنزلهم بضربين . . . » (مفتاح الغيب ق٨٦) .

« واعلم ان من خصائص الأرواح انها لا تطأ شيئاً الا حيي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه . . . فلما عرف [السامري] انه جبريل ، عرف ان الحياة قد سرت فيما وطيء عليه ، فقبض قبضة من اثر الرسول . . . فنبذها في العجل فخارَ العجل . . . فذلك القدر من الحياة السارية [انظر « حياة »] في الاشياء يسمى: لاهوتاً . والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح . فسمي الناسوت روحاً بما قام به[٢] . . . » (فصوص ١/ ١٣٨) .

***

*** ونطرح في ختام بحث «الوحي» هذا السؤال : ما دور الوحي في فكر يرى**

الحقيقة المحمدية أول مخلوق ومنه تدرج الوجود ؟ وكيف يتنزل جبريل عليه بالرسالة ووجوده (ﷺ) سابق لوجوده ،وعلمه فيض من علمه (ﷺ) ؟

هذا السؤال يضعنا امام نظريات ابن عربي ، فنخرج بذلك عن الخط الذي ارتسمناه لانفسنا في المعجم . ولكن يدفعنا الى هذه الاشارة ان معظم الدارسين لابن عربي يعرّفون الوحي عنده انطلاقاً من هذه النقطة ، وينفون وجود الوحي بالتالي . غافلين عن جميع ما اوردناه من تعريفات وانواع ومراتب فصلها ابن عربي في الوحي .

فهل ينفي ابن عربي وجود الوحي على مستوى الواقع ؟ ام ان وحي الرسالة المحمدية فقط ـ ونشدد على كلمة فقط ـ هو موضوع الجدال ؟

الواقع ان التعريفات التي تجعل الوحي عنده : تنزل من مقام الجمع الى مقام التفصيل ، وما الى ذلك مما توسع فيه شارحوه ، هو الوحي المحمدي فقط . وذلك ان النبي محمد (ﷺ) بكل ما يمثل في فكر ابن عربي (مما توسعنا به عند شرحنا « الحقيقة المحمدية » و« الانسان الكامل » فليراجع) ، كان وحيه فقط : تنزّل من مقام الجمع الى مقام التفصيل ، ولذلك تستوقفه الآيات التي تتوافق ومنطلقه امثال :

« ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض اليك وحيه » [٢٠/ ١١٤] .

يقول في هذا السياق :

« . . . وهو المخصوص بالاسم الجبرائيلي لانه الخيال **المطلق** . . . ولذلك اختص محمد ﷺ من الملائكة بجبريل . فإن الوحي[٣] على ما بينت لك في كل موجود بنصفين : نصفه محمد عليه الصلاة والسلام ونصفه جبريل . . . ان الوجود كله هو الحقيقة المحمدية ، وان النزول منها اليها ، وبها عليها ، وان الحقيقة المحمدية في كل شيء لها وجهان : وجه محمدي ووجه احمدي ، فالمحمدي علمي جبرائيلي ، والاحمدي ايماني روحي امي . . . وان التنزيل للوجه المحمدي والتجلي للوجه الاحمدي . . . » (بلغة الغواص ق ق ١٣٢ - ١٣٣) .

---

(١) اشارة الى الآية : « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحه » [١٧/ ٤٤] .

(٢) انظر شرح المقطع في الفصوص ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٣) يراجع بشأن « وحي » .

- فصوص الحكم ج ٢ ص ٩٤ .

- تحصيل نظائر القرآن . الترمذي ص ١٤١

- الكبريت الاحمر الشعراني ص ٦ الهامش (قبل ان يقض اليك وحيه)

- دراسات فنية . د . عبد الكريم اليافي . ص ٣٨٢ .

- الانسان الكامل : بدوي ص ٣٦ (الوحي الواحد) .

٦٨٤ - الـوُدّ

انظر « حب »

٦٨٥ - الأرْث - الوَارِث

في اللغة :

« ورث : الوارث : صفة من صفات الله عز وجل ، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ، ويبقى بعد فنائهم ، والله عز وجل ، يرث الارض ومن عليها . وهو خير الوارثين اي يبقى بعد فناء الكل ، ويفنى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له . وقوله تعالى : « اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس » [٢٣/١٠] . . . وقال الله تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إياه : « هب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب»[١٩/١] . اي يبقى بعدي فيصير له ميراثي؟ قال ابن سيده : انما اراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة، ولا يجوز ان يكون خاف ان يَرِثَهُ اقرباؤه المالِ ، لقول النبي ﷺ : إنَّا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا، فهو صدقة ؛ وقوله عز وجل : « وورث سليمان داود » [٢٧/١٦] قال الزجاج : جاء في التفسير أنه ورَّثهُ نبوته وملكه . وروي أنه كان لداود ، عليه السلام ، تسعة عشر ولداً ، فورثه سليمان ، عليه السلام ، من بينهم ، النبوة والملك . . . ابن الاعرابي : الوِرْثُ والوَرْثُ والإرْثُ والوِراثُ والإِراثُ والتُّراثُ واحد . . . ابن سيده : والورث والإرث والتراث والميراث : ما ورث ؛ وقيل : الورث والميراث في

المال والارث في الحسب. . . وفي الحديث في دعاء النبي ، ﷺ ، انه قال : اللهم أَمْتِعْني بسمعي وبَصرَي ، اجعلهما الوارث مني : قال ابن شميل : اي ابقهما معي صحيحين سليمين حتى أموت ، وقيل : أراد بقاءهما وقوتهما عند الكبر وانحلال القوى النفسانية ، فيكون السمع والبصر وارِثَيْ سائر القوى ، والباقِيَين بعدها . . . » (لسان العرب مادة « ورث ») .

في القرآن :

انظر في « اللغة » .

عند ابن عربي :

* تتبع ابن عربي الخط القرآني فجعل : « الوارث » من الاسماء المشتركة التي تطلق على الله ، وعلى الانسان . فالوارث : اسم الهي . والوارث : الانسان .

يقول :

«انا وارث ، والحق وارث ما عندي   من الحب والشوق المبرح والودّ

يدعى صاحبها [حضرة الورث] : عبد الوارث . قال الله تعالى : « انا نحن نرث الارض ومن عليها » [١٩/٤٠] ، فورثها [تعالى] ليورثها من يشاء من عباده . . . » (ف ٤/٣١٦-٣١٧) .

« فهو [تعالى] يرثنا بالموت . ونحن نرثه بألتنزيه » (ف ٤/٣١٧) .

« . . . وقدر ميراث الحق من عباده ، وهو قوله تعالى : « ولنبلونكم حتى نعلم » [٤٧/٣١] فاستخدمهم بما ابتلاهم ، حتى يعلم المجاهدين من عباده ، والصابرين ، ويبلو اخبارهم ، وما عدا هذا النوع في حق الحق ، فهو : علم ، لا علم وراثه » (ف ٤/٥٢) .

***

* جعل الصوفية وابن عربي معهم طريقين للعلم الصوفي :

ـ الاخذ عن الله: طريق الكسب الانساني : بالمجاهدة . . . والتصفية

والتفكر ... والتفـريغ ... الموصـل الى كشف ومشاهـدات وتجليات ...

- الاخذ عن الانبياء : طريق الوراثة الانسانية للعلم الالهي،وذلك لا يكون الا بالاتباع . وهو في الواقع اخذ عن الله للعلم النبوي الموروث .

يقول :

« ... العارفين [قسمين] : وارث وغير وارث ... » (روح القدس ص ١٥٦) .

« ... ولا ينبغي ان يقف عليه [هذا الكتاب] ، الا **الوارثون** ، لا **العارفون** ، ولا **الواقفون** . اذ المعرفة : حيرة ، ويثبت الواقف ، غيره ... »
(مشاهد الاسرار القدسية ق٢) .

« وكل من تقدمه من الاولياء علم بالله ، من جهة نظر فكري ، فهو وان كان وليا ، فما هو مصطفى ، ولا هو ممن اورثه الله الكتاب الالهي ... »
(ف ٤٠٢/٣) .

***

*** ان عملية « الارث » تفترض ثلاثة حدود : المورِّث - الارث نفسه - الوارث .**

المورث : هو « النبي » ، ولكن ليس مباشرة منه للوارث . بل يرث الحق من النبي العلم موضوع الارث،ليورثه للوارث التابع .

موضوع الأرث : ان الانبياء لا يورثون المال والمتاع بل ما يتركونه صدقة ، وينحصر ارثهم لتابعيهم : بالعلم ؛ فالعلم هو ما يرثه الوارثون من الانبياء بدليل الحديث : العلماء ورثة الانبياء . ولا يصح الارث الا بانتقال المورّث من الحياة الدنيا . وحيث انه « ارث » مخصوص معنوي فلا ينتقص من علم المورث ما يورثه الوارث .

الوارث : الوارث هو التابع للنبي المتتبع له في : اقواله ،واعماله واحواله،الا ما خصّ به النبي مما لا يجوز مشاركته به . فالعلم الموروث نتيجة العمل بالنص : ايماناً واتباعاً ، وليس اقتناعاً وشهوداً . الوارث للنبي محمد (ﷺ) ، وهو ما يسميه ابن عربي : المحمدي . يشترك مع المسلم من امة محمد (ﷺ) بالنسب اليه (ﷺ) . ولكن المحمدي اكتسب بالتقليد شكلا مخصوصا للنسب ، فأضحى بينه وبين النبي نسب باطن روحي خاص ،هو نتيجة الاتباع والتقليد ومحاولة التحقق بشخصيته (ﷺ) . يقول ابن عربي :

١ ـ الموروث = النبي ،ولكن ليس مباشرة

« . . . وان كنت ولياً ، فأنك : وارث نبي . فما يجيء إلى تركيبك الا بحظك من الورث ونصيبك . . . » (ف ٤/٣٩٨) .

« ولقد برقت لي بارقة الهية عند تقييدي هذه المسئلة ، رأيت فيها ما شاء الله من العلوم ، كما ضرب النبي (ﷺ) بالمعول الحجر الذي تعرض له في الخندق ، فبرقت في الضربة منه بارقة رأى بها ما فتح الله على امته . . . هذا رأيته عند تقييدي هذا الباب وراثة نبوية بحمد الله ورأيت فيها وبها » (ف ٤/١٠١) .

« . . . ويقال في الولي : وارث ، وإرثه : نعت الهي ، فانه قال عن نفسه : انه « خير الوارثين » [٢١/ ٨٩] . فالولي لا يأخذ النبوة من النبي ، الا بعد ان يرثها الحق منهم . . . » (ف ٢/ ٢٥٣) .

٢ ـ موضوع الارث : درجة النبوة

« قال (ﷺ) : « العلماء ورثة الانبياء » . وما ورثوا ديناراً ولا درهماً ، وانما ورثوا : العلم ، فمن اخذ منه ، اخذ بحظ وافر . وقال : « نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث،وما تركنا صدقة » . يعني الورث . اي ما يورث من الميت من المال . فلم يبق الميراث الا في : العلم والحال ، والعبارة عما وجدوه من الله في كشفهم . . . » (ف ٢/ ٣٢٢) .

« . . . ثم قال لنا ربنا لما قضاه ، من ان جعلنا : ورثة النبيين والمرسلين ، في نبوتهم ورسالتهم ، ما اعطاه الله من حفظ دينه . . . » (ف ٢/ ١٥٥) .

« . . . فاعبد ربك المنعوت في الشرع حتى يأتيك اليقين ، فينكشف الغطاء ، ويحتد البصر ، فترى ما رأى [ﷺ] ، وتسمع ما سمع [ﷺ] ، فتلحق به [ﷺ] في درجته من غير نبوة تشريع ، بل وراثة محققة لنفس مصدقة متّبعة » .
(ف ٣/ ٣١١) .

« . . . فانه لا يرث احد نبياً على الكمال ، إذ لو ورثه على الكمال ، لكان : رسولاً مثله ، او نبي شريعة تخصه » (ف ٢/ ٨٠) .

٣ ـ مظاهر درجة النبوة في الوارث المحمدي (الاجتهاد ـ الاسراء) .

« . . . فكان محمد ﷺ اعظم خليفة واكبر امام ، وكانت امته خير امة اخرجت للناس ، وجعل الله ورثته في منازل الانبياء والرسل ، فاباحَ لهم : **الاجتهاد** في الاحكام ، فهو : تشريع » (ف ٣/ ٤٠٠) .

« وأبقى لهم [الاولياء] : الوراثة في التشريع . . . وما ثم ميراث في ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرّعوه [سن سنّة حسنة] » (فصوص ١/ ١٣٥) .

« . . . ان الشرع قد اباح له [الفقيه] ان يسن سنة حسنة وهي جملة ما ورث من الانبياء . . . » (ف ٢/ ١٦٨) .

« . . . فلما اراد الله ان يسري بي ، ليريني من آياته ، من اسمائه من اسمائي ، وهو حظ ميراثنا من الاسراء ، ازالني عن مكاني ، وعرج بي على براق امكاني ، فزجّ بي في اركاني ، فلم ار أرضي تصحبني . . . » (ف ٣/ ٣٤٥) .

« . . . غير انهم [الانبياء] ليست لهم قدم محسوسة في السماء ، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله ﷺ ، باسراء الجسم ، واختراق السماوات والافلاك حساً ، وقطع مسافات حقيقية محسوسة ، وذلك كله لورثته : معنى لا حسا من السماوات . . . » (ف ٣/ ٣٤٣) .

٤ ـ الارث بانتقال المورث

« . . . وما ورّث الله الا الكتاب لذوي الالباب ، فهم ورثة النبي ، لا ورثة الولي ، فانه لا يورث الا الميت الراحل عن البيت ، والحق لا يفارق،فتدبر هذه الحقائق » (ف ٤/ ٣٩٧) .

« وفي زمان انقطاع الرسالة يكون الكامل : وارثاً ، ولا ظهور للوارث مع وجود الرسول ، اذ الوارث لا يكون وارثاً ، الا بعد موت من يرثه » (ف ٣/ ٢٧٠) .

٥ ـ توريث دون انتقاص

« . . . فالوارث : مستخدم بالمعنى من ورث منه ما جمعه ، غير ان الموروث في مثل هذا الورث ، ما نقصه شيء من علمه ، بوراثة الوارث منه ، ففارق ميراث الدينار والدرهم ، بهذه الحقيقة . والله يرث الأرض ومن عليها » (ف ٤/ ٥٢) .

٦ ـ الوارث : هو التابع المتتبع

« . . . فهذا من الورث الالهي النبوي . فانه ما حصل لنا هذا الشهود ، الا : بالاقتداء والاتباع النبوي » (ف ٣/٥٠٣) .

٧ ـ همية النَسَب في الأرث

« . . . لم يجعل [تعالى] لاخوة النسب حظاً في الميراث مع فقد اخوة الايمان ، فليس المدعى الا اخوة الايمان ، الا تراه اذا مات عن اخ له من النسب ، وهو على غير دينه ، لم يرثه اخو النسب ، وورثه اخو دينه . والصورة بيننا وبين الحق : نسب ودين ، فلهذا ما يرث الأرض عز وجل الا بعد موت الانسان الكامل ، حتى لا يقع الميراث الا في مستحق له ، كما يرث السماء لما فيها حكم ارواح الانبياء عليهم السلام . . . » (ف ٣/١٣٥) .

***

*** اتضح من النقاط السابقة . معنى الأرث وطريقه في الفكر الصوفي ، والآن نحاول ان نستقرىء نصوصهم لمعرفة : كيفية الأرث .**

وهذه « الكيفية » تطرح صعوبة كبرى امام الباحث ، لانها تُعاش وتُمارس ولا تُقال . وحتى لو قيلت فهي شروحات ووصف لطريق اكتسابها وليس « للكيفية » . لان « الوارث » نفسه غائب عن هذه « الكيفية » ، بتحصيلها ، وبممارسة طرق الوصول اليها .

نتتبع طرق الوصول الى الأرث ، لاستشفاف كيفيته ، وتقنية حدوثه . فالتابع يقلد النبي في الاقوال والافعال والاحوال ، نختصر هذا الموقف بلغتنا المعاصرة : بان التابع يعمل على اكتساب « مظهر صفة » النبي ، وباكتسابه مظهر الصفة : يحصّلها [= الصفة] .

فالارث عن الانبياء : ارث صفاتي . يحصل فيه التابع مظهر الصفة ليحصل عليها .

وحيث ان كل نبي اذا تتبعنا ابن عربي في « فصوصه » له صفة مخصوصة، كذلك الوارث لهذا النبي يرث هذه الصفة المخصوصة بكل ابعادها العرفانية .

فالوارث العيسوي يحصّل « صفة » عيسى ، والوارث الموسوي « صفة » موسى ؛ ونرى ان هذا الوارث يظهر في فتوحات ابن عربي بكل مميزات شخصية النبي الموروث العرفانية . فهو في الواقع استمرار لصفته . ويتميز

« الوارث المحمدي » عن بقية ورثة الانبياء بتحصيله صفة « خاتم الانبياء » ، وكل ما تتمتع به هذه الصفة من « جمعية » لصفات الانبياء جميعاً [فقد اوتي (ﷺ) جوامع الكلم) .

ونلاحظ هنا ان « الـوارث » يتحلى في علاقاتـه بالمخلوقـات بمـواقف الانبياء كالدعوة الى الله على بصيرة ،والعلم اليقين بطريق الاخبار ، مما جعل ابن عربي يطلق على الورثة اسم : انبياء الاولياء . ويجعل الولاية والـورث من النبـوة العامة . فالوارث ينال ما يناله ، ليس من جهة نبوة نفسه وانما من جهة نبوة نبيه [انظر « نبوة »] .

يقول ابن عربي :

١ ـ التابع : تقليد في الاقوال والافعال والاحوال [= مظهر الصفة] .

« . . . فاعلم ان الورث على نوعين : معنوي ومحسـوس ، فالمحسـوس منـه ما يتعلق : بالالفاظ ، والافعال ، وما يظهر من الاحوال ، فاما الافعال : فان ينظر الوارث الى ما كان رسول الله ﷺ يفعله ، مما ابيح للوارث ان يفعله ، اقتداء به ، لا مما هو مختص به عليه السلام . . . ويتبع الوارث ذلك كله في الاخبار المروية عن رسول الله (ﷺ) الموضحة لما كان عليه في افعاله . . . وهذا هو الورث اللفظي . . . فلتتبعه في كل شيء لان الله يقول : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » [٣٣/٢١] . . . واعزم على ان لا تخل بشيء من افعاله وما ظهر من احواله ، مما ابيح لك من ذلك . والتزم آدابه كلها جهد الاستطاعـة . . . وامـا الورث المعنوي ، فما يتعلق بباطن الاحوال . من تطهير النفس . . . ومـا كان عليه ﷺ من ذكر ربه على كل احيانه وليس الا الحضور والمراقبـة . . . »
(ف ٣/٥٠١-٥٠٢) .

« غير ان الوارث بالحال يحس بالانزال،ويلتذ به التذاذا خاصا لا يجده الا امثاله، فذلك صاحب ميراث الحال » (ف ٣/٤١٤) .

« . . . وما ثم امر آخر لنبي أو رسول يقع فيه ميراث انما هو **قول او فعل او حال**، فالـوارث الكامـل من جَمَـعَ،والـوارث النـاقص من اقتصر على بعض هذه المراتب . . . » (ف ٣/٤١٤) .

٢ ـ الأرث : صفاتي [يرث الوارث صفة النبي = الكلمة] .

« . . . وكان شيخنا ابو يعزى بالمغرب موسوي الارث فاعطاه الله هذه الكرامة، فكان ما يرى احد وجهه الاعمى [من شدة نوره] ، فيمسح الرائي اليه وجهه بثوب مما هو عليه فيرد الله عليه بصره . . . » (ف ٤/ ٥٠ـ٥١) .

« . . . فمضمون هذه المنازلة ان الله انشأ المحمدي ، على ما انشأ عليه محمد ﷺ ، فأنشأه بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً ، وأرسله رحمة للعالمين . . . » (ف ٤/٤٨) .

« . . . ومحمد [ﷺ] مظهر اسم الله ، الذي هو الله ذاتا وصفاتا ، فهو الرحمة للعالمين ذاتا وصفاتا ، وتمام ملكه موقوف على ظهور المهدي . . . »
(بلغة الغواص ق ٦٠) .

يوضح هذا النص الاخير ،كيف ان محمد (ﷺ) هو مظهر الاسم الله وذلك لجمعيته صفات الانبياء جميعاً . كما ان الاسم « الله » هو الاسم الجامع للاسماء الالهية . فهو [ﷺ] ،المظهر الجامع للاسماء الالهية . وكل « نبي » هو مظهر اسم الهي هو في الواقع صفته . [الاسم الالهي = صفة النبي] .

٣ ـ الوارث المحمدي يختلف عن ورثة بقية الانبياء [جمعية الصفات] .

« . . . وكلما ازداد المحمدي علما بربه ، ازداد قربا ، فهم المقربون ، واحوالهم الظاهرة ، تجري بحكم العوائد فيَعْرِفونَ ، ولا يُعْرَفُون ، ويأتون بما اعطاهم الله من العلم به ، في طريق النصح لهذه الامة . . . ورثة الانبياء يعرفون في العموم بما يظهر عليهم من خرق العوائد » (ف ٤/ ٥٠) .

« . . . ووارث محمد ﷺ مجهول في العموم [= الاخفياء] ، معلوم في الخصوص ، لان خرق عادته انما هو حال وعلم في قلبه فهو في كل نفس . . . »
(ف ٤/ ٥٠) .

« . . . فان العالم كله في وارث محمد ﷺ كما هو في محمد ﷺ . . . »
(ف ٤/ ٢٩) .

« . . . واما المحمدي فما له هذا الحكم ، ولا هذا الحصر ، فاتساعه : اتساع الحق ، وليس للحق غاية في نفسه ، ينتهي اليها وجوده ، والحق مشهود

المحمدي ، فلا غاية له في شهوده ، وما سوى المحمدي فانه مشاهد امكانه ، فما من حالة يقام فيها ، ولا مقام الا ويجوز عنده انقضاؤه . . . » (ف ٣/٥٠٦) .

« . . . والسلام علي يوم ولدت . ويوم اموت ، ويوم ابعث حيا ، وزاد المحمدي الوارث : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين . . . » (ف ٤/١١٦) .

« . . . والامر دائرة ما لها طرف يشهد فيوقف عنده ، فلهذا قيل للمحمدي الذي له مثل هذا الكشف : لا مقام لكم ، لكون الامر دورياً ، فارجعوا . فلا يزال العالم سابحاً في فلك الوجود دائماً الى غير نهاية . . . » (ف ٤/١٤) .

٤ ـ كل ارث من نبي : فهو ارث محمدي

« ثم اعلم ايها الولي الاكرم ، انك وان ورثت علماً موسوياً أو عيسوياً او غيرهما ، فمن كان من الرجال بينهما ، فانما ورثت[1] علماً محمدياً . ساويت فيه ذلك النبي ، لعموم ، رسالة محمد [ﷺ] » (ف ٤/٣٩٨) .

---

(١) يراجع بشأن « وارث » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ٢٢ (الورثة ، ثلاثة اصناف)، ص ١٣٤ (نواب محمد) ، ص ١٣٥ (نائب محمد) ، ص ١٣٨ (نواب محمد) ، ص ٢٢٠ (الوارث) .

ـ الفتوحات ج ٣ ص ٥١ (الوراثة) ، ص ٢٣١ (ورث الحق) ، ص ٣٢٢ (ميراث) ، ص ٣٤٨ (الوارث المحمدي) ، ص ٤١٤ (ورثة الاحوال) ، ص ٤١٤ (ورثة الافعال) ، ص ٥٠٢ (الورث الالهي) ، ص ٥٠٣ (الوارث) ، ص ٥٠٧ (محمدي) .

ـ الفتوحات ج ٤ ص ٢٧ (وارث) ، ص ٥١ (المحمدي) ، ص ١١٧ (محمدي) ، ص ١٢٩ (محمدي الشهود) ، ص ١٦٣ (وارث رحمة) ، ص ١٧٩ (الوارث الفرد) ، ص ٣١٧ (الوارث) ، ص ٣٢٦ (الوارث) ، ص ٤١٧ (الورث) .

ـ ترجمان الاشواق ص ٩٧ (ميراث) ، ص ١٤٣ (الارث المحمدي) .

ـ بلغة الغواص ق ٦٢ (المحمديين) .

ـ مواقع النجوم ص ١٥٤ (وارث الحق) .

٦٨٦ - وَرَثة جَمعيَّة محمّد ﷺ

ورثة جمعية محمد (ﷺ) : = **ورثة محمد** (ﷺ) .

قول :

« . . . وكانت لي بذلك البشري بأني محمدي المقام من ورثة جمعية محمد ﷺ . فانه آخر مرسل وآخر من اليه تنزل، آتاه الله جوامع الكلم . . . » (ف ٣/ ٣٥٠) .

انظر « وارث » .

٦٨٧ - وَارث المختَار

وارث المختار هو الوارث المحمدي .

يقول :

« كل نور في كل قلب معار ما عدى قلب وارث المختار »
(مواقع النجوم ص ٢٤)

انظر « الوارث »

٦٨٨ - وَارث القدَم المحمّديّ

وارث القدم المحمدي = الوارث المحمدي

يقول :

« الوارث القدم المحمدي . الذي يأتي على رأس كل قرن ، يعلّم الناس امور دينهم . لقوله عليه الصلاة والسلام : يأتي على رأس كل قرن رجل من أمتي الخ الحديث . فهو آدم زمانه . . . » (شق الجيوب ٢٨) .

انظر « وارث »

٦٨٩ ـ الوَارث المُكَمّل

الوارث المكمل = الوارث المحمدي

يقول :

« . . . فسلمت على هارون عليه السلام ، فرد وسهّل ورحب وقال : مرحبا بالوارث المكمل ، قلت : انت خليفة الخليفة ، مع كونك رسولاً نبياً . . . »

(ف ٣/ ٣٤٩) .

انظر « وارث »

٦٩٠ ـ إِرْث الأَسْمَاءِ الإِلٰهِيَّة

الوارث للاسماء الالهية : هو الانسان الظاهر بصفة اسم الهي ، فالفعل مثلاً للحق دائما ، وان وقع من الانسان فبحكم الوراثة للاسم الالهي .

يقول :

« . . . واعلم ان اطيب ما يورث من العلم ، ما يرثه العالم من الاسماء الالهية . فان قلت : وكيف تورث الاسماء الالهية . ولا يكون الورث الا بعد موت . قلنا : وكذلك اقول ، فاعلم اني اريد بهذا النوع من العلم ، كون الحق سبحانه قادراً على ان يفعل ابتداء ما لا يفعله ، ولا وقع الا منك . . . فلما كان منك ولا بد ، ما يمكن ان يكون له دونك . . . فينزل هذا القدر من الكون الظاهر منك، مما كان له منزلة المال الموروث » (ف ٣/ ٣٧٤) .

انظر « وارث »

٦٩١ ـ وَارد

« . . . والوِرْدُ : الماء الذي يُورَدُ . . . والوِرْدُ : العَطَشُ . . . والمَوارِدُ : المَناهِلُ ، واحِدُها مَوْرِدٌ . وَوَرَدَ مَوْرداً أي وُرُوداً . . . والـوِرْدُ : وقت يوم الـوِرْدِ بـين الـظِّمْأَيْنِ ، والمَصْدَرُ الـوُرُودُ . . . ورجـل واردٌ من قوم وُرّاد ، ووَرّادٌ من قوم وَرّادين ، وكل من اتى مكاناً منهلاً او غيره ، فقد وَرَدَهُ . وقوله تعالى : « وان منكم إلا واردُها » [١٩/ ٧١] فسره ثعلب فقال : يردونها مع الكفار فيدخلها الكفار ولا يدخلها المسلمون . . . ويقال إذا بَلَغَتْ الى البلد ولم تدخله : قد وَرَدَتْ بلد كذا وكذا . . . وفي اللغة : ورد بلد كذا وماء كذا إذا اشرف عليه ، دخله اولم يدخله ، قال : فالوُرودُ بالاجماع ، ليس بدخول . الجوهري : وردَ فلان وُرُوداً حَضرَ ، وأَورده غيره واستَوْرَده اي أَحْضرَه . . . وفي التنزيل العزيز : « ونسوق المجرمين إلى جهنم وِرْداً » [١٩/ ٨٦] وقال الزجاج : أي مُشاةً عطاشاً » (لسان العرب مادة « ورد ») .

في القرآن :

لم تتخط كلمة « وارد » في القرآن معناها اللغوي السابق ، الذي يفيد :

١ ـ الماء الذي يُورَدُ :

« ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة في الناس يسقون » [٢٨/ ٢٣] .

٢ ـ العطش

« ونسوق المجرمين الى جهنم وردا » [١٩/ ٨٦]

٣ ـ شخص الانسان

« وجاءت سيارة فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه » [١٢/ ١٩]

عند ابن عربي

*** « الوارد » هو ما يرد على قلب العبد من كل اسم الهي ، ثم ينصرف بعد ان يعطي المحل « علما » .**

هذا التعريف يفقد لعموميته الاهمية المرجوة من التعريفات . لذلك يعطيه ابن عربي صفاته الذاتية الخاصة بحسب : مراتبه ،أو كيفية وروده ،أو مضمونه ،أو قوته .

وفي تخصصه هذا يكتسب « الوارد » اسماء مختلفة ،كالبوادة والهجوم أو تضاف اليه مفاهيم مبينة : وارد قهر وارد بسط ،وهذا ما سنراه بالتفصيل عند تصنيف نصوص ابن عربي المتعلقة به .

يقول :

١ ـ تعريف الوارد :

« الوارد عند القوم [الصوفية] ، وعندنا [ابن عربي] : ما يرد على القلب من كل اسم الهي ، فالكلام عليه بما هو وارد لا بما ورد . فقد يرد بصحو وبسكر وبقبض . . . وبامور لا تُحصى . وكلها واردات . . . . وكل وارد الهي لا يأتي إلا بفائدة . . . والفائدة التي تعم كل وارد ، ما يحصل عند الوارد عليه من العلم من ذلك الورود . ولا يشترط فيه ما يسره ولا ما يسوؤه . فان ذلك ما هو حكم الوارد . وانما حكم الوارد ما حصل من العلم . . . وينصرف الوارد، لا بد من انصرافه . . . يرحل بعد اداء ما ورد به [تاركاً المحل للوارد الثاني] »
(ف ٢/٥٦٦) .

« وانما اعني بالعقلاء من كان على طريقتهم [اي طريقة الانبياء والرسل] : من الشغل بنفسه ، والرياضيات ، والمجاهدات ، والخلوات ، والتهيء لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي ، الموحى من السماوات العلى . . . . » (ف السفر ٥ ـ فقـ ٧٥) .

٢ ـ احوال الوارد في الاتيان . [هجوم ،بوادة . .]

« . . . والوارد قد تختلف احواله في الاتيان . فقد يرد فجأة : كالهجوم والبوادة [انظر « هجوم »] . وقد يرد غير فجأة ، على شعور من الوارد عليه بعلامات ، وقرائن احوال ، تدل على ورود امر معين يطلبه استعداد المحل » .
(ف ٢/٥٦٦) .

الملاحظ هنا ان « الوارد » الواحد يتعدد في الاسماء بحسب احواله في الاتيان ،فهو واحد تتكثر اسماءه في الاكوان . . . بالنظر في المحل .

٣ ـ مضمون الوارد

« . . . فقد يرد [الوارد] بصحو وبسكر وبقبض وببسط وبهيبة وبأنس وبأمور لا تحصى . وكلها واردات » (ف ٢/ ٥٦٦) .

« فوارد بعلم ، ووارد بعمل ، ووارد جامع لهما . ووارد بحال ، ووارد بعلم وحال . ووارد بعمل وحال ، ووارد بعلم وعمل وحال . . . . فاذا كان الوارد غير محدث فهو المعبر عنه بارتفاع الوسائط ، بين الله وبين عبده . فهو تجل من الوجه الخاص [انظر « الوجه الخاص »] » (ف ٢/ ٥٦٧) .

« ثم لتعلم ان هؤلاء البهاليل . . .منهم المسرور ومنهم المحزون . وهـم ، في ذلك بحسب الوارد الذي ذهب بعقولهم . فإن كان وارد قهر قبضهم . . . . وان كان وارد لطف بسطهم » (ف السفر الرابع فقـ ١١٠) .

« ولمّا لم يتمكن للتائب ان يَرِدَ عليه « وارد التوبة » الاّ حتى ينتبه من سِنَة الغفلة ، فيعرفَ ما هو فيه من الاعمال . . . وانه مقتول بسيف اعماله القبيحة . . . »
(ف السفر الرابع ـ فقـ ١٥٥) .

الوارد كما يظهر من النصوص لا يتحدد بمضمون الا انه يتحدد بحكم وهو : العلم . فمن شرط الوارد ان يعطي « العلم » .

٤ ـ قوة الوارد

« فاعلم ان الناس ، في هذا المقام [قبول الواردات الإلهية] . على احدى ثلاث مراتب [١] منهم مَنْ يكون وارده اعظم من القوة التي يكون في نفسه عليها ، فيحكم الوارد عليه ، فيغلب عليه الحال ، فيكون بحكمه . . . [٢] ومنهم من يكون وارده وتجليه مساوياً لقوته ، فلا يُرَى عليه اثر من ذلك حاكِمٌ . لكن يُشْعر ، عندما يُبْصر ، أن ثَمَّ امراً طرأ عليه ، شعوراً خفياً . فانه لا بد لهذا ان يُصْغِي اليه . اي الى ذلك الوارد ، حتى يأخذ عنه ما جاءه به من عند الحق . فحاله كحال جليسك . . . يحدثك ، فَأَخَذَتْهُ فكرة في أمر ، فصرف حسه اليه في خياله ، فَجَمَدَتْ عَيْنهُ ونَظَرُهُ ، وانت تحدثه . فتنظر اليه غَيْرَ قابلٍ حديثَكَ . فتشعر ان باطنه متفكر في أمر آخر . . . [٣] ومنهم مَنْ تكون قوته اقوى من الوارد . فإذا اتاه الوارد . وهو معك في حديث ـ لم تشعر به وهو يأخذ من الوارد

ما يُلْقِي إليه ، ويأخذ عنك ما تُحدثه به او يحدثك به . وما ثَمَّ أمر رابع في واردات الحق على قلوب اهل هذه الطريقة . . . » (ف السفر الرابع ـ فقـ فقـ ٩٧ ـ ١٠٢) .

***

* يرتبط « الوارد » في الفكر الصوفي بمفهومين متواليين هما : السكر والصحو وذلك لان « السكر » كما يعرّفه الصوفية وابن عربي : غيبة بوارد قوي . ولكنه يتميز عن كل انواع غيبات السلوك الصوفي : من « غيبة » و« فناء » و« صحو » وغيره بنقطتين :

الاولى : أن السكر ليس غيبة عن الاحساس ، وانما غيبة عن كل ما يتعارض والطرب . فهو يورث في الانسان الطرب والبسط والادلال وافشاء الاسرار الالهية ، وكل « غيبة » يغيب فيها الانسان عن احساسه فليست « بسكر » وانما فناء او محق أو . . .

الثانية : ان السكر يتبعه الصحو . وكل صحو لا يكون الا عن سكر متقدم . مثل النوم مع اليقظة . ولا نرى هذا التوالي في : الغيبة والحضور او الفناء والبقاء .

يضاف الى ما تقدم ان السكر مراتب ،فأول مرتبة : السكر الطبيعي وهو سكر المؤمنين وسلطانه في الخيال . وثاني مرتبة : السكر العقلي وهو سكر العارفين وسلطانه في العقل . وثالث مرتبة : السكر الالهي وهو سكر الكُمّل من الرجال ويظهر في الحيرة .

وكل سكر يصحو منه السكران بوارد صحو ؛ هو من نفس رتبة ومستوى وارد السكر ، اذ لكل « سكر » « صحو » . وحيث ان السكر ثلاث مراتب يتبعه الصحو بمراتب ثلاث .

يقول ابن عربي :

١ ـ الفرق بين « السكر » وانواع الغيبات الاخرى :

« واما حدّهم [الصوفية] له [للسكر] بأنه : غيبة بوارد قوي . فما هو غيبة الا عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح » (ف ٢/ ٥٤٤) .

« فمن أسكَرَهُ الشهود ، فلا صحو له ألبته [البتة] ، وكل حال لا يورث طرباً وبسطاً وإدلالاً وافشاء اسرار الهية ، فليس بسكر . وانما هو غيبة او فناء او محق .

ولا يقاس سكر القوم في طريق الله على سكر شارب الخمر ، فانه [سكر شارب الخمر] ربما اورث بعض من يشربه غماً وبكاء وفكرة . وذلك لما يقتضيه مزاج ذلك الشارب . . . . فغيبة السكران ليست عن احساسه ، وانما غيبته عن مقابل الطرب لا غير . . . ويفارق السكر سائر الغيبات ، لأن الصحو لا يكون إلا عن سكر . والسكر يتقدم صحوه ، وليس الحضور مع الغيبة كذلك ؛ ولا الفناء مع البقاء كذلك ؛ لكنه مثل الصعق مع الافاقة ، والنوم مع اليقظة . . . والسكران في هذا الطريق لا يغيب عن احساسه ، فان غاب . . . فقد انتقل عندنا من حال السكر الى حال فناء أو غيبة او محق ، ولم يعقب سكره صحو . . . »
(ف ٢/ ٥٤٥) .

٢ ـ مراتب « السكر » :

«السكر على مراتب . . . [١] فسكر طبيعي ، وهو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور والابتهاج بوارد الاماني . . . فان له أثراً قوياً في القوة المتخيلة ، فالواقفون من أهل الله مع الخيال لهم هذا السكر الطبيعي . . . [٢] واما السكر العقلي ، فهو شبيه بالسكر الطبيعي في رد الامور إلى ما تقتضيه حقيقته ، لا إلى ما يقتضيه الامر بنفسه ، ويأتي الخبر الالهي عن الله ، لصاحب هذا المقام بنعوت المحدثات ، انها نعت لله . فيأبى قبولها ، على هذا الوجه ، لانه في سكرة دليله وبرهانه ، فيردّ ذلك الخبر لما يقتضيه نظره مع جهله بذات الحق . . . فاذا صحا هذا العاقل عن سكره بالايمان لم يردّ الخبر الصدق . . . فهذا سكر عقلي . فالسكر الطبيعي : سكر المؤمنين والسكر العقلي : سكر العارفين . ويبقي [٣] سكر الكُمل من الرجال وهو : السكر الالهي . الذي قال فيه رسول الله (ﷺ) : اللهم زدني فيك تحيرا . والسكران : حيران [انظر « حيرة »] ، فالسكر الالهي ابتهاج وسرور بالكمال . . . » (ف ٢/ ٥٤٤ ـ ٥٤٥) .

٣ ـ الصحو ومراتبه

« الصحو عند القوم [الصوفية] : رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي . . . واعلم انه لا يكون صحو في هذا الطريق الا بعد سكر ، واما قبل السكر فليس [الانسان] بصاح ، ولا هو صاحب صحو . وانما يقال فيه ليس

بصاحب سكر ، بل يكون صاحب حضور أو بقاء وغير ذلك . . . ان صحو كل سكران بحسب سكره على ميزان صحيح . . . وما لا يعطي علماً فليس « بصحو » الطريق ولا « سكره » [انظر المعنى الاول للوارد] ، وقد تقدم تقسيم السكر [النص السابق] ، فذلك التقسيم يرد على الصحو . فانه لكل سكر صحو ، ان لم يمت صاحب السكر في حال سكره[1] » (ف ٢/٥٤٦) .

---

(١) يراجع بشأن « وارد » عند ابن عربي :
- الفتوحات السفر الاول فقـ ٩٦ (السكر : حال) ، فقـ ٣٦١ (ايها الغريب الوارد) .
- الفتوحات السفر الثاني فقـ ١٧٨ (الوارد والواردات)
- الفتوحات السفر الثالث فقـ ٢٦٦ (حكم الوارد الالهي القوي - الوارد الطبيعي) ، فقـ ٢٦٧ (الوارد الالهي) ، فقـ ٢٨٦ (الواردات الطبيعية والروحانية والالهية) .
- الفتوحات السفر الرابع فقـ ١٤ (الناس سكارَى) ، فقـ ٩٦ (وارد) فقـ ١٠٢ (وارد الحق على القلب) ، فقـ ١١٠ (وارد قهر - وارد لطف) ، فقـ ١٦٠ (وارد توبة) .
- الفتوحات السفر الخامس فقـ ٤٤ (سكر الرؤية) فقـ ٤٤٣ (واردات التقديس) ، فقـ ٤٦١ (لذة الوارد) .
- الفتوحات السفر السادس فقـ ٤٤٥ (السكر والصحو) .
- كتاب التعريفات ص ٣٨٨ (السكر) .

كما يراجع بشأن السكر والصحو : الرسالة القشيرية ، نشر عبد الحليم محمود الجزء الاول . ص ص ٢٣٦ - ٢٣٨ (الصحو والسكر) . ص ٢٦٧ (الوارد) .

٦٩٢ - الوَرْقاءُ

الورقاء : هي احد الطيور الاربعة[1] ، وهي اشارة الى المرتبة الوجودية الثانية في مقابل العقاب [اشارة الى المرتبة الوجودية الاولى] : النفس الكلية في مقابل العقل الاول [مرتبة وجودية اولى] ، واللوح المحفوظ في مقابل القلم الاعلى [مرتبة وجودية اولى] ، وحواء في مقابل آدم [مرتبة وجودية اولى] .

يقول :

١ - الورقاء : ثاني المراتب الوجودية

« الورقاء : النفس الكلية وهو اللوح المحفوظ » (الاصطلاحات ص ٢٩٣) .

« . . . والورقاء : النفس التي بين الطبيعة والعقل [الاول] » (ف ٢/ ١٣٠) .

« انـا ورقـاء المثاني مسكنـي روض المعاني
فينادينـي يا ثاني وانـا لسـت بثاني
ينتهـي الى وجودي كل شيء في الكيان »
(الـديوان ٣٧)

٢ ـ ظهور المرتبة الوجودية الثانية عن الاولى

« لما اراد الله تعالى ايجاد كوني [= الورقاء] وإشهاد عيني ، وان يطوقني بطوق البها [البهاء] ، ويسكنني في سدرة المنتهى ، نادى بعقابه [العقاب] الآمن من عِقابه وهو بفناء بابه . فأجابه مطيعاً وقال : ناديتَ سميعاً ، فقال له : انك في ارض غربة وان كنت مني في محل القربة ، فاني لست من جنسك فلا بد من استيحاش نفسك ، وفيك قرة عين فاظهرها في العين . فتأنس بمجاورتها . فإن الانس بي محال [راجع « انس »] وانا شديد المحال . فقال العقاب : وكيف يظهر عني شيء ومقامي العجز . . . فقال : الزم المناوحة فتظهر عينها في المكافحة [= كفاحاً] ، وهذا هو **الانتظام الثاني** . . . فظهرت وناداني الحق فبادرت وما عرف العقاب ما جرى به النهر ، لشغله بالمهر ، وكوني منه في الظهر »
(الاتحاد الكوني ١٤٤) .

---

(١) راجع « الطيور الاربعة » في هذا المعجم
كما يراجع : رسالة الاتحاد الكوني ورقة ١٤٢ ، وورقة ١٤٦ حيث يتكلم ابن عربي على : العنقاء ، والورقاء ، والعقاب ، والغراب .

٦٩٣ ـ المِيزان

في اللغة :

« . . . قال ابو منصور : ورأيت العرب يسمون الاوزان التي يوزن بها التمر وغيره المُسَوَّاة من الحجارة والحديد : الموازين ، واحدها : ميزان . . . ويقال للآلة

التي يوزنُ بها الاشياء ميزانٌ ايضاً . . . قال الزجاج : اختلف الناس في ذكر الميزان في القيامة « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » [٤٧/٢١] فجاء في التفسير : انه ميزانٌ له كفّتان ، وان الميزانَ انزل في الدنيا ليتعامل الناس بالعدل وتوزنَ به الاعمالُ ، وروى جُويبر عن الضحّاك : ان الميزان العدلُ ، . . . . وقال بعضهم : الميزانُ الكتاب الذي فيه اعمال الخلق . . . وقوله تعالى : « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » [١٨/١٠٥] . . . وزنٌ اي قَدْرٌ لخسته . . . والميزانُ : المقدار »
(لسان العرب مادة « وزن ») .

في القرآن :

انظر « في اللغة »

عند ابن عربي :

* **الميزان : صفة الاعتدال في الاشياء فهي تحفظ وجود الاشياء في مقابل « الميل » ، الذي يقود الأشياء الى التحول والاستحالة .**

يقول :

« لكل شيء من الاشياء ميزان — فكل شيء له نقص ورجحان
فالصالحون لهم وزن يخصهم — والطالحون لهم في الحق ميزان
فمن يقوم بوزن في تقلبه — يسعد وان جاءه في ذلك برهان
لأن ميزانه وفي حقيقته — لو ساعده في ذاك شيطان
لذاك قال لمن وفي طريقته — من خلقه ما له عليه سلطان »

(ف ٤/١٢٣)

***

* **الميزان : صفة حساب الحق للعباد . وهنا الميزان يتغير تبعاً لارادة « الوازن » [= الحق] . فالعدل الالهي يأبى الا ان يتبع « الميزان » عين الشخص صاحب الاعمال ، فكما اننا لا نزن الحديد بميزان الذهب كذلك لكل انسان « ميزان » ، فلا يُظلم احد .**

يقول :

« . . . ولهذه الاعمال [اعمال العباد] « وضع الميزان » [٥٥/٧] ، فلا تتعدى الميزان الموضع الذي لا يتعداه الاعمال ، ثم قال وعامرهن غيري وما لها عامر الا الله ، فالخبير تكفيه الاشارة.وفي لسان العموم من علماء الرسوم يعني بالغير الشريك الذي اثبته المشرك . لوكان له اشتراك في الخلق لكانت لا اله الا الله تميل به في الميزان ، لأن لا اله الا الله الاقوى على كل حال ، لكون المشرك يرجح جانب الله تعالى على جانب الذي اشرك به ، فقال فيهم:انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، فاذا رفع **ميزان الوجود لا ميزان التوحيد** دخلت لا اله الا الله فيه . وقد تدخل في **ميزان توحيد العظمة** ،**وهو توحيد المشركين** فتزنه لا اله الا الله وتميل به ، فانه اذا لم يكن العامر غير الله فلا تميل ، وعينه ما ذكره انما هو الله قال اين تميل وما ثم الا واحد في الكفتين . . . » (ف ٤٤٨/٤) .

٦٩٤ - ميزان العالم

ميزان العالم هو الانسان ،وذلك للمثلية . فالعالم هو : الانسان الكبير ، والانسان هو : العالم الصغير . ولهذه المثلية كان الانسان هو ميزان العالم . كما انه يحفظ العالم بوجوده من الاندراج في العدم .

يقول :

« . . . فأما من حيث هو [الانسان] مماثل للعالم فالعالم مثله ، وانما امتاز عن العالم بقبوله جميع اسرار العالم ، فبهذا المعنى كان ميزاناً للعالم ، الا تراه سبحانه يقول : « والسماء رفعها ووضع الميزان » [٥٥/٧] **فالميزان الموضوع لمقابلة رفع السماء هو الانسان الصغير** . . . » (بلغة ٣١) .

٦٩٥ - الصِّفَة

في اللغة :

« الواو والصاد والفاء : اصل واحد ، هو تحلية الشيء . . . والصفة :

الامارة اللازمة للشيء » (معجم مقاييس اللغة ـ مادة « وصف ») .

في القرآن :

ان الصيغة « صفة » لم ترد في القرآن ، وانما ورد « وصف » في آية واحدة ، وفي معرض الوعيد :

« سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم » (٦/ ١٣٩) .

اما صيغة الفعل فقد وردت كالتالي : تَصِفُ ، تَصِفُون . يَصِفُون . وفي جملة حالاتها اتخذت معنى : النسبة[1] الباطلة والزعم الباطل ، اي المنافي للحق وغير المطابق للواقع .

« وتصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى » (١٦/ ٦٢) .

« وجاءوا على قميصه بدم كذب ، قال بل سولت لكم انفسكم امرا ، فصبر جميل ، والله المستعان على ما تصفون[2] » (١٢/ ١٨) .

« قالوا [اخوة يوسف] ان يسرق [بنيامين] فقد سرق أخ له من قبل [يقصدون يوسف] فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم . فقال انتم شر مكانا . والله اعلم بما تصفون [بما تنسبون الي من تهمة السرقة باطلا] » (١٢/ ٧٧) .

اما بالنسبة للجناب الالهي ، فلم يرد في التنزيل العزيز ان لله « صفة » . او انه « موصوف بحق » او أنه « وصف نفسه » بل العكس لقد نزه نفسه ، وسبّحها عن الاوصاف التي ينسبها اليه الخلق ظلما .

« سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦/ ١٠٠) .

« سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (٣٧/ ١٨٠) .

عند ابن عربي :

لفظ « صفة »

ان ابن عربي يبتعد قدر الامكان عن اطلاق لفظ « الصفة » على الله ، فيجنح في تعبيره عن الصفة الى لفظ : « النسبة » و« الاسم » ، ثم يرجح : « الاسم » على « النسبة » لان القرآن ورد « بالاسماء » ، يقول :

« فما من اسم الا وله معنى ليس للآخر[3] ، وذلك المعنى منسوب الى ذات

الحق ، وهو المسمى : صفة عند اهل الكلام من النظار ، وهو المسمى : نسبة عند المحققين . . . فاسم العليم يعطي ما لا يعطي القدير ، والحكيم يعطي ما لا يعطي غيره من الاسماء ، فاجعل ذلك كله نسباً ، او اسما ، او صفات ، والأولى ان تكون اسما . ولا بد ، لان الشرع الالهي ما ورد في حق الحق بالصفات ، ولا بالنسب ، وانما ورد بالاسماء ، فقال : « ولله الاسماء الحسنى » [٧/ ١٨٠] . »
(ف ٤/ ٢٩٤) .

علاقة الصفة بالموصوف :

ان الصفات الالهية ارتبطت في تاريخ الفكر الاسلامي بمشكلتين :

التوحيد والتنزيه[4] ،وسوف نرى ان ابن عربي تعرض للناحيتين في تقرير علاقة الصفة بالموصوف . فهو ينزه الحق سبحانه وتعالى عن الصفـة ادبـاً من ناحية ،لان الحق لم يطلق على نفسه لفظ صفة ،ولأن الصفة قيد ،والحق منزه عن القيد ،عن الصفة من ناحية ثانية .

يقول :

« فهو السميع لنفسه ، البصير لنفسه العالم لنفسه ، وهكذا كل ما تسميه به او تصفه او تنعته ، ان كنت ممن يسيء الادب مع الله ، حيث يطلق لفظ صفة على ما نسب اليه ، او لفظ نعت . فانه [الله] ما أطلق على ذلك الا لفظ اسم فقال : « سبح اسم ربك » [١/٨٧]«وتبارك اسم ربك » [٧٨/٥٥] وقال في حق المشركينَ « قل سموهم » [٣٣/١٣] وما قال : صفوهم ولا انعتوهم ، بل قال : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (٣٧/ ١٨٠) فنزّه [الله] نفسه عن الوصف[5] ، لفظا ومعنى . ان كنت من اهل الادب . . . » (ف ١/ ٢٠٤) .

« فان الاصل التعري والتنزيه عن الصفات ولا سيما في الله ، اذا كان ابو يزيد يقول : لا صفة لي ، فالحق أولى ان يطلق عن التقييد بالصفات لغناه عن العالم ، لان الصفات انما تطلب الاكوان ، فلو كان في الحق ما يطلب العالم لم يصح كونه غنيا عما هو له طالب . . . » (ف ٤/ ٣١٩) .

وهكذا يبعد ابن عربي لفظ « صفة » ويفضل في تعابيره لفظ : « الاسم » ، وتضحي الصفات عند ابن عربي : « اسماء صفات »[6] .

ولكن لماذا لا يتخطى ابن عربي البحث في « الصفة » طالما ينزّه الحق عنها

لفظاً ومعنى ؟ يرجع السبب في عدم مقدرته على تجاوز « الاوصاف » ، الى ان الحق سبحانه وتعالى ، سمّى نفسه باسماء تطلب معانيها ان تقوم به : فاسمه « العالم » يتضمن معنى هو « العلم » يطلب القيام بالمسمى .

يقول :

« ومن كونه سمى نفسه لنا باسماء ، تطلب معانيها تقوم به ما هي عين ذاته من حيث ما يفهم منها مع اختلافها ، وصفناه[7] » (ف ٤/٣٢٢) .

وهكذا يجد ابن عربي نفسه امام « اسماء صفات » تشير الى وجود صفات لا يمكن تخطيها[8] . ولكن ما علاقة هذه « الاسماء الصفات » بالذات ؟

لابن عربي موقف من الصفات في علاقتها بالذات ، مغاير منطلقاً ومضموناً لموقف من سبقه من المفكرين في التاريخ الاسلامي . فهو يخالف المعتزلة التي تجعل الصفات عين الذات[9] . كما يخالف الاشعرية في جعلها الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها[10] ، ويظهر اختلاف منطلقه عمن تقدمه ، ان ابن عربي ينتقل في بحثه من علاقة بين موجودين (ذات . صفات) ، الى العلاقة نفسها وماهيتها . وهنا يبرز مفهوم « النسبة »[11] عنده وانها امر عقلي لا وجوداً عينياً له . وبالتالي « الصفة » ليست موجودة[12] ، لانها « نسبة » وهذا ما سيظهر بعد قليل من تعريفه للصفة .

وهكذا ابن عربي لا يجعل الصفة عين الذات ولا غيرها ، بل يغيّر المستوى الوجودي لها ، فينقلها من الوجود العيني في الذات أو خارجها ، الى وجود عقلي .

ولكن لا يقف ابن عربي عند حد جعل الصفة امراً عقلياً ، بل يقوده ذلك الى اثبات علاقة بين الذات والصفات ، في جملة لا تقل غرابة عن جملة الاشعري ، التي يجعل فيها الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها[13] ، اذ يرى الشيخ الاكبر ان الصفات هي : عين الذات وهي غيرها[14] ، وهذا لعمري متفق جداً مع تكوينه الفكري فهو لا يلغي شيئا بل العكس يثبت كل شيء

يقول :

« ان الصفات عين الذات اذا نظر اليها من الوجه الذي يلي الذات ، وهي غير الذات اذا نظر اليها من الوجه الذي يلي انقسام الوجود الى الاقسام المتعددة ، ولهذا مثال : ان العشرة قائمة بنفسها فهي بنسبة الثلاثين : ثلثها ، والاربعين :

ربعها ، مع ان العشرة واحـدة ، فالعـز والـذل مثـلا انمـا هو لنـا بنسبـة شيء الى . . . . واما من حيث ذاته تعالى **فهو لا تغاير بين ما تسميه له علما وارادة** وقدرة ، فذاته كافية للكل في الكل ، **وهي النسبة الى المعلومات** : علم ، والى المقدورات : قدرة ، وهي الموصوفة بالاحدية ، ولا مغايرة هناك . . . وانطلاق هذه الاسماء عليه [تعالى] انما هو من حيث الاصطلاح . . . »

(شجون المشجون ق ق ٣٧ أ ـ ٣٧ ب) .

تعريف الصفة عند ابن عربي[١٥] :

*** الصفة حقيقة عقلية ، معدومة العـين[١٦] موجـودة الحـكم . كلية لا تقبـل التجزئة .**

يقول :

« فانظر ما أحدثته الاضافة من الحكم في هذه **الحقيقة المعقولة** [علم الحق] ، وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات [العلم ـ الحياة – الصفات] ، والموجودات العينية [الموصوفات] ، فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه : عالم ، حكم الموصوف به،على العلم:انه حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم . فصار كل واحد محكوماً به محكوماً عليه .

ومعلوم ان هذه الامـور الـكلية [الصفـات] ، وان كانـت **معقولـة** ، فانهـا : **معدومة العين موجودة الحكم . . . ولا تقبل التفصيل ولا التجزي** فان ذلك محال عليها ، فانها بذاتها في كل موصوف بهـا . . . »

(فصـوص الحـكم ج ١ ص ٥٢) .

كما ننقل نصاً ثانياً تظهر فيه الصفة كحقيقة مميزة منفصلة محـددة ، حيث يستعمل ابن عربي كلمة « صفة » بدلا من « حقيقة » .

يقول :

« فجعل [الله] الصفة العزرائيلية مغناطيساً ، عند مشاهدتها بنـوع اختصـاص يتجلى به تفارق الارواح اشباحهـا ، وتصعـد الى عالمهـا . . . وجعـل الصفـة

الروحانية الجبرائيلية العلمية ، مواصلة للنفوس الانسانية مؤثرة فيها وحياً وكشفاً والهاماً . . . وجعل العمل الصالح لها [للنفوس] مطهرا من العمل السيء ، ورافعا لها الى الصفة الجبرائيلية[17] . . . » (بلغة الغواص ق ١٠٥ ب) .

***

*** الصفة[18] هي اسم يعطي الاشتقاق ويدل على معنى يقوم بالمسمى .**

لقد سبقت الاشارة الى ان ابن عربي يجعل كل الصفات الالهية[19] في حقيقة الأمر : « اسماء صفات » ،ولكن ما يميز هذه الاسماء الصفات عن الاسماء عامة ، هو : اشتقاقها ،ودلالتها على معنى وجودي ،يقوم بالمسمى ،يقول :

« كل اسم يعطي الاشتقاق ، ويدل على معنى يقوم بالمسمى ، فهو : وصف في الحقيقة . . . والمراد : الصفة ، والعين من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها . . . » (الازل ص ص ١٣ - ١٤) .

« الصفة : ما طلب المعنى كالعالم » (الاصطلاحات ص ٢٩٧) .

« الصفة . . . ما طلب المعنى الوجودي كالعالم والعلم » (ف ٢/ ١٢٩) .

ومن حيث ان الصفة تدل على معنى في الموصوف ، فهي اذن لا تعطي : ماهية الموصوف ،ولا يمكن الوصول الى ماهيته من خلالها ،يقول :

« فان الصفة لا تعطي ماهية الموصوف[20] » (كتاب الازل ص ١٦) .

***

*** الصفات الالهية هي المؤثرة في الكون بل الكون مظهرا ومجلى لها ،لذلك نطلق عليه عبارة : الصفات الالهية ــ فالعالم باسره هو : صفاته العليا .**

يقول :

(أ) « المتوجه على ايجاد كل ما سوى الله تعالى ، انما هو : الالوهية ، واحكامها ، ونسبها ، واضافاتها ، المعبر عنها بالاسماء والصفات ، وهي التي استدعت الاثار . . . » (كتاب المسائل - ص ٩) .

« اعلم ان الله تعالى كما وصف نفسه في كتابه العزيز ، بوصف الهداية

والـرضى واللـطف والانعـام . . . فكذلك وصفهـا بالاضـلال والسخـط والقهر . . . فكل واحد من هذه الاوصاف له اثر خاص ، ونتيجة معينة ، يظهر في نفس العبد . . . . » (رسالة مراتب التقوى ق ق ١٦٧ أ ـ ١٦٧ ب) .

« فالعالم كله : اسماؤه الحسنى ، وصفاتـه العليا . فلا يزال الحق متجلياً ظاهراً على الدوام ، لابصار عباده في صور مختلفة عند افتقار كل انسان الى كل صورة منها ، فاذا استغنى عن تلك الصورة ، فهي عند ذلك المستغنى خلق ، فاذا عاد افتقاره اليها فهي حق ، واسمها هو اسم الحق . . . . »
(ف ٣/ ٤٠٥) .

(ب) نلاحظ ان هذا التعريف للصفة يتناول مظهرها . وهنا يجب ان ننتبه الى ان الشيخ الاكبر يميز وبشدة : الصفـة عن مظهرهـا . فصفـة الحـق : القدرة . مظهرها : كل المقدورات في العالم . اي الممكنات . ولكن من ناحية ثانية هذا المظهر يتحد بالظاهر فيه ويوصل اليه .

يقول ابن عربي :

« الانسان منطو على جميع اسرار العالم ، قابل لجميع الصفات والمراتب . . . . »
(بلغة الغواص في الاكوان الى معدن الاخلاص ق ٣٩ أ) .

« ووصف الله ذلك الخلق [خلق رسول الله (ﷺ)] بالعظمة[٢١] ، كما وصف القرآن في قوله والقـرآن العـظيم[٢٢] ، فكان القـرآن خلقـه [خلـق رسـول الله (ﷺ)] ، فمن اراد ان يرى رسول الله (ﷺ) ممن لم يدركه من امته ، فلينظر الى القرآن فاذا نظر فيه ، فلا فرق بين النظـر اليه وبـين النظـر الى رسـول الله (ﷺ) ، فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية ، يقال لها : محمد بن عبد الله بن عبد المطلب (ﷺ) ، والقرآن كلام الله وهو صفته ، فكان محمد : صفة الحق تعالى . . . » (ف ٤/ ٦١) .

وبعد ان اتضح ان العالم باسره صفات الحق العليا . يجـب ان ننبـه الى ان المخلوق هو : صفة الخالق . وليس صفة المخلوق هي صفة الخالق . فصفـات الحق هي صفات الممكن . وهذه من الافكار الرئيسية عند ابن عربي وهـي ما يسميها : باحدية الوصف[٢٣] فبصر كل مبصر من الممكنات هو في الحقيقة بصر الحق يقول :

« ولما كانت هويته [الحق] : احدية الوصف لم يكن فيها كثرة ، وهي بصره في كل مبصر . فهو وإن تعددت ذوات المبصرين ، فالبصر واحد في الجميع اذ كان البصر هوية الحق . . . » (ف ٤/٣٨) .

« فصفات الحق صفات العبد ، فلا تعكس فتنكس » (عنقاء مغرب ص ٣١) .

نلاحظ من النص الثاني كيف ان صفات الحق هي صفات العبد . فالعبد يتجلى بصفات الحق ، ولكن لا نستطيع ان نعكس تلك المعادلة فتصبح صفات العبد هي صفات الحق ، لان صفات العبد هي صفات نقص[٢٤] ، يتنزه الخالق عن الاتصاف بها . وفي الواقع ان صفات الحق تظهر في العبد وليست له بالاصالة . فالفرق بين العلم الالهي والعلم الانساني ، هو ان الاول : صفة الحق وعين ذاته . على حين ان الثاني : صفة الخلق وغير ذاته وانما نالها بامتنان الهي .

فالممكن يقيمه الله في صفة العلم ، وهو ليس في ذاته عالما . يقول ابن عربي :

« . . . فاذا غفا الانسان أوسهَا عن عبوديته ، ورأى له فضلا على عبد آخر مثله ، ولا سيما ان كان العبد الآخر ملك يمينه ، او يكون هذا الغافل من اولي الأمر كالسلطان والوالي ، فيرى لنفسه مزيّة على غيره ما يرى تلك المزية **للمرتبة التي اقيم فيها** ان كان من اولي الامر ، **ولا للصفة القائمة به من حيث الاختصاص** الالهي له بها كالعلم وكرم الاخلاق ، فلم يفرق بين نفسه والمرتبة ، ولا بين الصفة والموصوف بها . . . بخلاف من ليس بغافل عن نفسه **فانه يجعل الفضل للصفة ، والمرتبة لا لنفسه** ، فانه لم ينلها **باستحقاق** ، **وانما نالها بامتنان الهي**[٢٥] . . . » (ف ٣/ ٣٨٠ - ٣٨١) .

***

*** ان الصفات الالهية على تعددها يمكن ارجاعها الى اصلين ، من حيث آثار تجلياتها على قلوب المخلوقات : صفات الجلال وصفات الجمال .**

ونترك ابن عربي يبين آثار صفات الجلال في الهيبة ، وآثار صفات الجمال في الانس . يقول :

١ ـ الجلال والجمال :

« الجلال : نعوت القهر من الحضرة الالهية » (الاصطلاحات ٢٨٧) .

« ما ثمَّ منزَّه الا الله العلي ، الظاهر الى عباده بنعوت الجلال »

(ف السفر الخامس فقرة ٢٨٧) .

« فهو[تعالى] المُقيَّد ، بما قَيَّد به نفسه من صفات الجلال . وهو المُطْلَق . بما سَمّى به نفسه من اسماء الكمال » (ف السفر الرابع فقـ ٤٤٥) .

« الله قد جلّى لذا اجلاله ولـذاك جلّى من سنـاه جمالاً »

(ف السفـر الاول فقـ ٥٦٠)

٢ ـ الهيبة والانس :

« الهيبة : هي اثر مشاهدة جلال الله في القلب وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال . . . الانس : اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلـب . . . »

(الاصطلاحات ص ٢٨٧) .

---

(١) راجع « نسبة »

(٢) يقول البيضاوي في التعليق على هذه الاية من سورة يوسف :

« روى انه لما سمع [يعقوب] بخبر يوسف صاح وسأل عن قميصه فأخذه والقاه على وجهه وبكى،حتى خضب وجهه بدم القميص وقال ما رأيت كاليوم ذئباً احلم من هذا ، اكل ابني ولم يمزق عليه قميصه ولذلك « قال بل سولت لكم انفسكم امرا » « (الآية) »

(انوار التنزيل واسرار التأويل ج ١ ص ٢٤٢) .

يتضح مما سبق ان يعقوب لم يصدق زعم ابنائه في موت يوسف فكيف يأكل الذئب يوسف دون ان يمزق قميصه . وان وصفهم زعم باطل .

(٣) راجع « حقيقة الاسم » بالنسبة للمسمى .

(٤) لقد انقسم الفكر الاسلامي في موقفه من الصفات الالهية الى قسمين . فمـن ناحية نجـد القدرية والجبرية والمعتزلة التي عاشت فيا بعد في رحاب المذهب الامامي . ومن ناحية ثانية الصفاتية والاشعرية التي تتابعت مذهباً لاهل السنة من خلال كتابات الموالين بها والمدافعين عنها كالباقلاني والجويني والغزالي .

وسنعرض باختصار هذين التيارين :

التيار الاول :

القدرية وعلى رأسها معبد الجهني (قتل بعد عام ٨٠ هـ) ذهبت الى تأويل الصفات الذاتية ، فاليد تعني التأييد والعين تعني الرعاية . . . . ونفت الصفات المعنوية بمعنى انهـا اعتبرتهـا

والذات الالهية واحدا . اما الجبرية وعلى رأسها الجهم بن صفوان (قتل عام ١٢٨ هـ) فهي وان كانت تخالف القدرية فيما يتعلق بمسألة القدر ، الا ان الجهم بن صفوان وقد روعته آراء مقاتل بن سليمان المشبهة في التفسير فاتفق مع القدرية في الصفات الالهية . نجد الجهم بن صفوان في سعيه الى غايته الاولى وهي تنزيه الذات ومباينتها للموجودات ينفي جميع الصفات التي تتحمل التشبيه ، فلا يجوز ان يوصف الله بصفة يوصف بها خلقه لان ذلك يقتضي تشبيها، اما الصفات الازلية فلم ينفها بل قال باتحادها بالذات .

بعد القدرية والجبرية تظهر المعتزلة من الخلاف المعروف في مجلس الحسن البصري في مسألة المنزلة بين المنزلتين . ويظهر مؤسسها واصل بن عطاء (ت عام ١٣١ هـ) وصاحبه عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) .

واذا كانت المعتزلة تخالف الجهم بن صفوان فيما يتعلق بالقدر فالمعتزلة قدرية والجهمية جبرية مطلقة ، فانهم اتفقوا في الصفات . ونجد المعتزلة تتابع خط القدرية والجبرية في نفي الصفات الجسمانية وتعليل صفات الفعل بانها عين ذات الله وليست غيره .

اما الصفات القديمة فقد نفاها واصل بن عطاء وقال . من اثبت معنى وصفة قديمة اثبت الهين وبما ان الاتفاق على امتناع وجود الهين قديمين ازليين حاصل ، اذن . ينتفي وجود الصفة القديمة وهذه الفكرة لم تنضج وتتضح الا على يد من اتى بعده من المعتزلة ، حتى اضحت هذه المسألة اصلا من الأصول الخمسة التي يرتكز اليها الكيان المعتزلي . وهي الاصل الأول : التوحيد .

وهكذا ظهرت فكرة تعطيل الصفات بجعلها عين الذات ، في ارض التنزيه « اولا » [حيث ينزهون الحق عن الصفات التي تتحمل التشبيه] واتسعت وانضحت في ظلال « التوحيد » [حيث يهربون من اثبات صفة قديمة مع الذات خشية اثبات الهين ، فيجعلون الصفة عين الذات] .

التيار الثاني

اما السلف من اهل السنة والجماعة فقد اثبتوا الصفات الالهية وسموا لذلك الصفاتية وعلى رأسهم الكلابي والقلانسي والمحاسبي . عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت بعد عام ٢٤٠ هـ) كان امام اهل السنة في عصره ويرى ان الله لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا . . . الخ بل يزيد على هذه الصفات انه رب واله اي ان من صفاته ايضا الربوبية والالوهية ، وانه قديم باسمائه وصفاته . ولكن هذه الصفات ليست هي الذات . فمعنى قولنا ان الله عالم يعني أن له علما ، وليست صفاته زائدة على مسمى اسمائه الحسنى . وكان يقول ان اسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره . وانها قائمة بالله ولا يجوز ان تقوم بالصفات صفات . وجه الله ويداه وعينه وبصره صفات له لا هي هو ولا هي غيره . فالصفات قائمة بالله ولكنها ليست هو والا تعطلت الصفة . وليست غيره والا تعدد القديم .

وغني عن البيان شبه الأشاعرة بكلام عبد الله بن سعيد بن كلاب بخصوص الصفات . فالاشعري يذهب ايضا الى ان الصفة ليست هي الله وليست غيره ، وهي لا تقوم بذاتها بل وجودها متعلق بوجود الله وهي تقوم بالله ولكنها **ليست عين الله ولا هي غير** الله .
فالاشعرية فرّقت بين الذات والصفات ، اذ لو كان علم الله عين ذاته **لأصبحت** الصفة (العلم) والموصوف (الله) شيئاً واحداً ، **واصبحت الصفة ذاتا** وهذا خلف .
اما الصفات الجسمانية فقد نفتها الأشاعرة ، فاليد هي القدرة والوجه هو الله . . . .
وهكذا انطلق المذهب الاشعري وقيض له عدد كبير من المفكرين نذكر منهم : الباقلاني ٤٠٣ هـ - ابا اسحق الاسفرائيني ٤١٨ هـ - ابا المعالي الجويني امام الحرمين ٤١٨ هـ - ابا حامد الغزالي ٥٠٥ هـ . كما ساعد على انتشار هذا المذهب تأسيس المدارس النظامية في بغداد ونيسابور .
اما القرن السادس الهجري ، وهو القرن الذي ظهر فيه محي الدين بن عربي فهو يمثل الدور المتأخر من ادوار علم الكلام اذ امتزج علم الكلام بالمنطق والفلسفة . وهذا ما نلاحظه في كتب الغزالي والفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وكتاب « المواقف » للايجي يعطي صورة واضحة عن اساليب علم الكلام في هذه الفترة .
وفي حين ان ابن عربي يحاول ان يبقى مع الاشعرية الا اننا نراه ينتقدها بشدة احيانا وبلطف احيانا اخرى فيما يتعلق بمسألة الصفات (كما سيأتي) .
يراجع بخصوص الصفات في التيارين الكتب التالية :

١ - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تأليف الاشعري (ت ٣٣٠ هـ)
ج ١ ص ص ١١٠ - ١١٢ - ٢٣٤ - ٢٣٨ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٥٨ - ٢٦٤ - ٢٦٥ .
ج ٢ ص ص ١٧٧ - ١٨٥ ، ١٩٣ - ١٩٥ .
٢ - كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد لامام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) نشر مكتبة الخانجي مصر . مطبعة السعادة ١٩٥٠ م . ص ص ٦١ - ١٤٠ .
٣ - كتاب الأسماء والصفات للحافظ البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري الحنفي نشر دار احياء التراث العربي . بيروت .
ص ص ١١٠ - ١٣٩ - ١٧٥ - ١٩٢ ، ٢٧٧ - ٢٨١ ، ٣٠١ - ٣٥٣ .
٤ - شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار تحقيق عبد الكريم عثمان الطبعة الاولى ١٩٦٥ م . مطبعة الاستقلال بمصر . الاصل الاول : التوحيد ص ص ١٥١ - ٢١٣ .
٥ - شرح جوهرة التوحيد للشيخ عبد السلام بن ابراهيم ، اللقاني ، المالكي . الطبعة الثانية ١٩٥٥ م . مطبعة السعادة بمصر تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ص ٦٨ - ١٢٦ .
٦ - مشكاة الأنوار للغزالي تحقيق ابو العلا عفيفي نشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ م الفصل الثالث ص ص ٨٥ - ٩٣ .
٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام علي سامي النشار . الجزء الاول الطبعة الرابعة ١٩٦٦ دار

المعارف .

يراجع فيما يتعلق بالصفات فقط :

ـ الباب الثاني . الفصل الثاني والثالث والرابع .

ـ الباب الثالث ، الفصل الثاني والثالث .

٨ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام . الجزء الاول . دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٠ ص ص ١٤١ ـ ٢١٠ .

(٥) الملاحظ ان الاية الكريمة لا تنزه الحق عن الوصف، بل تنزهه عما يصفون اي عن الاوصاف الباطلة التي ينسبها الخلق ظلماً الى الحق .

(٦) راجع مادة « اسم » اقسام الاسم عند ابن عربي ، القسم الثالث : « اسم صفة » .

(٧) كون الصفة معنى الاسم . مفهوم يسبق ابن عربي.راجع قوت القلوب لابي طالب المكي (٣٨٦ هـ) ج ١ حيث يقول : « فاذا دعا [العبد] الله سبحانه فليدعه بمعاني اسمائه فانها صفاته . . . »

(٨) ان « اسم الصفة » هو في الواقع « الوصف » وابن عربي يفرق بينه وبين الصفة ..فالصفة في ذات الحق منزهة عن معرفتنا لها تنزيه الذات . بينما الوصف هو « اسم الصفة » وهو بالنسبة اليها كالاسم بالنسبة للمسمى .

(٩) يختلف ابن عربي عن المعتزلة بان الصفة عنده ليست عين الذات ، بل نسبة بين الذات والعالم كما سيظهر من التعريف .

(١٠) ليست طريقة ابن عربي الرد على الذين تقدموه ومنازعتهم ولكن يكتفي ببيان مآخذه على مذهبهم ووجه مخالفته لهم . وفي الفتوحات ج ١ ص ٢٠٤ يتعرض للتيار الثاني في موقفه من علاقة الصفة بالذات وخاصة الأشاعرة والباقلاني والاسفرائيني (راجع ما تقدم) ، وينتقد كيفية جعلهم الصفات معان قائمة بذات الله لا هي هو ولا هي غيره . وليست هذه المرة الوحيدة التي يتعرض فيها للأشاعرة ففي اكثر من مكان نراه يشتد في النقد احياناً ويتلطف اخرى وفي مطلق الاحوال يخالف الأشاعرة فيما يتعلق بالصفات الالهية يقول : « فان قلنا ان تلك النسب [الصفات] امور زائدة على ذاته وانها وجودية ولا كمال له الا بها،وان لم تكن كان ناقصا بالذات،كاملا بالزائدالوجودي، وان قلنا : ما هي هو ولا هي غيره،كان خلفا من الكلام وقولاً لا روح فيه، يدل على نقص عقل قائله وقصوره في نظره اكثر من دلالته على تنزيهه . . . » (ف ١٩٧/٤) .

(١١) ان العلم عنده « نسبة » بين « العالم » و« المعلوم » ، وفي جعلها نسبة بين ذاتين حرمها الوجود العيني ليضفي عليها وجوداً عقليا . راجع بلغة الغواص ق ٩٩ .

(١٢) ان في جعله الصفات غير موجودة في الاعيان محاولة تتفق مع روح مذهبه في التوحيد .

(١٣) يقول القيصري في شرح هذه الجملة :

« ان صفاته تعالى ليست بزايدة على ذاته بل هي عين الذات لا فرق الا باعتبار العقل . . . . [وقد] عنى من قال صفاته تعالى لا هو ولا غيره اي لا هو باعتبار العقل ، ولا غيره بحسب الحقيقة . . . » (القيصري . رسالة في ايضاح بعض اسرار تأويلات القرآن الظاهرية ٦٨٧٤ ق ١٦٩ أ) .
كما يراجع شرح الغزالي لهذه العبارة في كتابه المضنون به على غير اهله . نشر مكتبة الجندي تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ص ص ١٣٤ ـ ١٣٦ حيث يبدأ : « وقد صح قول من قال في الصفات لا هو ولا غيره . . . » .

(١٤) هذا النوع من العلاقات بين الذات والصفات تقود الى تضارب في نظرية المعرفة عند الشيخ الاكبر . فمن ناحية ان الذات عين الصفات : تتنزه الصفات عن المعرفة ، وبالتالي استحالة وصول الممكن الى معرفة الصفات الالهية . ومن ناحية ثانية ان الصفات غير الذات وهي الممكنات اذن معرفة الصفات هي اوسع الابواب للوصول الى الذات .
يقول ابن عربي :

أ ـ « لما كانت ذاته تعالى لا تمثل ولا تعلم وصفاته من لوازم ذاته ، لزم ان صفاته ايضا لا تمثل ونحن لا نعرف ما نعرف الا بالامثال ولا مثل لصفة من صفاته . . . ولا شك ان لنا قدرة وعلماً وسمعاً وبصراً وصفاتنا كلها مخلوقة مثلنا فنظن بمشاركة الاسمية انا فهمنا ، انه سميع بصير عليم قادر وعلمنا ذلك ، وليس كذلك انما علمنا صفاتنا وهو العلي العظيم . . . »
(رسالة شجون المشجون مخطوط الظاهرية رقم ٩٢٠٥ ق ٣٦ ب) .

« . . فما عرفت قط صفة على الحقيقة ، من معبودك وانما عرفت ما تحصل من الاوصاف في اركان وجودك . . . والتحقت صفاته بذاته فتنزهت عن تعلق علمي بماهيتها . . . فقد تنزهت الصفات عن تعلق العلم الحادث بها كما تنزهت الذات . . . »
(عنقاء مغرب ٣٠ ـ ٣١) .

نورد هنا نصاً لعبد الكريم الجيلي يبين فيه ما يخالف اكثر المفكرين ، فهو يرى ان معرفة الذات اقرب في ادراكها من معرفة الصفات .

«ان الصفة عند المحقق هي التي لا تدرك وليس لها غاية ، بخلاف الذات فانه يدركها ويعلم انها ذات الله تعالى ، ولكن لا يدرك ما لصفاتها من مقتضيات الكمال ، فهو على بينة من ذات الله ولكن على غير بينة من الصفات . . . فالذات مدركة معلومة محققة والصفات مجهولة غير متناهية . . . [حتى في المخلوق] الصفات جميعها منطوية فيك [المخلوق] غير مدركة ولا مشهودة . . . » (الانسان الكامل ج ١ ص ص ٢٠ ـ ٢١) .

ب ـ « واما معرفة الصفات فالمجال فيها أفسح [من مجال معرفة الذات] . . . ولذلك كثر ذكرها في كلام الله تعالى وفي اخبار رسول الله وفي كلام العلماء بالله كذكر العلم والقدرة والارادة والحياة . . . وعلى الجملة فصفات الله تعالى لا تشبه الصفات . . . فاحذر تكن

عابداً بالوصف او ثان » (الاجوبة اللائقة عن الاسئلة الفائقة مخطوط الظاهرية ٤٢٦٦ ق ق ٢ ب - ٣ أ) .

ويقول القيصري :

« فالذات محجوبة بالصفات ، والصفات بالافعال ، والافعال بالأكوان والآثار، فمن تجلت عليه الافعال بارتفاع حجب الاكوان توكل ، ومن تجلت عليه الصفات بارتفاع حجب الافعال رضي وسلم ، ومن تجلت عليه الذات بانكشاف حجب الصفات فني في الوحدة . . . » (رسالة في ايضاح بعض اسرار تأويلات القرآن . ق ١٦٨ أ) .

(١٥) يجدر بنا ان نلفت النظر الى نقطة في موقف الشيخ الاكبر من الصفة :

الصفات كلها واحدة فيما بينها ومتحدة بالذات ، وهي لا تتميز الا في الممكنات،فالعلم عين القدرة عين الارادة . . . لا تختلف الا بآثارها وفي المعلومات والمقدورات . . . وهي نفسها عين الذات .

راجع شجون المشجون ص ٣٧ حيث يقول :

« لا تغاير بين ما نسميه له علما وقدرة . . . . فذاته كافية للكل في الكل ، وهي بالنسبة الى المعلومات علم . . . . »

كما يراجع بلغة الغواص ص ص ٩٧ - ٩٩ ،

وهذا الرأي في الصفات هو للمعتزلة دافع عنه ابو الهذيل العلاف ناقلا اياه من فلسفة انباذ قليس كما فهمها الشهرستاني والشهرزوري .

راجع ما كتبه ابو العلا عفيفي عن هذا الموضوع مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣ ص ص ١٤ - ١٥ مع الهامش الخاص بمراجع انباذ قليس .

(١٦) ان « المعدوم » له معنى ثبوتي عند ابن عربي انظر « عين ثابتة » .

(١٧) ان ابن عربي عندما يريد ان يعبر عن جبرائيل يقول الحقيقة الجبرائيلية ، وهنا استعمل الصفة بمعنى حقيقة . انظر بلغة الغواص ق ١٣١ ب .

(١٨) يعرف الجيلي الصفة كما يلي :

« الصفة : ما تبلغك حالة الموصوف اي ما توصل الى فهمك معرفة حاله وتكيفه عندك وتجمعه في وهمك وتوضحه في فكرك وتقربه في عقلك ، فتذوق حالة الموصوف بصفته . . . . »
(الانسان الكامل ج ١ - ص ٢٠) .

(١٩) يقسم ابن عربي كالمعتزلة من قبله الصفات الى صفات نفسية وصفات معنوية يقول :

« ان الصفات على نوعين صفات نفسية وصفات معنوية ، فالصفات المعنوية في الموصوف هي التي اذا رفعتها عن الذات الموصوفة بها لم ترتفع الذات التي كانت موصوفة بها ، والصفات النفسية هي التي اذا رفعتها عن الموصوف بها ارتفع الموصوف بها، ولم يبق له عين في الوجود العيني ولا في الوجود العقلي . . . » (ف ٢١٨/١) .

اما الفرق بين الصفة والنعت فنورد هذا النص لابن عربي :

« واما النعوت والفرق بينها وبين ... الاوصاف انها الفاظ لا تدل على معنى قائم بذات المنعوت ... وانما النعوت الفاظ تدل على الذات من حيث الاضافة ، وهكذا نسميها اسماء الاضافة كالاول ... » (كتاب الازل ص ـ ١٥) .

(٢٠) يقول الجيلي :

« فالذات مرئية والاوصاف مجهولة ، ولا ترى من الوصف الا الاثر ، اما الوصف نفسه فهو الذي لا يرى ابدا البتة البتة ، مثاله ما ترى من الشجاع عند المحاربة الا إقدامه وذلك اثر الشجاعة لا الشجاعة ... لان الصفة كامنة في الذات لا سبيل الى بروزها فلو جاز عليها البروز لجاز عليها الانفصال عن الذات وهذا غير ممكن » (الانسان الكامل ج ١ ص ٢٥) .

(٢١) اشارة الى الاية « وانك لعلى خلق عظيم » (٦٨/٤) .

(٢٢) اشارة الى الاية « ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم » (١٥/٨٧) .

(٢٣) يقول « سيد حسين نصر » في كتابه « ثلاثة حكماء مسلمين » نقله عن الانكليزية . صلاح الصاوي نشر دار النهار بيروت ١٩٧١ ص ١٤٢ : « ونظرة ابن عربي الى العلاقة بين الصفات والذات وسط بين التنزيه والتشبيه . اذ يثبت في الوقت نفسه ، التعالي لله **واتصافه بصفات ليست جميع صفات الكون الا انعكاسات وصورا لها »** .

بل نرى ان الشيخ يجمع في الوقت نفسه بين طرفي التنزيه والتشبيه جمعاً اصيلاً مبتكرا ، انظر الفص الثالث من فصوص الحكم .

(٢٤) راجع مخطوط « النجاة من شر الصفات » وهي تنسب لابن عربي وان كانت في الواقع لسعد الدين الحموي . مخطوط الظاهرية رقم ٦٤٢٣ ـ حيث يرى ان **صفات العبد هي نفسه** فيشرح شروط طهارتها .

(٢٥) راجع « منة واستحقاق »

٦٩٦ ـ الوَاعِظ النَاطِق ـ الوَاعِظ الصَامِتُ

الواعظ الناطق : هو القرآن ، بما فيه من آيات الوعظ الناطقة بالترغيب والترهيب .

اما الواعظ الصامت : فهو الموت . بما فيه من قدرة على وضع الانسان في مواجهة مصيره ، وانتشاله من حال غفلة الكون « الهكم التكاثر حتى زرتم المقابر » [١٠٢/٢] .

يقول :

« ... ومتنا على ما كنا عليه ، وحشرنا على ما عليه متنا ، كما نصبح على ما عليه

بتنا ، تركت فيكم واعظين : صامت وناطق ، فالصامت : الموت ، والناطق : القرآن ، هكذا قال صاحب الحق الترجمان » (ف ٣٨٧/٤) .

٦٩٧ - الوقتُ

في اللغة :

« الواو والقاف والتاء : اصلٌ يدل على حدٍّ شيء وكنهه في زمان وغيره . منه الوقت : الزمان المعلوم . والموقوت : الشيء المحدود . [و] الميقات : المصير للوقت وقت له كذا ووقَّته ، اي حدده . قال الله عز وجل : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » [٤/١٠٣] .

في القرآن :

انظر في اللغة

عند ابن عربي :

الوقت هو « الحال » الحاضر للعبد ،هذا التعريف مؤلف من ثلاث حدود (الحال - الزمن الحاضر - العبد) ،كل حد منها يخضع لجملة مكونات ،ويتحرك في مجال حيوي يعطي « الوقت » مضامين متنوعة تنتقل من مفهوم الزمن الحاضر،الى علاقة العبد بالتجليات الالهية الحاكمة عليه في الزمن الحاضر .

فالوقت من هذا المنطلَق اصبح هو :

١ - الآن الحاضر دون نظر الى ماض او مستقبل . فهو هنا امر وجودي بين عدمين .

٢ - حال العبد الحاكم عليه في الآن الحاضر ، فالوقت : هو كل ما حكم على الانسان .

٣ - وحيث انه لا يُحكَم على الانسان الا بالنظر الى استعداده ، فالوقت : هو الحال القائم بالانسان بحسب استعداده ،او هو التجلي الالهي بحسب استعداد الشخص .

يقول ابن عربي :

١ ـ الوقت : زمان الحال

« واما الوقت فعبارة عن حالك في زمان الحال لا تعلّق له بالماضي ولا بالمستقبل »
(الاصطلاحات ص ٢٨٥) .

« . . . فان قلت وما الوقت : قلنا : ما انت به من غير نظر الى ماض ولا الى مستقبل . . . » (ف ٢/١٣٣) .

« ان القوم [الصوفية] اصطلحوا على ان حقيقة الوقت : ما انت به وعليه في زمان الحال ، وهو امر وجودي بين عدمين . . . » (ف ٢/٥٣٨) .

٢ ـ الوقت : كل ما حكم على الانسان

« . . . واما النور الذي بين ايدينا فهو نور الوقت ، والوقت : ما انت به ، فنوره : ما انت به ، فانظر فيه كيفما كان فهو مشهودك ، الحاكم عليك ، والقائم بك ، وهو عين الاسم الالهي الذي انت به قائم في الحال لا حكم له في ماض ولا مستأنف » (ف ٢/٤٨٦) .

« الصوفي ابن وقته[1] فان كان وقته الصحة ، فهو غير مريض . او غير شديد المرض . فلا يتيمم . فان الوهم لا ينبغي ان يقضي على العلم »
(ف السفر ٥ فقـ ٥٣١) .

« فالوقت المعلوم من جانب الحق هو : عين ما خاطبك به الشرع في الحال »
(ف ٢/ ٥٣٩) .

٣ ـ الوقت : التجلي الالهي بحسب استعداد العبد

« . . . ومستند « الوقت » في الالهية : وصفه نفسه تعالى انه كل يوم في شأن . فالوقت : ما هو به في الاصل [= الشأن الالهي] انما يظهر وجوده في الفرع ، الذي هو الكون . فتظهر شؤون الحق في اعيان الممكنات . فالوقت على الحقيقة : ما انت [العبد] به . وما انت به هو عين استعدادك . فلا يظهر فيك من شؤون الحق التي هو عليها ، الا ما يطلبه استعدادك . فالشأن محكوم عليه بالاصالة . فان حكم استعداد الممكن بالامكان ، ادى الى ان يكون شأن الحق فيه : الايجاد . الا ترى ان

المحال لا يقبله . فاصل الوقت في الكون لا من الحق . . . فالحكم : حكم الكون . . . » (ف ٢/ ٥٣٩) .

---

(١) يورد القشيري في الرسالة اقوال الصوفية في الوقت ما يتفق وما ذهب اليه الشيخ الاكبر هنا في نقله عنهم يقول :

« حقيقة الوقت عند اهل التحقيق:حادث متوهم علق حصوله على حادث متحقق ، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم . . . والكيس من كان بحكم وقته،ان كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة ، وان كان وقته المحو فالغالب عليه احكام الحقيقة . . . سمعت الاستاذ ابا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول:« الوقت ما انت فيه ان كنت بالدنيا فوقتك الدنيا ، وان كنت بالعقبى فوقتك العقبي ، وان كنت بالسرور فوقتك السرور وان كنت بالحزن فوقتك الحزن »
(الرسالة القشيرية ـ ص ٣١) .

(٢) يراجع بشأن « وقت » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ٤٥٥ (سيد الوقت) ، ص ص ٥٣٨ ـ ٥٤٠ (الباب الثامن والثلاثون ومائتان : في الوقت) .

ـ الفتوحات السفر الاول فقـ ٣٦ (الوقت) ، فقـ ١٢٦ (الوقت) .

ـ الفتوحات السفر الثالث فقـ ٨٨ (وقت) ، فقـ ١٢٧ (الوقت الواحد)

ـ الفتوحات السفر الخامس فقـ ٢٥٥ (فالحكم للوقت) ، فقـ ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، فقـ ٥٢٣ (خروج الوقت) ، فقـ ٥٣٦ (دخول الوقت) ، فقـ ٥٣٧ (الوقت) .

ـ الفصوص ج ٢ ص ٢١ ، ص ٢٣٩ (الوقت عند : الصوفية ، الفلاسفة المتكلمين) .

ـ صفة جلوس المرتاض والخلوة ق ٧ ب (وقت) .

ـ الارشاد ق ١٤٧ (الوقت) .

كما يراجع

ـ النفري . المواقف ص ٦

---

٦٩٨ ـ الوقفـة

في اللغة :

« الواو والقاف والفاء : اصلٌ واحد يدل على تمكُّثٍ في شيء ثم يقاس عليه . منه وقفتُ أقفُ وقوفاً . ووقفتُ وقفي ، الا انهم يقولون للذي يكون في شيء ثم

ينزع عنه : قد اوقف »(معجم مقاييس اللغة ، مادة « وقف ») .

في القرآن :

ورد الاصل « وقف » بالمعنى اللغوي السابق :

« وقفوهم انهم مسئولون » [٣٧/٢٤] .

عند ابن عربي :

الوقفة : هي توقف السالك بين مقامين ،وذلك لخروجه من حكمهما . فقد استوفى حقوق المقام الذي ترقى عنه ولم يدخل في آداب المقام الذي يليه .

يقول ابن عربي :

« فإن الانسان السالك اذا انتقل من مقام قد أحكمه، وحصَّله تخلقاً وذوقاً وخُلُقاً ، الى مقام آخر ، يريد تحصيله ايضاً ، يوقف بين المقامين « وقفة » يُخْرُجُ حكم تلك الوقفة عن حكم المقامين . . . يُعَرِّف [السالك] في تلك الوقفة بين المقامين . . . آداب المقام الذي ينتقل اليه ، وما ينبغي ان يعامل به الحق . . . »
(ف السفر السادس فقـ ٦٥) .

٦٩٩ ـ التوكّلُ

في اللغة :

« الواو والكاف والـلام : اصـلٌ صحيح يدلُّ على اعتمادِ غـيرِكَ في أمـرك . والتوكُّل منه ، وهو إظهار العَجْز في الأمر والاعتمادُ على غيرك . وسُمِّي الوكِيلُ لأنه يُوكَلَ اليه الأمر » (معجم مقاييس اللغة مادة « وكل ») .

في القرآن :

امر الحق العباد في القرآن بالتوكل عليه ،ورغبهم بحبه للمتوكلين . فالله : هو وكيل المؤمن المسلم .

« فإذاعزمت فتوكل على الله . ان الله يحب المتوكلين » [١٥٩/٣] .

« ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين » [٨٤/١٠]

عند ابن عربي :

* **التوكل هو : اعتماد القلب دون اضطراب على الله ،ثقة بما عنده ـ وهـو من الاحوال والمقامات .**

يقول :

« التوكل : اعتماد القلب على الله تعالى . مع عدم الاضطراب عند فَقْد الاسباب الموضوعة في العالم . التي من شأن النفوس ان تركن اليها . **فان اضطرب فليس بمتوكل**[1] **» (ف ٢/ ١٩٩) .**

« والتوكل : مقام لا يتبعض . . . وله الكشف ودرجاته عند العارفين اربعمائـة وسبع وثمانون . . . وله نسب الى العالم كله من ملك وملكوت وجبروت »
(ف ٢/ ٢٠٠-٢٠١) .

***

* **التوكل : ترك العبد التصرف في الكون ،مع ان الله قد اعطـاه ذلك عندمـا خلقه على الصورة [انظر « صورة »] وجعله خليفة [انظر « خليفة »] .**

انظـر « تصريف » .

***

* **الفاعل الحقيقي في كل شيء هو الحق ،من خلف حجب الاسبـاب سواء توكل الانسان على الله بارجاع الفعل اليه ،أم اعتقد كونه فاعلاً بحكم خلافته . فما ثمة « توكل » حقيقي لان الفعل والتصريف ،وعلى مستوى الوجود والواقع ، لله . لم يمتلكه « الممكن » ليرجعه اليه تعالى . يقول :**

« فقال [تعالى] : « لا إله الا هو فاتخذه وكيلاً » [٩/٧٣] نبه بهذا الامر ، انـه لا ينبغي الوكالة الا لمن هو إله ، لانه عالم بالمصالح اذ هو خالقهـا . . . فاتخـذه المؤمن العالِم وكيلاً . وسلّم اليه اموره ، وجعل زمامها بيده . كما **هو في نفس الامر . فما زاد** شيأ [شيئاً] **مما هو الامر عليه في الوجود** » (ف ٢/ ٢٠٠) .

« . . . فرتبة الوكالة رتبة الهية سرت في الكون سريان الحياة فكما انه ما في الكون

الا حي ، فما في الكون الا وكيل موكل ،فمن لم يوكل الحق بلفظه وكله الحال منه، وتقوم الحجة عليه وان وكله بلفظه فالحجة ايضاً عليه ، لأن الوكيل ما تصرف في غير ما فوّض اليه موكله وجعل له ان يوكل من شاء فوكل الرسل في التبليغ » (ف ٤/ ٢٨١) .

« والتوكل الحقيقي : غير واقع من الكون في حال وجوده ، فما هو الا للمعدوم في حال عدمه . . . فلا يزال المعدوم موصوفاً بالتوكل حتى يوجد ، فاذا وجد خرج عنه التوكل[٢] » (ف ٢/ ٢٠١) .

---

(١) اقوال الصوفية في التوكل تكاد تنحصر في هذا المعنى الاول الذي اورده ابن عربي . ونجد عند القشيري (باب التوكل : الرسالة ج ١ ص ص ٤١٥ ـ ٤٣٥) ، صورة واضحة عن ابعاد رؤيتهم للتوكل ؛ نقتطف منها ما يلي :

« وقال سهل بن عبد الله ، اول مقام في التوكل : ان يكون العبد بين يدي الله عزَّ وجل كالميت بين يدي الغاسل ، يقلبه كيف شاء ، لا يكون له حركة ولا تدبير . وقال حمدون : التوكل ، هو الاعتصام بالله تعالى . . . واعلم ان التوكل محله القلب ، والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب . . . عن انس بن مالك قال : جاء رجل على ناقة له ، فقال : يا رسول الله ، ادعها واتوكل ؟ فقال : اعقلها وتوكل . . . وقال بشر الحافي : يقول احدهم : توكلت على الله ويكذب على الله تعالى ، لو توكل على الله لرضي بما يفعله الله به . . . سمعت ابن عطاء وقد سئل عن حقيقة التوكل ، فقال : ان لا يظهر فيك انزعاج الى الاسباب مع شدة فاقتك اليها ، ولا نزول عن حقيقة السكون الى الحق مع وقوفك عليها . . . السرَّاج يقول : شرط التوكل ما قاله أبو تراب النخشبي ، وهو : طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة الى الكفاية ، فان اعطى شكر وان منع صبر . وكما قال ذو النون :

التوكل : ترك تدبير النفس ، والانخلاع من الحول والقوة ، وانما يقوى العبد على التوكل اذا علم ان الله سبحانه يعلم ويرى ما هو فيه . . . قال سهل بن عبد الله ، التوكل : الاسترسال مع الله تعالى ، على ما يريد . . . وسئل ابو عبد الله القرشي عن التوكل فقال : التعلق بالله تعالى في كل حال ، فقال السائل : زدني . فقال : ترك كل سبب يوصّل الى سبب حتى يكون الحق هو المتولي لذلك . وقال سهل بن عبد الله : التوكل حال النبي (ﷺ) ، والكسب سنته ؛ فمن بقي على حاله ، فلا يتركن سنته . . . الدقّاق ، رحمة الله ، يقول : للمتوكل ثلاث درجات : التوكل ، ثم التسليم ، ثم التفويض .

فالمتوكل يسكن الى وعده ، وصاحب التسليم يكتفي بعلمه وصاحب التفويض يرضى بحكمه . التوكل : بداية ، والتسليم : واسطة،والتفويض نهاية . . . المتوكل : صفة المؤمنين ، والتسليم : صفة الاولياء ، والتفويض : صفة الموحِّدين ، فالتوكل : صفة العوام ، والتسليم : صفة الخواص ، والتفويض : صفة خواص الخواص . . . التوكل صفة الانبياء ، والتسليم صفة ابراهيم عليه السلام ، والتفويض . . . صفة نبينا محمد (ﷺ) » [الرسالة القشيرية . نشر عبد الحليم محمود] .

(٢) يراجع بشأن « توكل » عند ابن عربي :

- الفتوحات السفر الاول فقـ ٣٨٣ (التوكيل) .
- الفتوحات السفر الثالث فقـ ١٥٥ (التوكل : ترك التصرف) .
- الفتوحات السفر الرابع فقـ ٢١ (المتوكل . حاله مع الله من مقام توكله) .
- الفتوحات السفر الخامس فقـ ١٢٠ (سيف التوكل)

فقـ ٣٨٧ (توكله في نفسه ، توكله في غيره) .

- الفتوحات السفر السادس فقـ ٥٢٧ (التوكل والاعتماد على الله) ،

فقـ ٤٤٦ (التوكل في النفس ـ التوكل في الغير) .

٧٠٠ ـ وَلِيّ ـ الولايَة

في اللغة :

« ولي : في أسماء الله تعالى : الوليُّ هو الناصِرُ ، وقيل : المتوليّ لأمور العالم والخلائق القائم بها ، ومن اسمائِه عز وجل : الوالي ، وهو مالِكُ الأشياء جميعها المتصرف فيها . قال ابن الأثير : وكأن الولاية تشعر بالتَّدبير والقُدرة والفِعل ، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي ابن السكيت : الوِلاية ، بالكسر ، السلطان ، والوَلاية والوِلاية النُّصرة . يقال : هم عليٌّ وِلايَةً أي مجتمعون في النُّصرة » (لسان العرب مادة « ولي ») .

في القرآن :

اخذت الولاية في القرآن معنى : النصرة ،والتولية . وقد اطلقها تعالى على ذاته اسماً : بالاطلاق ،او بالاضافة الى بعض عباده . كما اطلقها تعالى على عبيده ، او بالاضافة بعضهم الى بعض .

١ ــ الولي هو الله :

أ ــ بالاطلاق :

« ام اتخذوا من دونه اولياء . فالله هو الولي . وهو يحي الموتى وهو على كل شيء قدير » (الشورى/ ٩) .

« وكفى بالله ولياً ، وكفى بالله نصيرا » (النساء/ ٤٥) .

ب ــ بالاضافة الى بعض عباده [المؤمنين ــ الصالحين ــ المتقين . . .]

« واعتصموا بالله هو مولاكم . فنعم المولى ونعم النصير » [الحج/ ٧٨] .

« الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور » [البقرة/ ٢٥٧] .

« وهو يتولى الصالحين » [الاعراف/ ١٩٦] .

« والله ولي المتقين » [الجاثية/ ١٩] .

٢ ــ الولي هو الانسان :

أ ــ ولي الله :

« ألا ان اولياء الله لا خوفٌ عليهم ، ولا هم يحزنون ، الذين آمنوا وكانوا يتقون » [يونس ٦٣] .

ب ــ المؤمنين بعضهم اولياء بعض .

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض » [التوبة/ ٧١] .

ج ــ الكافرين بعضهم اولياء بعض :

« والذين كفروا بعضهم اولياء بعض » [الانفال/ ٧٣] .

« وان الظالمين بعضهم اولياء بعض » [الجاثية/ ١٩] .

د ــ ولي الشيطان :

« يا ابت اني اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا » [مريم/ ٤٥] .

٣ ــ مضمون الولاية : النصرة ــ الارشاد ــ التوبة عامة

« ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبينا »
[النساء/ ١١٩] .

« واجعل لنا من لدنك وليا ، واجعل لنا من لدنك نصيرا » [النساء/ ٧٥] .

« ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشدا » [الكهف/ ١٧] .

عند ابن عربي :

ان صورة « الولاية » وصلت الى ابن عربي مكتملة الملامح . فقد نشأت في محيط المجتمع الاسلامي الأول متمثلة في الاحاديث الشريفة التي وصلتنا والمتضمنة : مظاهر القرب الالهي لبعض الصحابة ، من نصرة ورضى وخرق عادة[١] . ولم يهتم الاوائل في صدر الاسلام بربط هذه المظاهر بمفهوم الولاية بل كانت تظهر تلقائياً دون طلب منهم ، وينحصر دورهم في : التنبه اليها وتناقلها . وبدايات التنظير لمرتبة الولاية ظهرت مع الفكر الشيعي في شخص « الامام » فالامامة ابرزت انماط خاصة من « الاشخاص » وجدت لها صدى مع تفتح الفكر الصوفي . مما دعا الكثير من المفكرين الى الاهتمام باوجه الشبه والعلاقة بين التصوف والتشيع في الولاية والامامة[٢] .

وبدأت فكرة الولاية مع متصوفة القرنين الثاني والثالث الهجريين ، تتلمس طريقها الى الظهور مع : الفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ) . معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) ، الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) ، المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) ، ذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) ، البسطامي (ت ٢٦١ هـ)[٣] . ولم تتأكد إلا في جرأة حكيم ترمذ ، الذي جعلها محور فلسفته الصوفية ، وقطب معظم انتاجه ؛ وكان ذلك ظاهراً حتى في اسماء كتبه امثال : « علم الاولياء » ، « ختم الاولياء » ، « سيرة الاولياء » وهذا الاهتمام من الترمذي بالولاية ادى به في النهاية الى ان تصوفه بكامله ليس سوى : نظرية متكاملة في الولاية .

ومع ظهور السلوك الصوفي والتسليك بعد القرن الثالث الهجري ، اخذت الولاية اهمية خاصة من حيث انها اضحت الهدف المعلن ، وغير المعلن ، لسلوك السالكين[٤] .

وهكذا وصلت « الولاية » الى ابن عربي مثقلة بتأثير : القرآن والحديث ، والامامة الشيعية ، والتصوف النظري والسلوكي ، وطرق علم الكلام[٥] . والأهم من هذا كله : نظرية الترمذي في الولاية .

لقد تتبع شيخنا الاكبر ،خطى الترمذي في الولاية فلم يقدم اضافات تذكر ، سوى اضاءات رسخت ملامح الصورة واكدتها في رؤية شمولية اسلامية . وليس ادل على تتبع ابن عربي هذا الخط ،من اجابته على اسئلة الترمذي [١٥٥ سؤالا] في فتوحاته المكية [ج ٢ ـ انظر الفهرس] . مبرهناً بذلك على عظم علمه الصوفي وتجربته ،يقول بهذا الشأن :

« اعلم ان الدعاوى لما استطال لسانها في هذا الطريق من غير المحققين ، قديماً وحديثاً . جرّد الامام صاحب الذوق التام محمد بن علي الترمذي الحكيم ، مسائل تمحيص واختبار وعددها مائة وخمسة وخمسون سؤالاً ، لا يعرف الجواب عنها ، الا من علمها ذوقاً وشرباً ، فانها لا تُنال بالنظر الفكري ، ولا بضرورات العقول . فلم يبق الا ان يكون حصولها عن تجلٍ الهي في حضرة غيبية بمظهر من المظاهر . . . . فجعلت هذا الباب [من الفتوحات] مجلاها ان شاء الله . . . »

(ف ٢/ ٣٩ ـ ٤٠) .

فهذه الفقرة تضعنا امام صاحب نظرية في الولاية استحق من ابن عربي بفضلها لقب : الامام صاحب الذوق التام[٦] . ولم يكن ابن عربي بعيداً عن تأثره بهذا الذوق التام . وهذا ما سيظهر من تعريف الولاية عنده .

***

* الولاية هي[٧] مرتبة من مراتب القرب الالهي ، يتولى فيها الحقُ ،من حيث اسمائه الحسنى ،التي هي ارباب : العبدَ . هذا القرب الالهي هو في الواقع : قرب نسبة خاصة . فالولي يخص الحق هنا وينتسب اليه ،انه : للحق . وليس لذاته . لذلك الحق يتولاه .

وهذه النسبة الخاصة للحق لا تُكْتَسب مطلقاً ،وانما هي : تعيين الهي . فالحق سبحانه يعينّ : خاصته . وهذه نقطة في منتهى الاهمية في نظرية الولاية . وقد يُؤخذ بعض الدارسين بنصوص للصوفية تجعل الولاية : منة الهية من ناحية او في الدرجة الاولى ،واكتساب انساني بالجهد في الدرجة الثانية . فهذا التقسيم فهم خاطىء وبدائي للنصوص الصوفية . فالولاية ابداً : تعيين الهي ،الحق وحده ومن باب المنة يُعينّ اولياءه . واما الجهد الانساني فما هو إلا « تعرّض » لهذه المنة الالهية ؛ ومحاولة استعداد وانتظار لصدورها من الحق . فالعبد مهما جاهد وسلك . . . . و . . . لن يصل الى الولاية ،فهي الهية المصدر . . .

وهذا ما يميزها عن ثمرات السلوك الصوفي وانواع القرب الاخرى . إذ المجاهدة باعمالها تنتج : علماً وحالاً ومقاماً [انظر « سلوك »] ؛ يخيل للباحث هنا ، او للمسلم العادي ، انها مظاهر الولاية وهي في الواقع مظاهر « الصلاح » و« السلوك » ليس الا . اما « الولاية » فهي - ان امكن التعبير بلغة الدولة - ، اشبه بمراسيم تعيين اسمية : فلان . . . فلان . . . اوليائي . بعد التعيين ، يتولاهم اسم الهي خاص او صفة الهية تقوم بهم ، إنهم : للحق .

يقول ابن عربي :

« . . . اشارة « الولي » في اللفظ : « لي » . ومن كان « له » فقد بلغ امله ، فما حكم به الولي في الخلق ، امضاه الحق . . . » (ف ٣٧٦/٤) .

« . . . وقال عليه السلام : ان اولياء الله هم الذين اذا رآوا ذكر الله . وسموا اولياء الله : لقيام هذه الصفة ، التي تولاهم الله بها ، بهم . . . » (ف ١١٨/٤) .

يبين النص الاول اهمية النسبة : لله ، ونجد ما يؤيد ذلك في الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن هريرة . قال :

« قال رسول الله (ﷺ) : « ان الله قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب الى عبدي بشيء احب الى مما افترضت عليه . وما يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احبه . فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به . ويده التي يبطش بها . ورجله التي يمشي بها . وان سألني لاعطينه . ولئن استعاذني لأعيذنه . وما ترددت في شيء انا فاعله ترددي في نَفَس المؤمن يكره الموت وانا اكره مساءته » .

فالحق عز وجل لم يقل : من عادى ولياً فقد . . . وانما قال : من عادى لي ولياً . فهذه الـ « لي » تثبت النسبة الخاصة للحق . فالولي : يخص الحق ، له . ثم يتدرج هذا الحديث مبيناً اهمية القرب الالهي . هذا التقرب بالنوافل الذي أورث : حب الحق ، وما يتبع حب الحق من قيامه عن العبد : مقامه . [انظر « قرب النوافل »] .

***

* يجعل ابن عربي « الولاية » متأثراً في ذلك بالترمذي هي الفلك المحيط العام ، ويسميها : النبوة العامة التي لا تشريع فيها في مقابل النبوة الخاصة [نبوة

التشريع] ، وهذه النبوة العامة او الولاية ارفع من نبوة التشريع في الشخص نفسه ، اي في شخص « النبي » . فالولي لا يفضل النبي ابداً ، ونبوته العامة هي ارث لنبوة النبي ، وكل ما يناله ليس من جهة نبوة نفسه بل من جهة نبوة نبيه . لذلك لا مجال لبحث التفاضل بين : الولي والنبي . ولكن بين : نبوة النبي وولاية النبي نفسه .

يقول :

١ ـ الولاية هي الفلك المحيط العام [للرسل ، والانبياء ، والاولياء] .

« قال تعالى : ألا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون مطلقاً ، ولم يقل في الآخرة. فالولي من كان على بينة من ربه في حاله فعرف مآله باخبار الحق اياه على الوجه الذي يقع به التصديق عنده، وبشارته حق وقوله صدق وحكمه فصل فالقطع حاصل. فالمراد بالولي من حصلت له البشرى من الله كما قال تعالى : لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم. واي خوف وحزن يبقى مع البشرى بالخير الذي لا يدخله تأويل ، فهذا هو الذي اريد بالولي في هذه الآية ، ثم ان اهل الولاية على اقسام كثيرة، فانها اعمّ فلك احاطي فنذكر اهلها من البشر ان شاء الله، وهم الاصناف الذين نذكرهم مضافاً الى ما تقدم في هذا الباب من ذكرهم، ممن حصرتهم الاعداد ولم يحصرهم عدد [= الرجال عند ابن عربي . فليراجع « رجل »] » (ف ٢/ ٢٣) .

« فمن الاولياء رضي الله عنهم : الانبياء . صلوات الله عليهم . تولاهم الله بالنبوة . . . فالولاية : نبوة عامة . والنبوة التي بها التشريع : نبوة خاصة . . . ومن الاولياء رضوان الله عليهم : الرسل صلوات الله وسلام عليهم تولاهم الله بالرسالة . . » (ف ٢/ ٢٤) .

٢ ـ الولاية = النبوة العامة

« اعلم ايدنا الله واياك بروح منه ، ان هذا الباب [من الفتوحات] يتضمن اصناف الرجال الذين يحصرهم العدد [انظر « رجل »] والذين لا توقيت لهم ، ويتضمن المسائل التي لا يعلمها الا الاكابر من عباد الله ، الذين هم في زمانهم بمنزلة : الانبياء في زمان النبوة ، وهي : النبوة العامة » (ف ٢/ ٣) .

« كل « ولاية » ، لا تكون « نبوة » ، لا يعول عليها » (رسالة لا يعول ص ١٠) .

« فالولي لا يأخذ النبوة [= العامة] من النبي ، الا بعد ان يرثها الحق منهم ، ثم يلقيها الى الولي . . . وبعض الاولياء يأخذونها وراثة عن النبي » (ف ٢/ ٢٥٣) .

راجع « نبوة » « وارث » .

٣ ـ نبوة النبي وولاية النبي [وتفضيل الثانية]

«بين الولاية والرسالة برزخ ... فيه النبوة حكمها لا يجهل
لكنها قسمان ان حققتها ... قسم بتشريع وذاك الاول
عند الجميع وثم قسم آخر ... ما فيه تشريع وذاك الأنزل
في هذه الدنيا واما عندما ... تبدولنا الاخرى التي هي منزل
فيزول تشريع الوجود وحكمه ... وهناك يظهر ان هذا الافضل
وهو الاعم فانه الاصل الذي ... لله فهو بنا الولي الاكمل»
(ف ٢/ ٢٥٢)

***

*** احتفظ ابن عربي باشارات القرآن للولاية على انها : النصرة من الخلق للحق، ومن الحق للخلق . وهي خاصة للمؤمن وليس للموحد .**

يقول :

١ ـ الولاية مشتركة بين الحق والخلق

« . . . فالولاية مشتركة بين الله وبين المؤمنين والله يقول الحق وهو يهدي السبيل » (ف ٤ / ١٤٨) .

« . . . فولاية العبد ربه ، وولاية الرب عبده ، في قوله : « ان تنصروا الله ينصركم » [٤٧/٧] وبين الولايتين فرق دقيق ، فجعل تعالى نصره : جزاء ، وجعل مرتبة الانشاء : اليك . كما قدمك في العلم بك على العلم به ، وذلك لتعلم من اين علمك فتعلم علمه بك . . . » (ف ٤/ ١٤٧) .

« . . . ولاية ما سوى الله اي : نصر ما سوى الله[٨] » (ف ٢/ ٢٤٩) .

« الولاية التي هي : النصرة » (ف ٢/ ٢٤٩) .

« الولاية : نصر الولي » (ف ٢/ ٢٤٦) .

٢ ـ نصر الله للمؤمن وليس للموحد :

« . . . ولما كان نعتاً الهياً هذا النصر المعبر عنه : بالولاية . وتسمى سبحانه به ، وهو اسمه : الولي . واكثر ما يأتي مقيداً . كقوله : « الله ولي الذين آمنوا » [٢/٢٥٧]، سرى في كل ما ينسب اليه الهية مما ليس بإله . . . فاذا اوفى [المشرك] بما يجب لتلك النسبة من الحق والحرمة ، وكان اشد احتراماً لها [= نسبة الالوهية] من الموحد . وتراءى الجمعان . كانت الغلبة للمشرك على الموحد . . . فان الله يقول : « وكان حقاً علينا نصر المؤمنين » [٣٠/٤٧] ، فأي شخص صدق في احترام الالوهية ، واستحضرها . وان اخطأ في نسبتها ، ولكن هي مشهودة . كان النصر الالهي معه . غيرة الهية على المقام الالهي . . . فما جعل نصره واجباً عليه للموحد وانما جعله للمؤمن . . . فما نصر الله العدو ، وانما خذل المؤمن لذلك الخلل الذي داخله . فلما خذله لم يجد مؤيداً فانهزم ، فبالضرورة يتبعه عدوه . فما هو نصر للعدو ، وانما هو خذلان للمؤمن » (ف ٢/ ٢٤٧) .

***

*** ولاية بمعنى : حكم .**

يقول :

« قال : بولاية النور يكون الظهور ، فتبدو له عين الاشياء ، فتفرق همومه وغمومه ، فله في كل منظور اليه تنزه وعلم وفتح . . . » (ف ٤/ ٤٣٩) .

« . . . وبولاية الظلمة يهلك الظلمة ، يهلك في حقه كل ما سترته الظلمة واجتمع عليه همه ، فانه لا يتمكن له ، ان يكون من نفسه في ظلم ؛ فنقل لذاته ، فان فتح له فيه بسر الغيب ، وعظم مرتبته على الشهادة كان سروره بالظلمة أتمّ . . . » (ف ٤/ ٤٢٩) .

***

*** اخذت الولاية عند ابن عربي مظهرين اساسيين : علم ـ عمل . على الأرجح نجد منبعها القرآني في قصة بلقيس مع سليمان . طلب سليمان احضار سرير بلقيس فتصدى لذلك اثنان : احدهما من الجن اسمه « كوزن »**

او « كودن » عرض ان يحضره قبل ان يقوم سليمان عليه السلام من مجلسه [كان يجلس للقضاء من اول النهار الى ان تزول الشمس] . اما الآخر : فهو من الانس ،آصف بن برخيا ،كاتب سليمان ،عرض احضار سرير العرش في اقل من ارتداد طرف العين « قال من عنده علم من الكتاب . انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك » [٢٧/ ٤٠].فموقف آصف هذا المفصّل في الآية الواردة اعطى الولاية مظهريها : العلم والعمل . او ربطيين « علم من الكتاب » و« الاتيان بالعرش » .

بخصوص نصوص ابن عربي التي تبين مظهري الولاية[٩]

انظر « نبوة » « خرق عادة » .

---

(١) فليراجع كتاب : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية . د . عبد الفتاح عبد الله بركة . الباب الثاني ص ص ١٤ ـ ٢٢ .
(العلاقة التي تربط العبد بالله ، وبالملأ الاعلى من خلال المقامات)

(٢) انظر :ـالمرجع السابق . الباب الثاني ص ص ٢٦ ـ ٣٠ (الامامة والولاية : الكرامة العصمة . . .) .
ـ الصلة بين التصوف والتشيع . د . كامل الشيبي (انظر فهرس الموضوعات ـ وفهرس المصطلحات) .
ـ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية . د . كامل الشيبي (انظر فهرس الموضوعات) .
ـ بين التصوف والتشيع . هاشم معروف الحسني (انظر فهرس الموضوعات) .
- Histoire de la philosophie islamique. Henri corbin P. 275

(٣) يلخص الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركه . في كتابه الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية . مواقف المتصوفة . الذين سبقوا الترمذي ، من الولاية في بيان تفصيلي . يشمل الشخصيات من ابراهيم بن ادهم [رقم ١] ت ١٦٠ هـ ، الى الجنيد [رقم ١٧] ت ٢٩٧ هـ . ويشمل المسائل المتعلقة بالولاية من ناحية : فلسفة النظرية ـ قيمة العمل ـ اسقاط التكاليف ـ العصمة ـ ارتكاب المعصية ـ الكسب ـ المعرفة ـ الكرامة ـ المقامات ـ المفاضلة . (فليراجع : الباب الثاني ص ص ٥٨ ـ ٦١) .

(٤) انظر نيكلسون . الصوفية في الاسلام . ترجمة شريبة ص ١٢٠ (التصوف : مدرسة لتخريج الاولياء) .

(٥) انظر : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية : الباب الثاني ص ص ٣٠ ـ ٣٣ (حوار علماء الكلام في : مرتكب الكبيرة، دفعهم الى الاهتمام بماهية الايمان ، وعلاقة الاعمال بالايمان .

نفس البحث دار بين الصوفية في موضوع الولاية . هل تسقط ولاية مرتكب المعصية . حفظ الولي) .

(٦) انظر بخصوص الولاية عند الحكيم الترمذي :

ـ الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية . عبد الفتاح عبد الله بركة .

ـ هنري كوربان :

Histoire de la philosophie islamique. P 273, 275

الحكيم الترمذي : مذهبه الروحي قائم على نظريته في الولاية . يميز بين الولاية العامة ، والولاية الخاصة (وهذا نجده عند ابن عربي) .

(٧) لم نستفد من كتاب الدكتور عبد الفتاح بركة : « الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية وعلى جدارته ، تعريفاً للولاية . يقول في تعريف الولاية (الباب الثاني ص ٦٥) :

« من الصعب جداً ان يظفر الانسان ـ على طول قراءته ومعاناته في البحث ـ بتعريف محدد لمعنى الولاية المتداول بين الصوفية ، اذ يندر ان يقصدوا لبيان مثل هذا المعنى . نعم كانوا يتعرضون لتفصيل احوال الاولياء واوصافهم مما هو ادخل في بيان آثار الولاية او وسائلها ، اما الولاية بمعنى العلاقة الخاصة التي تربط الولي بربه ، ما هي ، وكيف تكون ، فلا نكاد نظفر به ، حتى ان الحديث عن الاولياء بلفظ الاولياء كان قليلاً ، اذا قيس بالحديث عنهم بلفظ المتصوفين او الصوفية » .

اما القشيري فيعرِّف الولاية بقوله في الرسالة الجزء الثاني ص ٦٦٤ . نشر عبد الحليم محمود :

« فان قيل : فما معنى الولي ؟ قيل : يحتمل امرين : احدهما ان يكون فعيلاً مبالغة من الفاعل ، كالعليم ، والقدير وغيره ، فيكون معناه : من توالت طاعاته من غير تخلل معصية . ويجوز ان يكون فعيلاً بمعنى مفعول ، كقتيل بمعنى مقتول ، وجريح بمعنى مجروح . وهو الذي يتولى الحق سبحانه ، حفظه وحراسته على الادامة والتوالي . فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان ، وانما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة ، قال الله تعالى : « وهو يتولى الصالحين » [٧/١٩٦] » .

(٨) انظر الفتوحات ج ٢ ص ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ (نصر ما سوى الله : نصر الممكنات الله . هو ان توجد . وهي نصرة الوجود على العدم) .

(٩) يراجع بشأن « ولاية » عند ابن عربي :

ـ الفتوحات ج ٢ ص ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨ (مقام الولاية واسرارها) ، ص ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ (مقام الولاية البشرية وأسرارها)، ص ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢ (مقام الولاية الملكية) .

كما يراجع في الجزء الثاني نفسه اجوبة ابن عربي على اسئلة الحكيم الترمذي : الجواب الاول (ص ٤٠ منازل الاولياء) ، الجواب ١٣ (ص ٤٩ ـ خاتم الاولياء) ، الجواب ١٩ (ص ٥٣ ـ مقام الانبياء من الاولياء) ، الجواب ٢١ (ص ٥٤ ـ حظوظ الاولياء من اسمائه) ، الجواب ٢٩ (فضل الاولياء بعضهم على بعض) ، الجواب ٥٤ (ص ٧٦ ـ خزائن

المحدثين من الاولياء) ، الجواب ٧٠ (ص ٥٨ ـ حظوظ الاولياء من النظر اليه تعالى) .
ـ الفتوحات ج ٤ ص ٦٠ (ادب الخلافة ، ادب الولاية) ، ص ١٥٢ (ولي العبد)،ص ٣٠٥ (عبد الولي) ، ص ٤٤٨ (الولاية العامة ، ولاية التوحيد ، ولاية اهل لا اله الا الله) .
ـ رسالة الانوار ص ١٥ (النبوة والولاية يشتركان في ثلاثة اشياء)
ـ رسالة لا يعول (الولاية التي لا تقبل العزل) .

٧٠١ ـ الوَهْـمُ

في اللغة :

« الواو والهاء والميم : كلمات لا تنقاس بل افراد . منها الوَهْم ، وهو البَعير العَظيم . والوَهْم : الطَّريق . والوَهم : وَهْم القَلْب : يقال : وَهَمْتُ أَهِمُ وَهْماً ، اذا ذَهَبَ وهْمى إليه . . . ووَهِمْتُ : غَلِطْت ، أَوْهَم وَهَماً »
(معجم مقاييس اللغـة مادة « وهم ») .

في القرآن :

غير واردة في القرآن

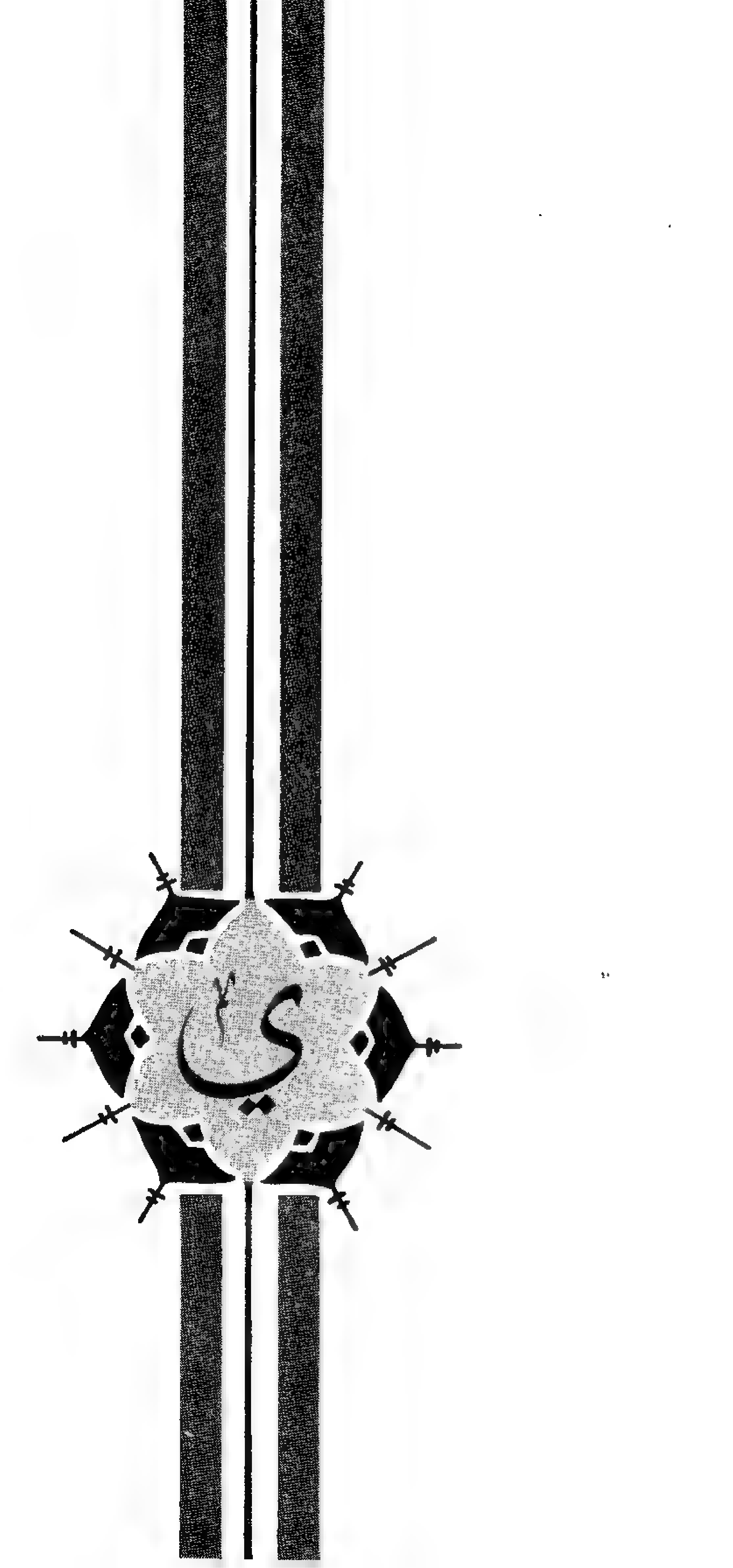
عند ابن عربي :

لم يغفل ابن عربي اهمية « الوهم » في السلوك النفسي الصوفي . وسلطانه على الخيال ، الذي يحكّمه في النفس فلا تستطيع فكاكاً . لذلك يرفع قبالته : « العلم » ، لان في طاقته قهر سلطانه بالحقائق . يقول :

« ويتسلط عليهم [اهل النار] الوهم بسلطانه ، فيتوهمون عذاباً اشد مما كانـوا فيه . فيكون عذابهم ، بذلك التوهم في نفوسهم اشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة على اجسامهم ، وملك النار التي اعطاها الوهم هي النار التي « تَطَلَّع على الافئدة » [٧/١٠٤] » (ف السفره ـ فقـ ٤٧) .

« فان « الوهم » لا ينبغي ان يقضي على « العلم » (ف السفر ٥ ـ فقـ ٥٣١) .

يظهر في النص الثاني اهمية « العلم » في مقابل « الوهم »،وضرورة التنبه الى هذا الاخير قبل ان يمتد سلطانه الى « العلم » فيشلّ فعله .



٧٠٢ ـ اليثربيّ

اليثربي : يطلقه ابن عربي على الانسان الواصل الى « الحيرة » ، فالحائر له الدور ، لا مقام يحده [انظر « حيرة »]

يقول :

«يا « هو » [انظر « الهو »] لما غيّبتنا عنّاحرنا منا ، في غيبٍ . فطَمِعْنَا [الاصل : فطعمنا] من حيث غيبنا ، فيما غاب عنامنك . حين نوّه ـ بما غاب عنا منك ـ « الهو » . . . واستوفينا قلاعنا نطلب [آخر] فيما لا آخر له ، وأمد فيما لا أمد له . فنودينا : « يا اهل يثرب ، لا مقام لكم فارجعوا » . فنكصنا على اعقابنا ، للساحل الذي كان منه اقلاعنا . فإذا به عاد بحراً . فكان إدبارنا كإقبالنا ، نطلب ما لا أمد له ولا بدو ولا أول ولا آخر : فَحِرْنا [الاصل : فجزنا] وطلبنا الاقالة . . . فإذا بالهو ينادي : يا عبادي طلبتم مني مقاماً لا يراني فيه غيري . . . فإن قطعت « عماك » وصلت الى « عماي » ، و« عماك » لا تقطعه ابداً [انظر : عماء] . . . » (كتاب الياء ١٢)

« . . . اليثربي الـذي لا نعـت يضبطـه ولا مقـام ولا حال يعيّنه »

(ف ٤ / ٧٤)

٧٠٣ ـ يَدُاللّه ـ اليَدان

✱ « يد الله » اشارة الى : القوة ، فالحق حين وصف نفسه « بـاليد » ، وانـه ليس كمثله شيء . علم الانسان ان ما وصف به نفسه من الصفات الجسدية كاليد والاستـواء . . . ان هي الا إشـارات صفـاتية من ناحية . وتلميح لتعـريف الانسان « باحدية الوصف » من ناحية ثانية .

أ ـ اشارات صفاتية : بمعنى ان « اليد » هي صفة « القوة » مثلاً في حق الجنـاب الالهي .

ب ـ احدية الوصف : ان ما وصف الحق به نفسه من الصفات الجسدية ليدل انه

الفاعل الحقيقي من خلف حجب الاشخاص . مثلاً في قوله تعالى : « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » [٨/ ١٧] ،ان « الفعل » الظاهر من المخلوقات هو في الواقع « فعل » لله . ويد الله : ايدي الاكوان مع اختلاف الاعيان ، فهي : احدية وصف ، وليس احدية عين . « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله » [٤٨ / ١٠] .

انظر بشأن موقف ابن عربي الكلامي من الصفة الالهية وعلاقتها بالذات : « الصفة » في هذا المعجم .

يقول ابن عربي :

١ ـ اليد : اشارة صفاتية

« . . . فيد الله ، وهو القوة ، مع الجماعة » (ف ٤/ ٤٤٥) .

« قسم [تعالى] الصلاة بينه وبين عبده . . . فجزء منها . . . من اول الفاتحة الى يوم الدين، فهذا بمنزلة اليد اليمنى من العبد لان القوة لله جميعاً فاعطيناه اليمين، والجزء الآخر مخلص للعبد . . . فهذا الجزء بمنزلة اليد اليسرى وهي الشمال فانه الجناب الاضعف » (ف ٣/ ٣٧٩) .

٢ ـ احدية الوصف

« واما قوله : « وما رميت اذ رميت » [٨/ ١٧] فقد اثبت لك ما رميت ، ودلّ قوله : « ولكن الله رمى » [٨/ ١٧] على امر يستوي فيه البصير والاعمى ، فيد الله : ايدي الاكوان وان اختلفت الاعيان . . . » (ف ٤/ ٢٣٥) .

***

* اثبت الحق في القرآن لجنابه تعالى : يداً [يد الله فوق ايديهم (٤٨/ ١٠)] ، ويدين [« ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي » (٣٨/ ٧٥)] .

وقد بينّا في المعنى السابق مضمون « اليد » على انها : القوة . فلماذا أثبت تعالى لجنابه « اليدين » و « احدية الوصف » تأبى هذه الثنائية في المصدر ؟

يرفع ابن عربي هذا الاشكال بربطه بين « اليدين » وخلق الانسان . فالانسان وحده عند ابن عربي ـ متتبعاً في ذلك القرآن ـ هو المخلوق باليدين. اذن « صفتين » هما في الواقع : الاسماء المتقابلة في الحضرة الاسمائية . فالحق تعالى خلق الانسان بيديه ،اي اظهر فيه كمالات اسمائه وصفاته المتقابلة (جلال ـ

جمال)[1] .

يقول :

« وَوَصَفَ نفسه [تعالى] بانه جميل وذو جلال ، فأوجدَنا على هيبة وأنس . وهكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويُسمى به . فعبر عن هاتين الصفتين : باليدين ، اللتين توجهتا منه على خلق الانسان الكامل ، لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته . . . فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لابليس : « ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ؟ » [٧٥/٣٨] وما هو الاعين جمعه بين الصورتين : صورة العالم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . . . »
(فصوص ١/ ٥٤-٥٥) .

انظر بشأن موقف ابن عربي الكلامي من الصفة الالهية وعلاقتها بالذات : « الصفة » في هذا المعجم .

---

(١) يقول الجرجاني في شرح « اليدين » :
« اليدان : هما اسماء الله تعالى المتقابلة . كالفاعلية والقابلية . . . ولما كانت الحضرة الاسمائية مجمع الحضرتين : الوجوب والامكان . قال بعضهم : ان اليدين هما حضرة الوجوب والامكان . والحق ان التقابل اعمّ من ذلك . فإن الفاعلية قد يتقابل : كالجميل والجليل . واللطيف والقهار . والنافع والضار . وكذا القابلية : كالانيس والهائب . والراجي والخائف . والمنتفع والمتضرر » (التعريفات ص ٢٧٩) .

٧٠٤ ـ اليَاقوتَة الحَمْرَاء

انظر « الزمردة الخضراء »

٧٠٥ ـ يَقِين

في اللغة :

« . . . واليقين : نقيض الشك . . . وانه لحق اليقين . اضاف الحق الى

اليقين وليس هو من اضافة الشيء الى نفسه ، لأن الحق هو غير اليقين ، انما هو خالصه واصحه . . . وقوله تعالى : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين »، اي حتى يأتيك الموت . . . » (لسان العرب ، مادة « يقن »)

في القرآن :

١ ـ اليقين نقيض الشك

« ما لهم به من علم الا اتباع الظن . . . وماقتلوه يقيناً » (٤ / ١٥٧) .

٢ ـ اليقين : الموت . من حيث انه واقع لا يداخله شك

« واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » (١٥ / ٩٩) .

٣ ـ علم اليقين : اليقين السابق للرؤية ، المرتبط بالمعرفة الانسانية .

« كلا لو تعلمون علم اليقين . لترون الجحيم » (١٠٢ / ٥) .

٤ ـ عين اليقين : ربط القرآن اليقين في احد مراتبه بالرؤية والمعاينة

« ثم لترونها عين اليقين » (١٠٢ / ٧) .

٥ ـ حق اليقين : ميز القرآن بين الحق واليقين ـ جاعلاً الحق هو خالص اليقين وأصحه .

« ان هذا لهو حق اليقين » (٥٦ / ٩٥) .

وقد اخذ الصوفية هذا التمييز القرآني لليقين في مراتبه فجعلوا لليقين : علماً ، وعيناً ، وحقاً .

عند ابن عربي

يهدف كل نظام فكري الى تحقيق « اليقين » ، يقين لا تداخله إمكانية شك . وللوصول اليه ، ينظر الى « الحقل » أو « الميدان » الذي تحقق فيه هذا اليقين ، كل بحسب انطلاقته .

مثلاً : « الرياضي » الذي يهتم بالفلسفة ، نجد ان نظامه الفلسفي يعكس منطلقه الرياضي ، ويظهر هذا خاصة في تدرجه نحو يقين منهجه . فتستقطب

رؤيته لليقين جزئيات افكاره في بنيان موحد .

« والعقلاني المنطقي » في اهتمامه بالفلسفة ،تتدرج افكاره نحو يقين لزم منطقياً من مقدمات تعنّى في اختيار حدودها لتحقق غرضه .

وهذه الانماط الفكرية قد توجد في قطاع واحد : كالفكر الديني مثلاً . فيقين الغزالي ليس يقين المعتزلة ،ليس يقين الصوفية . كلٌ بحسب طبيعة الرؤية التي حققت أو في استطاعتها ان تحقق طبيعة تكوين الفيلسوف نفسه : من منطقي أو كلامي أو صوفي .

اما « اليقين الصوفي » فهو في الاصل لا يمتزج بشوائب الشك . . لانه ليس يقيناً مخلَصاً من الشك . وكيف يداخل الشك يقيناً مصدره : الله !

اليقين الصوفي لا يتلمس توكيده الانسان ،الله انزله ابتداء في كلام « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » [٤١ / ٤٢] .

وينحصر همّ الصوفي في فهم اليقين المنزل ،وليس في البحث عن يقين انساني .وبالتالي يبدأ « يقين » الصوفية من يقين [= القرآن ، السنة . . .] ،ثم يتدرج في مراتب هي ما اعطوه في اليقين :

اول مراتبه : علم اليقين . وهو بلغتنا : معرفة « الحقيقة » معرفة عقلية منطقية من خلال النصوص

ثاني مراتبه : عين اليقين . وهو : شهود « الحقيقة » نفسها التي اعطانا اياها علم اليقين . فهو في الواقع « شهود » للمعاني الالهية المستنبطة من النصوص ،بنوع من الكشف والتجليات .

ثالث مراتبه : حق اليقين ،فالحقائق لا تظل مشهودة للعبد ،لذلك لا بد بعد شهوده لها من امتلاكها بصيغ عقلية . فهي هنا من حيث وجودها مماثلة لكونها في علم اليقين . اي نفس مضمونها في علم اليقين . والاختلاف في درجة اليقين فقط ،لانها هنا : « علم » بعد مشاهدة . فهي اذن : « حق » .

آخر مراتبه : حقيقة اليقين . وهنا يفارق ابن عربي جزئيات اليقين ،ليدخل في « يقينه الاوحد » وهو ما يعبر عنه : « بالوجود الواحد » ،أو « وجه الحق في الاشياء » . فحقيقة اليقين : هي مشاهدتنا لهذه الحقيقة الشاملة الجامعة لكل الحقائق،وما هي الا رؤيتنا لوجه الحق في الاشياء . [انظر « وجه الحق في الاشياء » ،« وحدة وجود »]

يقول ابن عربي :

١ ـ تعريف اليقين

« . . . فالعبد في اصله مضطرب ، متزلزل الملك ، فلا يقين له من حيث حقيقته ، فانه محل لتجدد الاعراض عليه ، واليقين : سكون ، وهو عرض فلا ثبوت له زمانين ، والله تعالى ، كل يوم في شأن ، واصغر الايام الزمن الفرد ، فقد ابنت لك ان اهل الله في نفوسهم بمعزل عما يطلبه اليقين ، وان اليقين هو السائل ، ولهذا قال له : « حتى يأتيك اليقين » [١٥ / ٩٩] فيكون اليقين هو الذي يسأل ويتعب وأنت مستريح . . . » (ف ٢/٢٠٦) .

« ان اليقين : عبارة عن استقرار العلم في النفس . والاستقرار ما هو عين المستقر ، بل الاستقرار صفة للمستقر ، وهي حقيقة معنوية لا نفسية ، فليست عين نفس العلم ، فجازت الاضافة . . . » (ف ٢/ ٦٢٩) .

« ﷺ يقول : تعلموا اليقين فاني متعلم معكم [حديث رقم (٤٤)] . وليس تعلم اليقين الا بملازمة الأعمال على وجهها . فاحكم النظر في مقصدك واسع له بالوجه اللائق به ، واعلم ان الاسباب هي الباب » (بلغة ٤٢) .

« وقد نبه الرسول على الترقي في تأثير الهمم بقوله تعلموا اليقين ، فإني متعلم معكم . وبقوله في عيسى حيث قيل له انه كان يمشي على الماء . فقال : لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء [حديث رقم (٤٥)] » (بلغة ٨٠) .

« . . يقول لنبيه ﷺ : اعبد ربك حتى يأتيك اليقين . يعني : الموت ، لانه امر متيقن ، لا اختلاف في وقوعه في كل حيوان ، وانما وقع الخلاف في ماهيته . . . » (ف ٢/ ٢٩٥) .

٢ ـ مراتب اليقين : علم ، عين ، حق ، حقيقة

« . . واعلم ان لليقين : علماً ، وعيناً ، وحقاً ، ولكل حق ، حقيقة . . . وانما جعل له علماً وعيناً وحقاً ، لانه قد يكون يقيناً ما ليس بعلم ولا عين ولا حق ، ويقطع به من حصل عنده . وهو صاحب يقين لا صاحب علم يقين . . »

(ف ٢/ ٢٠٤) .

٣ ـ علم اليقين

« . . . فإن قلت وما علم اليقين ، قلنا : ما اعطاه الدليل الذي لا يحتمل الشبه الواردة من الخاطر . . . » (ف ٢ / ١٣٢) .

٤ ـ عين اليقين (عين : للمعاينة)

« لا تصح المعرفة بالله لاحد حتى يتعرف اليه ويعرفه بظهوره ، فيبصره من القلب عين اليقين بنور اليقين . . » (التراجم ص ٢٠)

« ولكن للعيان لطيف معنى لذا سأل المعاينة الكليم

وهذا هو عين اليقين الذي يفضل علم اليقين . . » (الانتصار ص ١٨) .

٥ ـ حق اليقين

« علم اليقين : ما اعطاه الدليل . عين اليقين : ما اعطاه المشاهدة ، حق اليقين : ما حصل من العلم بما اريد له ذلك المشهود » (الاصطلاحات ٢٨٩)

« فإن قلت : وما حق اليقين ؟ قلنا : ما حصل من العلم بالعلة ، ولكن بعد عين اليقين . فإن قلت : وما عين اليقين ؟ قلت : ما اعطته المشاهدة والكشف ابتداء ، وبعد علم اليقين . . . » (ف ٢ / ١٣٢) .

« فمن عرف نفسه عرف ربه ، كذلك من شهد نفسه شهد ربه ، فانتقل من يقين علم الى يقين عين . فإذا ردّ الى ضريحه رُدَّ الى : يقين حق ، من يقين عين ، لا الى يقين علم . . . » (ف ٣ / ٣٩٠) .

٦ ـ حقيقة اليقين :

« المشاهدة عند الطائفة : رؤية الاشياء بدلائل التوحيد ، ورؤيته [تعالى] في الاشياء ، وحقيقتها : اليقين من غير شك . . . كما يفعل المكاشف اذا شاهد نفسه في كل طبقة من طباق الافلاك ، لأن له في كل فلك صورة ، تدبر تلك الصور روح واحدة ، وهي روح زيد مثلاً . وهذا شهود حق في خلق . قالت الطائفة في المشاهدة انها تطلق بازاء ثلاثة معان :

منها : [١] مشاهدة الخلق في الحق : وهي رؤية الاشياء بدلائل التوحيد كما قدمناه . ومنها : [٢] مشاهدة الحق في الخلق : وهي رؤية الحق في الاشياء .

ومنها : [٣] مشاهدة الحق بلا خلق : وهي حقيقة اليقين . . . » (ف ٢ / ٤٩٥) .

« علم اليقين : معرفة الله بك اذ انت عين الدليل عليه ، وهو اثبات ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهية ، محكوم عليها بالالوهية سلطاناً وحجة لا ريب فيه ، عين اليقين : مشاهدة هذه الذات بعينها لا بعينك، فناء كلياً لا يعقل معها نسبة الوهية اثباتاً أو نفياً . . . حق اليقين : نسبة الالوهية لهذه الذات بعد المشاهدة لا قبلها وهو الفرق بين العلم والحق ليس الا . وهنا سكت المحققون ، وبعد هذا حقيقة اليقين[1] :ظهور الانفعالات عن العبد الكلي ، مع غيبته عنها ، فيه به ، غيباً كلياً وفناء محققاً ، وهذه غاية المراتب . فالثلاثة كتابية [= واردة في القرآن] : علم وعين وحق ، والرابعة : سنيه [وردت في الحديث التالي] : قال عليه السلام : فما حقيقة ايمانك، لكل حق : « حقيقة »[2] . فهذه « الحقيقة » بها يختبر العبد المحقق نفسه في دعواه في معرفة هذا اليقين » (المسائل ص ٣٥)

---

(١) يراجع بشأن « يقين » :

- عند ابن عربي :

الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٠ ؛ كتاب المسائل ص ٣٥ ؛ تحفة السفرة ص ٩٢ ؛ بلغة الغواص ق ١٢٤ .

- في الفكر الاسلامي الصوفي :

- علم القلوب : المكي ص ١١٩
- رسالة ادب النفس . الترمذي . ص ٩٣ ، ١٠٥
- اللمع . السراج . ص ١٠٢
- الرسالة ص ٤٤ ، ٨٢
- عوارف المعارف . السهروردي ص ٥٢٨
- مكاشفة القلوب . الغزالي ص ١٤٣ .
- المناظر الالهية . الجيلي ص ٣٤ .
- المعقول واللامعقول . ص ٣٢٦ .

(٢) انظر فهرس الاحاديث حديث رقم : (٢٦) .

٧٠٦ ـ اليَوْم

ان « الزمان » عند الصوفية يتبع « الحـال » . لذلك لا يقـاس بالساعـات والثواني ولكن بتبدل « الحال » أو ثبوته . فالزمــن يتحـرك مع حركة الاعماق في تأثيرها بالتجليات الالهية . وقد اشرنا الى ذلك عند بحث مصطلـح « الوقـت » فليراجع .

ويتبع « اليوم » مفهوم الزمن الصـوفي ، فيقصر ويطـول مشـكلاً وحـدة (Unité) وقتية اي : وحدة(Unité) « حال » . وهذا الحال قد يقصر فلا يتخطـى « النفَس » وهذا أقصر يوم . وقد يطول حتى يبلغ عمره الزمني عمر الـدنيا وهو : يوم الدنيا . وقد يكون اطول بحسب الحال الحاكم . يقول ابن عربي :

١ ـ اليوم : « وحدة » حال

« واليوم عندنا [البشر] أربع وعشرون ساعة . واذا كان اليوم قد اخبر الله تعالى انه فيه في شأن ، ولم يقل في شؤون علمنا ان ساعاته تحت حكم واحد . . . فيومنا الصحيح انما هو:ما تكون ساعاته كلها سواء ، فان اختلفت فليس بيوم واحد » (ايام الشأن ص ١٠) .

« فقد كان اليوم ولا ليل ولا نهار . . . » (ف ٣ / ٣٧٧) .

« قال ابو يزيد الاكبر : ليس الزهدعندي بمقام،إني كنت زاهداً ثلاثة ايام : اول يوم زهدت في الدنيا ، واليوم الثاني زهدت في الآخرة ، واليوم الثالث زهدت في كل ما سوى الله . . . » (ف ٢ / ٧٨) .

٢ ـ الايام : قصيرة وطويلة .

« . . . واما اختياره [تعالى] من الانسان : القلب ، وهو الذي وسعه ، لانه كل يوم هو في شأن [انظر « شأن الهي »] ، واليوم : قدر نَفَس المتنفس ، في الزمان الفرد ، وبه سمي قلباً ، لتقلبه . . » . (ف ٢ / ١٧١) .

« . . . «الشؤون» التي الحق عليها ، وفيها ، في كل يوم [انظر « شأن الهي »] اي : في كل نَفس ، الذي هو اصغر الايام . . . » (ف ٢ / ٥٢٠) .

« وايام الدجال . يوم كسنة ، ويوم كشهر ،ويوم كجمعة ،وسائر ايامه كأيامنا

المعهودة » (ف ٣/٥٤٨) .

« ويوم القيامة[١] : مدته من خروج الناس من قبورهم ، الى ان ينزلوا منازلهم من الجنة والنار . . . » (ف ٢ / ٧٧) .

---

(١) يراجع بشأن « يوم » عند ابن عربي :

- الفتوحات ج ١ ص ١٠٩ (ايام الرب - ايام ذي المعارج - ايام الله) ، ص ١٢١ (ايام ذي المعارج - يوم الرب) ، ص ١٤٠ (اليوم) .
- الفتوحات ج ٢ ص ٨٢ (ايام الدنيا - يوم ذي المعارج - يوم الرب) ، ص ٤٤١ (يوم ذي المعارج - يوم الاسم الرب - لكل اسم الهي يوم) .
- الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٤ (يوم المعارج - يوم الشؤون) ، ص ٤٣٨ (الزمان واليوم) ، ص ٥٤٨ (الزمان الصغير - اليوم الصغير) .
- الفتوحات ج ٤ ص ١١ - ١٢ (يوم الابد)، ص ١٣٤ (ايام الانفاس) ، ص ٢٦٢ (يوم الآخرة) ، ص ٣٧٤ (اليوم : مقداره النَفَس) .
- كتاب الشأن ص ٦ (يوم جسماني - يوم روحاني) ، ص ٩ (اليوم له ظاهر وباطن) ، ص ١٨ (يوم المثل - يوم الرب - يوم معارج الهو - يوم القمر - يوم زحل).

فهرس المعجم

صمم الغلاف : الفنان نجدت قلعجي
تنفيذ : التعاونية الطباعية (سيم) ش. م. م. بيروت هاتف ٨٠٢٢٩٦